
ΣΧΟΛΗ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙΑ

ΤΟΜ 14

ΒΥΠΥΣΚ 2

2020

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΕΝΤΙΚΟΒΕΔΕΝΕ ΚΑΙ ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙΤΙΩΝ

Главный редактор

Е. В. Афонасин (Новосибирск)

Редактор раздела рецензий и библиографии

А. С. Афонасина (Новосибирск)

Редакционная коллегия

И. В. Берестов (Новосибирск), П. А. Бугаков (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

Рецензии и библиографические обзоры: afonasina@gmail.com

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

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

© Центр изучения древней философии
и классической традиции, 2007–2020

ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 14

ISSUE 2

2020

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

Reviews and bibliography: afonasina@gmail.com

On-line version: www.nsu.ru/classics/schole/

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

© The Center for Ancient Philosophy and
the Classical Tradition, 2007–2020

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

СТАТЬИ / ARTICLES

- The Feminine, the origin of evil and the motion of matter in Plutarch's *De animae procreatione* 374
LUNETTE WARREN
- The anthropological model (καλὸς καὶ γαθός) in the Platonic dialogue *Charmides* 394
CHRISTOS TEREZIS AND LYDIA PETRIDOU
- The philosophical initiation in Plato's *Phaedrus* 419
KAZIMIERZ PAWLOWSKI
- Plato and the cave allegory. An interpretation beginning with verbs of knowledge 431
CLAUDIO CÉSAR CALABRESE
- On Stoic Self-Contradictions: ἀδικεῖν vs. βλάπτειν in Chrysippus (SVF III, 289) 448
ANDREY SEREGIN
- Theory and method: bridging the gap between history and archeology 456
ALBERT VAN WIJNGAARDEN, LILLIAN KARALI
- Аристотель о счастье как высшей цели государства 470
С. Н. КОЧЕРОВ
- Рыбы, живущие в земле. Аристотель. *О дыхании* 9, 475b10–11 483
С. В. МЕСЯЦ
- «Всеобщее есть ничто, либо последующее»: вопрос о конституции и первенстве сущего как такового в перипатетической метафизике 499
М. Н. ВАРЛАМОВА
- Ultimum dilemma Брута, или возможно ли моральное оправдание убийства Цезаря 517
Е. В. ДЕРЖАВИЦКИЙ, В. Ю. ПЕРОВ, А. М. ПОЛОЖЕНЦЕВ

Опрокинутый человек «Тимея» Платона в апокрифических «Мученичестве Петра» и «Мученичестве Филиппа»	535
В. В. ПЕТРОВ	
Что Афины Иерусалиму? Раннее христианство и Вторая софистика	567
А. Д. ПАНТЕЛЕЕВ	
Кочевой мир, греко-бактрийское царство и Китай: этнокультурная ситуация на юге Центральной Азии в III–II вв. до н.э.	587
Д. П. ШУЛЬГА, ЧЕНЬ ЦЗЯНЬВЭНЬ, Н. В. ГОЛОВКО	
Естественное право как способ достижения общего блага: интерпретация аргументов Фомы Аквинского и Дж. Финниса	609
А. Б. ДИДИКИН	
Еще раз к вопросу: счастлив ли пирронический скептик?	618
Д. К. МАСЛОВ	
Визуальная коммуникация любви в Афинах и Венеции: Платон и Томас Манн	637
Д. Ю. ДОРОФЕЕВ	
Математическая шутка из «Политика» и пределы рациональности в философии Платона	665
Р. В. СВЕТЛОВ	
Ликург – небесный покровитель Спарты	674
Д. В. ПАНЧЕНКО	
«Иное»: ноэсис и онтология («Софист» 255c8–d7)	693
И. А. ПРОТОПОПОВА	
Научный реализм в истории античной философии	702
А. А. САНЖЕНАКОВ	
Безымянные запахи: теория обоняния в «Тимее» Платона	709
Н. П. ВОЛКОВА	
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
Гераклид Понтийский об удовольствии	728
Е. В. АФОНАСИН	
Гераклид Понтийский о поэтах и музыкантах	742
Е. В. АФОНАСИН	

Содержание / Contents	373
Горгий Леонтийский. Фрагменты и свидетельства Е. В. АФОНАСИН	756
Страсбургский папирус Эмпедокла (окончание). Перевод и комментарий А. С. АФОНАСИНА	812
Письмо № 33 Михаила Пселла: философское объяснение благоухания умерших тел А. КУРБАТОВ и Л. СПИРИДОНОВА	826
РЕЦЕНЗИИ / REVIEWS	
Laks, A., Most, G. W. <i>The concept of Presocratic philosophy</i> . Princeton University Press, 2018 G. S. BOWE	841
АННОТАЦИИ / ABSTRACTS	849

СТАТЬИ / ARTICLES

THE FEMININE, THE ORIGIN OF EVIL AND THE MOTION OF MATTER IN PLUTARCH'S *DE ANIMAE PROCREATIONE*

LUNETTE WARREN
Stellenbosch University
lunettel@sun.ac.za

ABSTRACT. Plutarch's *De animae procreatione* is, by the author's own admission, an unusual account of the cosmogony in the *Timaeus*, yet what is most original about it is often overlooked. The philosopher and biographer has a relatively positive view of women's intellectual capabilities, including their ability to attain virtue, and as such the suggestion that the feminine principle of the cosmos is the origin of sublunary evil presents both an ethical and a metaphysical problem. Plutarch attempts to solve this problem by separating Matter from its movement, thus theorising a third kind, disorderly motion that ultimately causes evil. Even so, he maintains a close relationship between Motion and Matter by stressing their acosmic interaction, which allows for a degree of scepticism regarding the feminine and the female while creating space for the virtue of women. He does so by incorporating Matter and Motion into a single acosmic principle of disorder, the Indefinite Dyad. This division of kinds is apparent also in *De Iside*, where it becomes clear that Plutarch intends to frame the feminine as a potentially positive force in the cosmos.

KEYWORDS: Plutarch, Plato, matter, Receptacle, motion, evil, Indefinite Dyad, Isis.

In *De animae procreatione in Timaeo* Plutarch names three first principles, real existence, space, and becoming (1024c). This phrase, ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν, is a direct quote of *Timaeus* 52d.¹ The exact nature and relation of these three kinds

¹The full phrase reads ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι τρία τριχῆ καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, "real existence, space and becoming were three and distinct even before heaven came to be" (cf. *Ti.* 50d). All translations are from the LCL. Sallis has given a subtle ac-

is a notoriously difficult problem of Plato's cosmogony, and it is in particular the latter two and the origin of evil that has caused serious scholarly speculation. Much of this revolves on a reading of *Laws* 10, where Plato posits both a beneficent and a maleficent soul (896e). Demulder has highlighted the prominence of *Laws* 10, especially 892a-898e, in *De animae procreatione*.² Plutarch's dualism is well-known but its subtleties remain elusive, so scholars tend to ascribe to him a measure of inconsistency. Chlup has argued that Plutarch does theorise two opposing powers, but that the irrational is only found in the sublunary sphere and the metaphysical schema of *De animae procreatione* and *De Iside* therefore fails to clarify the relation of the irrational principle to the highest ontological level. According to Chlup, Plutarch's primary interest is ethical, for which metaphysics is only a support and a guide.³ However, metaphysics also offers an explanation for ethical dilemmas not so easily supported otherwise.⁴ Plutarch's theory of the origin of evil can thus be read as a critical expansion to his arguments for women's ability to attain both moral and philosophical virtue.⁵

Plutarch's understanding of the passage at *Laws* 896e which postulates two opposing cosmic souls is crucial to his view of the feminine and the origin of evil. The disordered movement of the Receptacle, described as a "shaking" of the elements in the *Timaeus* (52e-53a, cf. 57c), thus presents a real problem, since it's not quite clear whether the movement is that of the Receptacle itself. Dillon understood the Receptacle to be a source of disorderly motion but not positively evil, "a system exhibiting all the whole spectrum of possible varieties of being", while Ferrari considered the motion of Matter the result of an irrational acosmic⁶ soul which Plutarch identified with the maleficent soul of *Laws* 10.⁷ Vlastos identified

count of the significance of the number three in the *Timaeus*, which indeed begins with a counting, Ἐἶς, δύο, τρεῖς (Sallis 1999, 7-12). Cf. *Ti.* 17a.

² Demulder (2017) 147.

³ Chlup (2000) 155.

⁴ As Bonazzi (2012, 140) notes, the object of philosophy was, for Plutarch, to attain balance between *theoria* and *praxis*.

⁵ Nikolaidis (1997) has argued that Plutarch was a proto-feminist; see also P. Gilabert Barberà (2007) 123-132, P.A. Stadter (1999) 173-182. On Plutarch's interest in the feminine see Valverde Sánchez (2003) 442.

⁶ This state is often described as 'pre-cosmic', although as Rist (1962, 99) and Wood (2009, 373 n. 90) point out, it is strictly speaking incorrect, since the state of things before the generation of the universe should not be taken literally – speaking of it as *before* is a necessity of language, but it is technically extemporal; I have therefore chosen to characterise this state rather as 'acosmic', which, in any case, is closer to Plutarch's use of ἀκοσμία.

⁷ J.M. Dillon (2007) 39, F. Ferrari (1996) 47.

disorderly motion as the cause of evil but denied that there is in Plato an acosmic 'evil' soul akin to that found in Plutarch's metaphysics. Instead, he considered evil the result of soul's partnership with body, which causes irrational corporeal motions.⁸

Motion is a predominant theme in *De animae procreatione*. This has important implications for Plutarch's reading of the relationship between the three kinds at *Timaeus* 52d and the passage in *Laws* 10. I'm not concerned here with whether Plutarch's account is a *correct* interpretation of Plato, but rather whether it is plausible and internally consistent. My argument is two-fold: (1) Matter and Motion are separate kinds that act on the highest ontological level, that of the acosmos; and (2) they are inseparable in principle, thus Matter and (its) Motion together comprise the Indefinite Dyad (ἀόριστος δυάς). I see two advantages to this argument. The first part clarifies that the feminine is not the origin of evil and supports Plutarch's views on the virtue of women in texts such as *Mulierum virtutes* and the *Amatorius*. The second part allows for a measure of scepticism regarding women's ability to attain virtue in practice.

It is clear in both *De animae procreatione* and *De Iside* that Plutarch intends to separate the feminine from misconceptions that attribute to it the origin of evil. Matter is without quality and differentiation, and thus cannot be the cause of evil (*An. proc.* 1015d). Nor is his account here particularly inconsistent; he never assigns to Matter itself a cause of disorder except insofar as it is in contact with *disorderly motion*. Attributing the cause of evil to Matter is a misapprehension of Plato shared even by Eudemus (1015d). Characterising Matter or the feminine as the cause of evil has serious implications for Plutarch's views on the virtue of women. Plutarch does see two opposing souls on the basis of *Laws* 10 but is quite clear that they are different souls that exist on different ontological levels, and that neither the good nor the maleficent soul can be equated with the feminine principle.

The formulation at *De animae procreatione* 1015d, where Plutarch explicitly states that the feminine ("mother and nurse") cannot be the cause of evil, functions as a commentary on the inherent nature of women, who Plutarch argues elsewhere are fully capable of 'masculine' virtue (*Amat.* 769b-c, *Mulier. virt.* 242f-243a). As a result, a fundamental question arises: if the feminine is not the origin of evil, what is? In *De animae procreatione* Plutarch offers a solution to this problem by positing an acosmic motive cause which is distinct from Matter, though closely entwined with it. This configuration of acosmic being has the benefit of

⁸ G. Vlastos (1939) 80-82.

absolving the feminine of her role as the origin of evil, thus allowing for women's complete participation in virtue.

Matter and (Its) Motion

Plutarch tends to incorporate a number of principles into the three kinds, offering a unified account of Plato's cosmology.⁹ These principles operate at the highest ontological level, from which Sameness and Difference is derived. According to Opsomer there are two originating principles in Plutarch, indivisible being and divisible being, which Opsomer termed the 'cognitive' and the 'motive' forces. In this structure indivisible being is τὸ ὄν, while divisible being is Soul-in-Itself, and to the mixture of these is added Sameness and Difference. For Opsomer these principles are derivatives of two ultimate principles, the One and the Dyad. He argued that the "compound of divisible and indivisible being then serves as a receptacle for the admixture of the entirely antagonistic principles of sameness and difference".¹⁰ But the Receptacle is ungenerated and everlasting (cf. *Ti.* 52b); it is not itself the mixture, but rather the substrate for the mixture. Hence for Plutarch, Matter and Motion are not divisible in the same way; Motion is *the being that becomes divisible in the case of bodies* (*An. proc.* 1022f) while Matter is *body divided into particularity* (1023a). Let us then first address the argument for the separation of Motion from Matter.

In Plutarch's view, the generation of soul cannot be a simple mixture of intelligible and perceptible being, since in that way one might generate anything whatsoever (*An. proc.* 1013b-c). When he begins his own exposition of the *Timaeus* at *De animae procreatione* 1014a, he notes that the substance out of which the universe came to be was already available for the demiurge (1014b). The elements were unmixed and unamiable in their acosmic state, moving with their own motions (*De facie* 926f). Plutarch calls this condition *disorder* (ἀχοσμία), the state of things from which god is absent (*An. proc.* 1016f, *De facie* 926f, cf. *Pl. Ti.* 53b). This section is most revealing and deserves closer scrutinising in light of what follows (*An. proc.* 1014b):

(1) disorder is not incorporeal (ἀσώματος), it is a state of corporeality that is amorphous (ἄμορφον) and incoherent

⁹ On Plutarch's unitary interpretation see Bonazzi, who states that he was among the few Platonists to attempt such a unification and is especially notable for his accounts of some of the more challenging aspects of Platonist philosophy; Bonazzi (2012) 140. On Plutarch's originality, see Ferrari, who considered Plutarch's cosmology especially distinctive; Ferrari (1996) 44.

¹⁰ J. Opsomer (2007) 379-381.

(2) disorder is not immobile (ἀκίνητος), it is a state of motivity (κίνησις) that is demented and irrational

(3) disorder is not inanimate (ἄψυχος), it is the discord of the soul devoid of reason

This acosmic state is thus psychic in some sense, hence god did not make the incorporeal into body nor did he make the inanimate into soul (1014b-c; cf. *De Is. et Os.* 369a). Plutarch thereby sets up an opposition between corporeality and soul but doesn't quite yet explain what he means by 'soul'. Following Demulder, acosmic being consists of amorphous corporeality and unreasoning soul, both of which are ungenerated and have always coexisted.¹¹ God did not create the tangibility and resistance of body or the imagination and motivity of soul, but he took over *both* (ἀμφοτέρω) the principles, the former vague and obscure and the latter disordered and irrational (*An. proc.* 1014b-c, cf. 1027a).¹² Both were indefinite (ἀόριστος) before the intervention of the demiurge. Immediately following this passage Plutarch defines the substance of body (1014c) and the substance of soul (1014d). From the outset, then, it appears that Plutarch intends to separate Matter from (its) Motion.

In *De animae procreatione* Necessity (ἀνάγκη) and Unlimitedness (ἄπειρον) appear as properties of the divisible motive cause rather than separate principles. Plutarch identifies *soul* with Necessity, which in the *Timaeus* is something separate from the Intellect, devoid of Intellect altogether, and which produces accidental and irregular effects (*Ti.* 46e). Soul in this sense – not Matter – is the cause of evil:

Those, however, who attribute to matter (τῇ ὕλῃ) and not to the soul what in the *Timaeus* is called necessity (ἀνάγκην) and in the *Philebus* measurelessness and infinitude (ἀμετρίαν καὶ ἀπειρίαν) in the varying degrees of deficiency and excess, what will they make of the fact that by Plato matter is said always to be amorphous and shapeless and devoid of all quality and potency (δυνάμειος) of its own ... For what is without quality and of itself inert and without propensity Plato cannot suppose to be cause and principle of evil (αἰτίαν κακοῦ καὶ ἀρχὴν) and call ugly and maleficent infinitude and again necessity which is largely refractory and recalcitrant to god (*An. proc.* 1014e-1015a, cf. *De Is. et Os.* 369e, *Virt. mor.* 451b)

This passage includes an important detail: Matter is *inert*, it has no motion of its own, nor is it ἄπειρον or ἀνάγκη (cf. Pl. *Ti.* 50e). Those properties belong instead to a third kind, which is here simply called ψυχή (cf. Pl. *Ti.* 47e). Plutarch is

¹¹ Demulder (2017) 146.

¹² Not so according to Eudorus, who made god the causal principle of Matter; J.M. Dillon (1996) 127.

clearly trying to draw disparate threads in Plato together.¹³ *Laws* 892d-896c argues for the priority of soul over body by positing soul as a prime cause of motion and change much like that of the *Phaedrus* (245d), where that which moves itself is the source of all motion. The worse of the two souls is responsible for the irrational motions in the cosmos (*Leg.* 898b). In the *Phaedrus* Socrates claims that bodies that derive motion from others are soulless, but those that derive motion from within by definition have souls, since motivity is the fundamental nature of the soul (*Phdr.* 246d-e). According to Gabriela Carone, Plato speaks of soul in different senses in the *Laws*, though he never explicitly says so. One *kind of soul* is soul in the abstract sense, and another is the more concrete kind that governs the universe, i.e. the World Soul. Carone argued that Plato calls Motion soul, specifically the motion able to move both itself and other things and which is thus the potentiality of change in corporeal things.¹⁴ This primary motion is the cause of all secondary motions (*Leg.* 897a-b, *Ti.* 46c-e, 68e). Soul in this sense – abstract and noncorporeal – is not the same as the World Soul but only a constituent of it.

Plutarch seems to understand acosmic soul in this sense. He therefore criticises philosophers who would attribute Necessity to Matter.¹⁵ Necessity is that which is measureless and infinite, i.e. soul:

As for the substance of soul, in the *Philebus* he has called it infinitude (ἀπειρίαν) ... and in the *Timaeus* that which is blended together with the indivisible nature and is said to become divisible in the case of bodies must be held to mean ... that disorderly and indeterminate but self-moved and motive principle (ἄτακτον καὶ ἀόριστον αὐτοκίνητον δὲ καὶ κινητικὴν ἀρχήν) which in many places he has called Necessity (ἀνάγκην) but in the *Laws* has openly called disorderly and maleficent soul. This, in fact, was soul in itself (ψυχὴ καθ' ἑαυτήν) ... (*An. proc.* 1014d)

Thus the cause of evil is soul, specifically the kind of soul here characterised as ψυχὴ καθ' ἑαυτήν. Soul-in-Itself is the first cause of Motion, since it is self-impelled and is thus the necessary principle of all motion in the cosmos, but it is disorderly without the Intellect.

With reference to the *Statesman*, Plutarch argues that it is Necessity that is responsible for the periodic reversal of the heavens (*An. proc.* 1015a). When the

¹³ According to Opsomer, Plutarch is attempting to work out inconsistencies and contradictions in Plato's work; J. Opsomer (2004) 147.

¹⁴ G. Carone (1994) 277-278, 286-287. Cf. *Pl. Leg.* 895b-896a.

¹⁵ Cf. Cicero *Acad.* 1.27-28; Philo considers the Dyad impure and the source of infinity in Matter (*Quaest. in Ge.* 2.12), empty and divided (*Quaest. in Ge.* 4.30), yet also a female principle similar to the Receptacle in the *Timaeus* which he calls Sophia; see Dillon (1996) 163-164. As Ferrari (1996, 47) pointed out, Plutarch divides the Timaeian Receptacle into two separate aspects, one kinetic and psychic and the other passive and receptive.

demiurge withdraws from guiding its revolutions the reverse motion of the universe is a self-motion, causing destruction and change in the body (Pl. *Pol.* 269d-270c). This passage seems to attribute the reverse motion to the body, but the Stranger clarifies that the deterioration attributed to the body is due to its being infected by disorder ($\delta\tau\alpha\xi\lambda\alpha$) in its acosmic state (273b).¹⁶ Rohr took the cause of the reverse motion of the cosmos to be disorderly motion.¹⁷ Plutarch characterises this reversal as forgetfulness, during which “the part intimate with body and sensitive to it from the beginning” periodically disrupts the harmonious movement of the World Soul (*An. proc.* 1026e-f). The ‘part’ referred to here must be Soul-in-Itself, which has always co-existed with Matter.

Disorder therefore doesn’t seem to arise from body, but rather appears as a separate principle of change and deterioration that is entwined with body and causes it to be disordered. Chlup took a similar view, arguing that Soul-in-Itself is “an unborn and everlasting source of motion, but its movements are irrational and blind”.¹⁸ Chlup focused on the dualistic nature of Plutarch’s account, which has the unfortunate result of neglecting the corporeal principle in favour of its erratic movement.¹⁹ Such a strict dualism cannot have productive results, but it requires something to serve as Receptacle and Matter (*An. proc.* 1026a), thus producing three kinds at the level of first principles – Intellect, Matter and Motion. The dualism in *De animae procreatione* focuses not only on the opposition between a beneficent and maleficent power but their interactions with the substrate, which is an intermediate corporeal principle. Opsomer has argued that divisible being is both material and Soul-in-Itself, but it is also a ‘non-material’ substrate which only becomes tangible Matter after the creation of the cosmos.²⁰ When Plutarch says that the source of generation is not what is

¹⁶ Literally, “having a share in” ($\mu\epsilon\tau\epsilon\chi\omicron\nu$) disorder (*Pol.* 273b). Wood points out that the ‘evil’ associated with the body is not evil but disorder, and disorder is not bodily but a lack of measure; Wood (2009) 365-366.

¹⁷ R.D. Rohr (1981) 201-202.

¹⁸ Chlup (2000) 139.

¹⁹ See for example his discussion of acosmic disorder as Plato describes it at *Timaeus* 52d-e. That section describes the “shaking” of the Receptacle and the elements, and indeed does not suggest that Matter and its movement must necessarily be separate kinds. To suggest, however, as Chlup does that Plutarch takes the shaking of the Receptacle as a description of irrational Soul-in-Itself requires setting aside the many statements in which he deliberately pronounces the separation of Matter and Motion. Chlup seems aware of this when he notes that the irrational soul of *De animae* is a response to the need to formulate a cause of evil, since it cannot be attributed either to Matter or to Intellect; Chlup (2000) 143, 154-155.

²⁰ Opsomer (2004) 142-143.

non-existent (*An. proc.* 1014b), he must then be referring not only to the unshaped corporeal being but also to the disorderly and irrational non-corporeal being which gains its existence through its interaction with Matter.

In this case he might be thinking of the *Sophist's* argument that not-being (τὸ μὴ ὄν) exists because of its participation in being. There τὸ μὴ ὄν is ultimately identified as Motion, which is something other than being; it both is being and is not-being, and not-being is therefore that which is inevitable (ἀνάγκη, *Soph.* 256d). In *Against Colotes* not-being denotes a measure of Difference, of deviation from the pattern in particulars, because it is a process of becoming to which τὸ ὄν is not subject (1115d-e). Wood similarly identified the cause of evil with the not-being and Difference of the *Sophist* and the Unlimitedness of the *Philebus*. He calls this cause a “principle of disorder and negativity”.²¹ Wood’s analysis is convincing in its argument for the relation between metaphysical principles that act on different ontological levels, and his examination of these principles across dialogues is especially elucidating for Plutarch’s understanding of Plato. For Vlastos, a cosmic disorderly Motion, like unshaped Matter, is the raw material from which the demiurge created regular movement and Time.²² So in the *Timaeus* the distinction between τὸ ὄν and γένεσιν is a distinction between what exists and what only seems to exist, or has the potential to exist (28a). *De E* describes not-being as a motion in Time, a process of change and destruction that admits of no permanence in being (392e-f). Vlastos saw γένεσιν as this raw material which causes change and destruction and which without the ordering of the demiurge would be “nothing at all”.²³ Becoming then never really gains existence, but is always in a process of generation and destruction. This process is dependent on Matter, which provides the substrate for visible and tangible bodies. The demiurge is the source of the Forms these bodies copy, Becoming the cause of their irregularity. Thus Plutarch’s supposition that γένεσιν is “the being involved in changes and motions” (*An. proc.* 1024c). Presumably, Motion is nothing without this constant interaction, i.e. without *something* to move about Motion does not exist.²⁴

²¹ Wood (2009) 350, 357.

²² Vlastos (1939) 76. This appears to be how Plutarch understood the genesis of Time; in *Quaest. Plat.* he notes that time is orderly motion which had come into being along with the heavens, but motion had existed even before this. In that state motion was indeterminate (ἀόριστος) and matter amorphous (ἄμορφος). Here too Matter and Motion appear to be separate kinds, as indicated by the use of ἄμω (1007b-d).

²³ Vlastos (1939) 76.

²⁴ Carone picks up on this when she notes that all motion takes place *in space* and therefore in the Matter that is distributed within space; Carone (1994) 279. Cf. *Ti.* 51b. On

Plutarch offers a particularly lucid explanation of these principles at *De animae procreatione* 1015b-e. Arguing against the Stoics, he denies that evil could have arisen from either Matter or God since the former is without quality and the latter is the Good, and if there was nothing besides evil would not have come to be. There must therefore be a third principle and potency (τρίτην ἀρχὴν καὶ δύναμιν), as Plato himself had recognised (*An. proc.* 1015b, cf. 1026a). This principle, which is soul in the sense of ψυχή καθ' ἑαυτήν, is at the farthest remove from god. It is essential that Soul-in-Itself is not the feminine:

In fact, while Plato calls matter mother and nurse (μητέρα μὲν καὶ τιθήνην), what he calls the cause of evil (αἰτίαν δὲ κακοῦ) is the motion that moves matter (τὴν κινήτικὴν τῆς ὕλης) and becomes divisible in the case of bodies, the disorderly and irrational but not inanimate motion, which in the *Laws*, as has been said, he called soul contrary and adverse to the one that is beneficent. For soul is cause and principle of motion (αἰτία κινήσεως καὶ ἀρχή), but intelligence of order and consonance in motion; and the fact is that god did not arouse matter from torpor but put a stop to its being disturbed by the mindless cause (*An. proc.* 1015d-e)

Thus far three things are clear: (1) Matter and Motion are separate kinds, (2) acosmic soul is an unreasoning disorderly motivity, and (3) disorderly Motion is the ultimate cause of evil. Yet even though they are separate kinds, it appears that Matter and Motion cannot be separated in principle. The reason for this is Motion's non-corporeality, which makes it dependent on Matter for its existence.

Plutarch often assigns Necessity and Unlimitedness to Motion but rarely to Matter.²⁵ In *De E*, with reference to both the *Philebus* and the *Sophist*, the ἄπειρον is identified as Motion and contrasted with Limit (πέρας), which is at rest (391bc, cf. *De facie.* 925f, *An. proc.* 1026a). Yet both of these kinds, body and soul (or corporeality and motivity), were indefinite (ἄοριστος) in their acosmic state (*An. proc.* 1014c). In the acosmos Motion and Matter acted on one another in a disorderly and unproductive way. While body doesn't by nature have any quality proper to itself, its share in disorder arising from the interaction of Matter and Motion in the acosmos causes bodies to tend towards disorder and irrationality if they don't seek the Good.²⁶ Hence god did not arouse Matter from idleness but put a stop to the disturbance caused in it by disorderly motion, nor did he impart the origin of change to it, since he is by nature at rest, indestructible and unchangeable, but he removed the indefinitude (ἀοριστία) and discordant motion (πλημμέλεια) through

whether or not Motion exists see also Sextus Empiricus *Math.* 10.37ff. Aristotle reports that for Parmenides becoming is a process of emerging out of non-existence (*Phys.* 192a1-2).

²⁵ At *Quaest. Plat.* 1001d body is unlimited and indefinite when it is pure Matter.

²⁶ Wood (2009) 366.

harmony and concord and number (*An. proc.* 1015e).²⁷ In this manner he created the World Soul.

Plutarch therefore sees two souls, an acosmic soul that is itself ungenerated and irrational and the motive cause of all things generated, and a rational World Soul that is the generated mixture of the first principles and to which Intellect and Reason has been imparted by the demiurge (*An. proc.* 1016c, 1017a, cf. *De Is. et Os.* 369e, *Virt. mor.* 451b). Dillon has taken Plutarch's views on the irrational soul to mean that he sees the World Soul as essentially irrational.²⁸ Like the Indefinite Dyad, the rational World Soul and Matter, Dillon sees the 'evil' soul as a feminine principle.²⁹ Yet it seems that Plutarch considers the World Soul itself to be the rational soul, and there is little indication that there is more than one World Soul (cf. *De def. or.* 424c-d). He notes the inconsistency between the *Timaeus*, where soul is generated, and the *Phaedrus*, where soul is ungenerated (1016a). To solve this difficulty, he makes a distinction between two *kinds of soul*:³⁰

For unsubject to generation is said of the soul that before the generation of the universe keeps all things in disorderly and jangling motion (πλημμελῶς πάντα καὶ

²⁷ cf. *Ti.* 30a and *An. proc.* 1016c, where *πλημμελῶς* is used of discordant motivity. Chlup also notes that cosmic Intellect and its derivative human Reason has no motion of its own; Chlup (2000) 157.

²⁸ Vlastos (1939) 77-78; Rohr (1981) 200; Dillon, (1985) 111-112, 119; Dillon (1996) 206. Dillon argued that Xenocrates equated the Dyad with the World Soul, which is essentially disorderly and irrational, yet it is not clear that the soul spoken of here (fr.15 Heinze) is specifically the World Soul and not what Plutarch would term 'Soul-in-Itself'; Dillon (1996) 26. Phillips gives a succinct version of Plutarch's cosmogony which bears many similarities to that presented in this article, most notably in his recognition of three principles roughly analogous to the Intellect, Matter and Motion discussed here. He too sees an evil World Soul in Plutarch, which he equates with Soul-in-Itself; J. Phillips (2002) 233.

²⁹ Dillon (1985) 112. Cf. Sextus Empiricus *Math.* 5.8, who ascribes to the Pythagoreans the view that the Monad is masculine and the Dyad feminine and thus that all odd numbers are male and all even numbers are female. Xenocrates considered both the Monad and the Dyad divine, with the former being a male principle and the latter female and the principle of soul (fr.15 Heinze). Also in Plutarch, *Quaest. Rom.* 288d-e, who adds the further qualification that the man "should be four-square, eminent, and perfect; but a woman, like a cube, should be stable, domestic, and difficult to remove from her place." Thus even numbers are imperfect, incomplete and indeterminate and odd numbers are the opposite (270b).

³⁰ Demulder accurately describes this as "two successive states of soul rather than two souls"; Demulder (2017) 146. Opsomer agrees that speaking of two World Souls rather than two stages of soul in Plutarch is misleading; Opsomer (2004) 143.

ἀτάκτως κινούσαν),³¹ but come to be and so subject to generation is said on the other hand of soul that god installed as chief of the sum of things when out of this soul here and that abiding and most excellent being yonder he had produced a rational and orderly one and from himself had provided intellectuality and orderliness as form for her perceptivity and motivity. (*An. proc.* 1016c-d)

The ‘rational and orderly’ soul thus produced is the World Soul (κόσμου ψυχή, *An. proc.* 1017a), which contains acosmic Soul-in-Itself as a necessary part that provides motivity. God is therefore not the creator of either body or soul in the absolute sense; acosmic soul is “a certain self-moved and so perpetually activated potency of imaginative and opinionative but irrational and disorderly transport and impulse” (*An. proc.* 1017a) while the body upon which it acts is the potentiality of perceptibility. There is no Motion without Matter and there is no soul without Motion. Likewise, there is no World Soul and no cosmos without god. Without his Intellect Matter and Motion cannot be truly productive, and even though they are not the same, they are bound together by their indefinite nature. Thus we turn to the Dyad and the interaction of Motion and Matter in the body.

The Dyad, the Feminine and Somatic Disorder

Matter and Motion may not be the same, but there is one characteristic that they consistently share: ἀοριστία. The notion that this indefinitude might in fact be two principles originates in the testimony of Aristotle. He wrote that the Dyad is for Plato a duality of the “Great and Small”, which is a material principle (*Metaph.* 987b21ff).³² Plutarch, like others before him, adopts the term ἀόριστος δυάς as too the use of ὕλη for Matter, while all the while referring back to Plato himself.³³ The materiality of the Dyad, its role as a principle of evil and its relation to the feminine therefore poses a real problem for the philosopher who wishes to absolve the feminine from any direct role in the origin of evil. This difficulty can be resolved if the Indefinite Dyad is one principle but two kinds. As Aristotle suggests

³¹ This phrase recalls the acosmic κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως at *Timaeus* 30a.

³² A common belief; Numenius ascribed to Pythagoras the view that the Dyad is Matter (Laks R69), also recorded by Diogenes Laertius on the authority of Alexander Polyhistor (8.1.25) and Sextus Empiricus (*Math.* 10.277). For Philo the Dyad is Matter “passive and divisible” (*De spec. Leg.* 3.32).

³³ Ferrari (1996) 44-45. Becchi provides a short but useful overview on Aristotelian influences in Plutarch; F. Becchi (2014) 73-87.

in the *Metaphysics*, a non-corporeal motive cause is necessary to explain the cosmos fully.³⁴

All those who regard the universe as a unity, and assume as its matter (ὑλην) some one nature, and that corporeal (σωματικὴν) and extended, are clearly mistaken in many respects. They only assume elements of corporeal things, and not of incorporeal (ἀσωμάτων) ones, which also exist. They attempt to state the causes of generation and destruction, and investigate the nature of everything; and at the same time do away with the cause of motion (τὸ τῆς κινήσεως αἴτιον). (*Metaph.* 988b23-29, cf. 987b20ff, 988b2-9)

Aristotle criticised philosophers who ignored the cause of motion and change because without it there can be no generation or destruction (*Metaph.* 990a9-13, 1080a5), and he ascribed to Plato and Leucippus the view that motion is eternal (*Metaph.* 1071b, cf. *Leg.* 894b). Vlastos noted that a cosmic disorderly Motion is therefore also atemporal, since Time is a cyclical motion.³⁵ It's quite possible that Plutarch thought of the Dyad as an ungenerated motive corporeality composed of two kinds encompassed in a single principle.

Dillon rejected the notion of two separate principles composing the Indefinite Dyad in Plato's metaphysics, arguing instead that it is a principle that ranges between two opposing poles. For him the Indefinite Dyad is higher on the ontological scale than Matter but both are feminine, as is the World Soul. Rist too considered Aristotle's view that the Dyad is two things an error, because the plurality opposed to the One (cf. *Metaph.* 1085b, 1092b) must have been meant by Plato as the "potentiality of plurality", not a *plurality of principles*.³⁶ Plutarch, however, may have seen enough evidence in Plato to connect the Dyad with the potentiality of Motion's divisible activity in Matter, which thus causes plurality. Without this interaction the generated universe would be perfect – if Matter truly is devoid of quality except that which it gains by its reflection of the Forms, there is no satisfactory explanation for the varying and imperfect copies it produces.³⁷ A principle of motion and change must act as the catalyst for the differentiation in generated bodies. The *Timaeus* (58a) seems to address this problem when it describes Motion as the cause of irregularity.

³⁴ See also Arist. *Cael.* 300b, where he argues that there must be a first cause of "natural" motion, because if everything is moved by something else there would be an infinite regress of forced motion.

³⁵ Vlastos (1939) 76.

³⁶ Dillon (1985) 109-110; Dillon (2003) 18 n. 33; Rist (1962) 100.

³⁷ According to the testimony of Iamblicus, Speusippus seems to have faced the same problem (*DCMS IV*, as quoted in Dillon 1985, 114).

If this view is correct, Motion and Matter are two separate kinds but inseparable in principle, and this is just how Plutarch characterises their interaction. When he speaks of the Indefinite Dyad in *De defectu oraculorum* it is “the principle underlying all formlessness and disorder” (428f). Plutarch thus treats the Dyad as a single principle, but the terminology recalls that of *De animae procreatione*: the Indefinite Dyad is (1) ἄμορφον, and (2) ἄτακτον. (1) is the formlessness of Matter before the generation of the cosmos, while (2) is the acosmic disorderly Motion which causes ἀπειρία in the Dyad. In connection with this passage, Dillon argued that the Dyad “manifests itself at every level of Plutarch’s universe, as disorderly, irrational soul, and as matter, but it is plainly something more than either of these”.³⁸ In *De Iside*, Plutarch tells Clea that the material is neither inanimate nor undifferentiated nor is it inert and inactive (374e-f). This seems at odds with *De animae procreatione*, and can only be resolved if ‘material’ (ὕλη) is here taken to mean both that which becomes perceptible and that which provides motion to perceptible bodies; a single principle composed of two kinds, Matter and Motion. The inextricable interaction of these two kinds continues in the sublunary sphere. Motion is an opinionative and imaginative faculty sensitive to the perceptible precisely because it was in constant contact with Matter in the acosmos; Matter was in motion and dispersion while Motion was divisible and erratic because of its contact with Matter (*An. proc.* 1023d, 1024a). Before the intervention of the demiurge, the perceptible was amorphous and indefinite (ἄμορφον καὶ ἀόριστον) and the faculty stationed about it had neither articulate opinions nor orderly motions (*An. proc.* 1024b). Motion was actively *disturbing corporeality* in this state.

We must then briefly return to the three kinds. In the *Timaeus*, the really existent being (τὸ ὄν) is the Paradigm, that “wherefrom” the Becoming is copied (*Ti.* 50b) and the object of Reason (28a) in the soul. This principle is masculine, the Father of creation, indivisible (35a) and ungenerated (52a). Space (χώρα) is the Receptacle (ὑποδοχή), the nurse and mother of all Becoming (*Ti.* 49a, 50d) and the place “wherein” it becomes (50b). This feminine principle is invisible, unshaped, indestructible (51a, 52b) and without any quality proper to itself, but rather moved by others (50b). The third kind, γένεσιν, is an irrational principle (ἄλογος, *Ti.* 28a), described as a motion in time (28a) and opinion (38a). Plutarch’s reading of the relation between these three kinds is set out at *De animae procreatione* 1024c: χώρα is Matter (ὕλη), which Plato sometimes calls the abode (ἔδρα) or the Receptacle (ὑποδοχή), τὸ ὄν is the intelligible (τὸ νοητός) and γένεσιν is the being involved in changes and motions (κίνησεις). Plutarch thus seems to understand γένεσιν as an acosmic disorderly motion which is ordered by the demiurge,

³⁸ Dillon (2014) 63.

and which becomes the principle responsible for change – and ultimately evil – in the sublunary sphere.

In the *Timaeus*, as in the *Sophist*, Plato sets τὸ μὴ ὄν in opposition to τὸ ὄν – the latter is always uniformly existent and has no becoming, while the former is always becoming and is never really existent (*Ti.* 28a). The really existent is apprehensible by thought with the aid of reason, but that which is never really existent (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν) is an object of opinion with the aid of irrational sensation.³⁹ Plutarch questions the origin of the motions of the soul that lets it apprehend the perceptible and form opinions of it (*An. proc.* 1023f). The answer is that this faculty is a result of the motivity of Soul-in-Itself (1024a). Plutarch thus understands the Becoming to be Motion (*An. proc.* 1024c, cf. 1025f), the potentiality of change when it acts on Matter and the source of opinion when it apprehends the perceptibles.

Neither Motion nor Matter is Difference, just as Sameness is not Rest; Sameness is derived from the One and Difference from the Dyad (1024d, cf. 1015d).⁴⁰ Plutarch describes the Dyad as the indeterminate beginning of Difference, a “doubling” which shifts from unity to plurality, though the meaning of this passage at *De garr.* 507a is somewhat obscure. One might reasonably suspect that the Dyad is neither Matter nor Motion, but the acosmic interactivity of these two interwoven kinds which thus produces Difference. Carone suggested that natural disorder is the incidental result of “random corporeal motions”; her phrasing captures the inextricable relationship of Matter and Motion quite well.⁴¹ For Wood, body is not in itself evil but rather morally passive. The body cannot experience sensation without soul and distracting and destabilising sensation is the cause of bodily disorder.⁴² Disorder is therefore *psychic* in cause and *somatic* in expression.

³⁹ The Receptacle is introduced much later at *Timaeus* 48e as a third kind, as Plutarch notes (*An. proc.* 1023b), although he glosses the discussion of corporeality that starts at *Timaeus* 31b. In light of his comments at *De animae procreatione* 1016e-1017a this is likely due to a different understanding of the Receptacle and the Matter in it, which would lead Plutarch to regard the earlier discussion of the blending of the elements at *Timaeus* 31b as concerning the generation of the body of the universe and the later discussion from *Timaeus* 48e as concerning the acosmic bodily element that was available for ordering by the demiurge.

⁴⁰ This is at odds with the statement at *De Iside* 37of that the opposing principles are Sameness and Difference, although a reference to the *Laws* immediately following seems to negate this statement to an extent by including a “certain third nature”. Speusippus considered the Dyad the origin of differentiation; Dillon (1996) 12. Wood argued that Difference manifests in Becoming as the possibility for generated being, while Being is the manifestation of particular reflections of the Paradigm; Wood (2009) 367.

⁴¹ Carone (1994) 295.

⁴² Wood (2009) 361-362.

Difference institutes change, and from this change deviation from the Forms is engendered in particulars.

According to Opsomer, the irrational part of the (human) soul is the acosmic soul devoid of Reason.⁴³ I would suggest instead that the irrational part is the acosmic Indefinite Dyad composed of the material and motive kinds. Both are *essentially* unreasoning, but only one part of it, Motion (or acosmic Soul-in-Itself), is actively disorderly and irrational.⁴⁴ Disobedience and disorder in the human soul is the result of the differentiation of this lower part, which suggests that Difference arises in the divisibility and dividedness of Motion and Matter.⁴⁵ In the body, then, Difference is the principle that is responsible for deficiency, disorder and imperfection. In the World Soul, the irrational motive cause is subdued and ordered by the Intellect, but it makes itself known in the physical world.⁴⁶ Evil as such, and not simply disorder, exists only relative to humans (Pl. *Leg.* 900e, 903d-904c). Since in humans the soul is necessarily embodied, the appetitive part is incorporated in the body, with which it is closely associated even in its acosmic state.⁴⁷ The dyadic part of the soul gains influence in mortal bodies because it is present in much larger share than Reason, and that because it is divisible and infinite (cf. *An. proc.* 1015d, 1025d, 1026d).

Typhonic Disorder in De Iside

Accepting the duality of the unreasoning part(s) of the soul has serious implications for Plutarch's views on women's capacity to attain virtue. In *De animae procreatione* Intellect and Matter are gendered in the traditional way: Intellect is a masculine principle while Matter is feminine. Motion, on the other hand, is not gendered at all. It is only in *De Iside* that the anthropomorphised principle of disorder takes on a gender, and there it is in the form of Typhon, a male principle, as Dillon too has noted. Dillon identified Typhon with a sort of material principle on

⁴³ J. Opsomer (2006) 154.

⁴⁴ Cf. *Virt. mor.* 442b; the lower part of the soul is not wholly irrational, only the perceptive and nutritive part, i.e. the appetites.

⁴⁵ Wood noted that Difference operates at various levels in the cosmos. In one sense it is simply the faculty which distinguishes particulars from one another, while in particulars it is the cause of variability; Wood (2009) 375.

⁴⁶ Chlup (2000) 149.

⁴⁷ *An. proc.* 1026e; Plutarch implies that the affective part of the (human) soul derives from Soul-in-Itself.

the basis that Matter is traditionally the origin of evil,⁴⁸ but the materiality of Typhon is distinct from that of Isis, who is explicitly a feminine principle:

Isis is, in fact, the female principle of Nature (τὸ τῆς φύσεως θήλυ), and is receptive of every form of generation, in accord with which she is called by Plato the gentle nurse and the all-receptive (τιθήνη καὶ πανδεχής) ... since, because of the force of Reason, she turns herself to this thing or that and is receptive of all manner of shapes and forms. She has an innate love for the first and most dominant of all things, which is identical with the good, and this she yearns for and pursues; but the portion which comes from evil she tries to avoid and to reject, for she serves them both as a place and means of growth (ἀμφοῖν μὲν οὖσα χάρα καὶ ὕλη), but inclines always towards the better and offers to it opportunity to create from her and to impregnate her with effluxes and likenesses in which she rejoices and is glad that she is made pregnant and teeming with these creations. For creation is the image of being in matter, and the thing created is a picture of reality. (*De Is. et Os.* 372e)

The use of χάρα and ὕλη here identifies Isis with Matter and Receptacle, as does her reconstruction of Osiris' lost penis (*De Is. et Os.* 373a, 359a). She is intermediate between two further principles, represented by Osiris and Typhon. These two male divinities then represent the opposing souls of the *Laws* (*De Is. et Os.* 370f-371a, cf. 369b-d, *An. proc.* 1026b). Yet more recently, Dillon has argued that Isis represents the World Soul and Typhon represents Matter and the Receptacle as a principle of disorder.⁴⁹ I agree with Dillon that the principle of disorder is a “positively disruptive force”, but equating Typhon with the corporeal principle rests on some questionable assumptions, not least of which is that Matter must somehow be the principle of evil, since that is how it traditionally goes.

Indeed, Plutarch himself says his account in *De animae procreatione* will be “unusual and paradoxical” (*An. proc.* 1014a, cf. 1012b).⁵⁰ I can find only one sure reference to the materiality of Typhon, and that passage links him also to the irrational soul: “Typhon is that part of the soul which is impressionable, impulsive, irrational and truculent, and of the bodily part the destructible, diseased and disorderly” (*De Is. et Os.* 371b). Rather than confirming the role of Matter as the origin

⁴⁸ Dillon (1985) 118. See for example Iamblichus *De anima* 23 (Dillon & Finamore). Philo considers the Dyad to be the origin of evil (*Quaest. in Ge* 2.12).

⁴⁹ Dillon (2014) 64-65.

⁵⁰ Plutarch explicitly refutes both the theories of Xenocrates and Crantor; the latter (according to Plutarch's testimony) held that the mixture of divisible and indivisible being was the generation of number, which he called the Indefinite Dyad, though he denied that this mixture is soul since it lacks motivity (*An. proc.* 1012e). Instead, Plutarch argues that soul is not number, it is “motion perpetually self-moved and motion's source and principle” (1013c).

of evil, this passage makes a distinction between Matter-as-such (Isis) and the disorder that infects Matter. I can see no other solution for this dilemma than to connect Typhon to the disorderly motive cause of *De animae procreatione*, with the caveat that the two texts have very different approaches and aims.⁵¹ *De Iside* is addressed to the priestess Clea and given that dramatic milieu it would not be far-fetched to expect some focus on female virtue such as we do find when Isis is described near the start of the treatise as a goddess of wisdom (351e-f).

And indeed, there are references that link the disorder of Typhon to the acosmic and unproductive Motion of *De animae procreatione*. Plutarch writes that to Typhon “there attaches nothing bright or of a conserving nature, no order nor generation nor movement possessed of moderation or reason, but everything the reverse” (*De Is. et Os.* 372a). Like the disorderly Motion of *De animae procreatione*, Typhon is ἡ τῆς ἀτάκτου καὶ ἀορίστου δυνάμεως ἀρχή - “the principle of disorderly and unlimited power” (372a). That Typhon must be the maleficent soul opposed to the *logos* of Osiris is confirmed by the reference to Zoroaster; in *De animae procreatione* the opposing powers Oromasdes and Areimanus are Intellect and Necessity (1026b), while in *De Iside* the same two powers are linked to Osiris and Typhon (369e-f).⁵² In both accounts the former is a god and the latter a daemon, confirming the supremacy of the rational male principle. More importantly, Isis too is deified on account of her virtue along with Osiris (*De Is. et Os.* 361e). As also at *Laws* 906a-b, the struggle for order is framed as a cosmic battle, here between Osiris and Typhon with Isis as the mediating principle. Typhon remains a daemon, while Isis’ apotheosis endorses the possibility of female virtue if psychic disorder is subdued.

⁵¹ Petrucci argues for the fundamental Platonic nature of the text, which is given priority over Egyptian theology – the latter is a medium through which Platonic philosophy can be understood; F.M. Petrucci (2016), 227ff.

⁵² Petrucci quite accurately captures the difficulty of the passage at *De Iside* 371a when he notes that Osiris and Typhon represent complex entities that could be identified with several cosmic principles in the *Timaeus* and *De animae procreatione*. Neither are therefore individual entities but rather comprehensive instantiations of Platonic cosmological functions, Osiris as positive and Typhon as negative; F.M. Petrucci (2015) 340-342. What Petrucci doesn’t comment on is the ontological status of these entities as they occupy different cosmological roles, though such a hierarchical division of ontological status is a feature of Platonic philosophy and does much to solve the difficulties of this passage. His assertion that the world “is *somehow* generated by Osiris and Typhon” (sic) is misleading, however, since Typhon has no generative qualities of his own; he is mere Necessity.

Conclusion

In *De animae procreatione*, Plutarch distinguishes between three kinds at the level of first principles, a division that is reflected and anthropomorphised in *De Iside*. It is unlikely that the Indefinite Dyad is a principle that is higher on the ontological scale than Matter and Motion, instead of an encompassing principle of disorder represented by Isis and Typhon. I am therefore inclined to say that Plutarch's Dyad is a principle composed of the material and motive kinds. Plutarch's motivation for the separation of Matter and Motion appears to be connected to his belief that women are fully capable of moral and philosophical virtue. Thus it is necessary to separate the feminine principle from misconceptions that attribute to it the cause of evil.

In *De Iside*, Isis is therefore a positive force, while the cause of evil is a male power. However, though male, Typhon is emasculated; he doesn't father any offspring with Nephthys but she has a child by Osiris, thus the problem must lie with him (366c) and when he is defeated by Horus he is quite literally unmanned (373c). There could be several explanations for the maleness of the disorderly principle in *De Iside*, none of which require identification with Matter or Receptacle. Perhaps it is simply a result of Plutarch's source material, in which the worse element of nature is the male daemon Typhon. It is also possible that the agender of the motive principle in *De animae procreatione* and the broken masculinity of Typhon in *De Iside* suggest a disfiguration of gender in the absence of masculine Reason. The further examination of this problem is beyond the scope of this paper. What is clear is that Plutarch doesn't consider the feminine/Matter the origin of evil, only susceptible to it due to its interaction with disorderly motion in the acosmos.

REFERENCES

- Becchi, F. (2014) "Plutarch, Aristotle and the Peripatetics," in: M. Beck, ed. *A Companion to Plutarch*. Malden, MA: Blackwell, 73-87.
- Bonazzi, M. (2012) "Theoria and Praxis: On Plutarch's Platonism," in: T. Bénatouïl & M. Bonazzi, eds. *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. Leiden: Brill, 139-162.
- Chlup, R. (2000) "Plutarch's Dualism and the Delphic Cult," *Phronesis* 45(2), 138-158.
- Carone, G.R. (1994) "Teleology and Evil in *Laws* 10," *The Review of Metaphysics* 48(2), 275-298.
- Demulder, B. (2017) "The Old Man and the Soul. Plato's *Laws* 10 in Plutarch's *De animae procreatione*," in: M. Sanz Morales, R. González Delgado, M. Librán Moreno, & J. Ureña Bracero, eds. *La (inter)textualidad en Plutarco*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 141-152.

- Dillon, J.M. (1985) "Female Principles in Platonism," *Ítaca: Quaderns Catalans de Cultura Clàssica* 1, 107-123.
- Dillon, J.M. (1996) *The Middle Platonists, 80 B.C. – A.D. 220* (2nd edition). London: Duckworth.
- Dillon, J.M. (2002) "Plutarch and God: Theodicy and Cosmogony in the Thought of Plutarch," in: D. Frede & A. Laks, eds. *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*. Leiden: Brill, 223-238.
- Dillon, J.M. (2003) *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 B.C.)*. Oxford: Clarendon Press.
- Dillon, J.M. (2007) "Monist and Dualist Tendencies in Platonism before Plotinus," *Scholia* 1(1), 38-49 (repr. in: Dillon, J.M. (2019) *The Roots of Platonism*. Cambridge University Press, 24-34).
- Dillon, J.M. (2014) "Plutarch and Platonism," in: M. Beck, ed. *A Companion to Plutarch*. Malden, MA: Blackwell, 61-72.
- Ferrari, F. (1996) "La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco," *Museum Helveticum* 53(1), 44-55.
- Finamore, J.F. & Dillon, J.M. (2002) *Iamblichus, De anima. Text, Translation and Commentary*. Leiden: Brill.
- Gilabert Barberà, P. (2007) "Love in Plutarch: The Necessary Platonic Correction of Plato," in: J.M. Nieto Ibáñez & R. López López, eds. *El amor en Plutarco*. León: Universidad de León, 123-132.
- Laks, A. & Most, G. W. (2016) *Early Greek Philosophy, Volume IV: Western Greek Thinkers, Part 1*. LCL 527. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nieto Ibáñez, J.M. & López López, R. (eds). (2007) *El amor en Plutarco. Actas del IX Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, León, 28-30 September 2006*. León: Universidad de León.
- Nikolaidis, A.G. (1997) "Plutarch on Women and Marriage," *WS* 110, 27-88.
- Opsomer, J. (2004) "Plutarch's *De animae procreatione*: Manipulation or search for consistency?" *BICS Suppl.* 83, 137-162.
- Opsomer, Jan (2005) "Plutarch's Platonism Revisited," in: *L'eredità Platonica: Studi sul Platonismo da Arcesilao a Proclo*, edited by M. Bonazzi and V. Celluprica, 163-200. Naples: Bibliopolis.
- Opsomer, J. (2006) "Eros and Knowledge in Plutarch's *Amatorius*," in: J.M. Nieto Ibáñez & R. López López, eds. *El amor en Plutarco*. León: Universidad de León, 149-169.
- Opsomer, J. (2007) "Plutarch on the One and the Dyad," *BICS* 50 Suppl. 94/2, 379-395.
- Petrucci, F.M. (2015) "Plutarch's Theory of Cosmological Powers in the *De Iside et Osiride*," *Apeiron* 49(3), 329-367.
- Petrucci, F.M. (2016) "Argumentative Strategies in the 'Platonic Section' of Plutarch's *De Iside et Osiride* (chapters 45-64)," *Mnemosyne* 69, 226-248.
- Phillips, J. (2002) "Plato's Psychogonia in Later Platonism," *CQ* 52(1), 231-247.
- Rist, J.M. (1962) "The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus," *CQ* 12(1), 99-107.
- Rohr, R.D. (1981) "Disorderly Motion in Plato's 'Statesman'," *Phoenix* 35(3), 199-215.

- Sallis, J. (1999) *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*. Indiana: Indiana University Press.
- Stadter, P.A. (1999) "Philosophos kai philandros: Plutarch's View of Women in the 'Moralia' and the 'Lives'," in: S.B. Pomeroy, ed. *Plutarch's 'Advice to the Bride and Groom' and 'A Consolation to His Wife': English translations, commentary, interpretive essays, and bibliography*. Oxford: Oxford University Press, 173-182.
- Valverde Sánchez, M. (2003) "Amor y matrimonio en el Erótico de Plutarco", in: J.M. Nieto Ibáñez, ed., *Lógos Hellenikós. Homenaje al Profesor Gaspar Morocho Gayo, vol. I*. León: Universidad de León, 441-454.
- Vlastos, G. (1939) "The Disorderly Motion in the 'Timaios'," *CQ* 33(2), 71-83.
- Wood, J. (2009) "Is There an Archê Kakou in Plato?" *The Review of Metaphysics* 63(2), 349-384.

THE ANTHROPOLOGICAL MODEL (καλὸς κἀγαθός) IN THE PLATONIC DIALOGUE *CHARMIDES*

CHRISTOS TEREZIS AND LYDIA PETRIDOU
University of Patras – Hellenic Open University
terezis@upatras.gr – petridou.lydia@ac.eap.gr

ABSTRACT. In this study we investigate the extract 154b8-156c9 from the introductory chapters of the Platonic dialogue *Charmides* so that to examine how the terms of Aesthetics are formed, which focuses on the selfhood and makes it the core of dialectics. Specifically, we structure our study in two chapters each of which includes two subchapters. In the first subchapter we focus on the soul, which in the Platonic text appears to be the criterion for moral perfectness. In the second subchapter, which systematizes the former, we show how Socrates contrives to do the transition from subjective judgments to logical propositions and the terms of the authentic Aesthetics. In the third subchapter, paying attention to the first communication between Socrates and Charmides, we discuss how the Athenian philosopher sets beauty within its true boundaries and activates the logical part of the soul. In the fourth subchapter, we follow the introduction in dialectics, which will lead anyone involved in truth. The main contribution of our study is that we show how in this dialogue Plato succeeds to go from vulgar hedonism to the beauty of the soul, which is a requirement for the inner transformation of selfhood.

KEYWORDS: *Charmides*, dialectics, soul, communication, temperance.

Introduction

The Platonic dialogue *Charmides*, which is included in the first Period of Plato's literary activity, is a text that works with the method of nested stories, for Socrates is presented as someone who describes in an unknown interlocutor the argumentation on *sophrosyne* (temperance) developed between him, Chairephon,

Critias and the young Charmides.¹ From a historical point of view, the debate is supposed to have taken place at the palaestra of Taureas after the Athenian philosopher's return to Athens from Potidea in 432 BC. As Socrates appears to be a special counsellor of young men, the topic of the discussion focuses on whether there are any young men who excel at wisdom and beauty, or even both. The purpose of the Platonic dialogue is to form a definition on the virtuous behavior or a moral ideal that would combine Theoretical with Practical Reason and would be approached as the understanding of the relationships that need to be developed between the political factors.

Socrates' description in the first two introductory chapters (153a.1-154b.7) has revealed some terms of the transition from dialogue to dialectics and has introduced the first judgments about how the intellectual and moral quality of the young men is evaluated. In this study, we will focus on the extract 154b.8-156c.9, where these are exemplified even more.² The main question is as follows: how is the transition from a superficial discussion to the elaborating dialectics accomplished and how do we proceed from hedonism, which appears in many ways, to intellectual procedures that aim at objective definitions on virtues? Or, else, how is the transition from historical description to systematicity accomplished, which reveals complex intellectual procedures regarding how authenticity is approached. In a second level, we will investigate how in the context of this early Platonic dialogue the question on the moral integrity is raised, which is also the core of the Athenian philosopher's dialectics, and how in this field the priority is given to the soul, without however ignoring the importance of the body? What is the role of this distinction in the prolific communication between two interlocutors, where the first one, as more experienced, undertakes the responsibility of being a counsellor for a second person, who is presented as possessing some capabilities with regard to the criteria of the main question on virtue raised by Socrates?

Our study is structured in two chapters, one for the third (154b.8-155b.8) and one two for the fourth chapter (155b.9-156c.9) of the Platonic dialogue under elaboration, each of which is divided into two subchapters. The title of the first chapter is "From the body to the soul: the formation terms of the Aesthetics of the 'person'" and is divided into the following two subchapters: a) "Soul as the leading

¹ This is actually the basic topic of the *Charmides*, where temperance is the virtue to be defined. For a comparison of this attempt with other Platonic dialogues, which also aim at defining temperance, cf. for instance Ch. H. Kahn (1988) 541-549. Cf. also, M. Vorwerk (2001) 29-47.

² For an elaboration of this extract, cf. for instance, L. Lambert (2010) 157-169. For a more analytical approach, cf. Th. M. Tuozzo (2011).

criterion of moral perfection”, where we focus on Socrates’ famous skepticism expressed in every new research and we approach first and foremost the realism of his thoughts and the emphasis given on the criteria of objectivity in every question that is raised. We also investigate how the rest of the men interpret Charmides’ beauty and we attempt to present some judgments on the aesthetic-sensual atmosphere that is formed by following the Socratic comments. On this basis, we place the libertine social way of functioning of the Athenian society before the qualitative antibody of Philosophy, from which both the critical reason and the necessary ethical terms of communication might arise. The key question here is how we can define the concept of “person” as a unique being, regardless of its external characteristics. This is a question that also brings out, as it opens the fields of the debate, the social stereotypes of an era, which however have nothing to do with what Socrates seeks through his dialectical attempts. The entire discussion is intended, mainly by him, to show whether Charmides fulfils the conditions for entering into a communication with Socrates, which aims to transform him internally. b) “The priority given by public opinion to the empirical approach of reality”, where we attempt to show how Socrates succeeds in moving from empirical and subjective observations to the domain of logical propositions, which as such can potentially lead to the construction of a knowledge system that aims at truth. Or else, we attempt to discover how the Athenian philosopher undertakes the responsibility to take the gathered crowd from hedonism to the actual aesthetics and from the part of the thymos to the part of the logos. This is a path that clearly gives value and prioritizes the soul over the body, in the perspective of the beginning of the dialectical method to be followed.

The second chapter of our study is entitled “The first dialectical communication between Socrates and Charmides” and includes the following two subchapters: a) “A literary reference as a cause for approaching through debate Charmides”, where we first of all approach in a grammatical and syntactic sense Socrates’ monologue in the light of his first contact with the Athenian young man. We then focus on this first communication between the two interlocutors and on how the dispassionate teacher is currently affected by the young man’s beauty. This allows us to follow how he subsequently returns to the spirit of logic, in order to begin researching Charmides’ inner world. Particularly interesting is here how through a literary text Socrates approaches the young man. This is a highly inventive and educational way of setting from the beginning the terms and conditions of the communication and the philosophical debate. In this part of our study, we also attempt to investigate how irrational criteria are incorporated into rational approaches as a tool of achieving the final goal. b) “The strategy in which a channel of communication opens”, where we examine how Charmides re-

sponds in his own special way to dialectics and leads Socrates to undertake the role of a counsellor and teacher, in the sense of a person who can make possible the transition from hedonism to spirituality, which clearly requires a critical discussion with the participation of everyone involved. This part reveals the beginning of the dialectical method, which, even though it is still at an early stage, serves as the starting point for the course towards truth.

From a systematical point of view, the first and the third subchapter mostly describe the atmosphere in which the persons who are involved in the dialogue communicate. On the other hand, the second and fourth subchapter attempt to show how the communicative atmosphere can be transformed into a dialectical with synthetic requirements, sufficient for composing mental and semantic structures.

Finally, at the end of each chapter there is a table of contents that shows the conceptual richness and the multiple meanings and semantic structures built by Plato according to the content of these concepts. These tables allow us to reveal the depth of the philosophical development of this Platonic dialogue, which constitutes a stage in Plato's research-reflective maturation.

1. From the body to the soul: the formation terms of the Aesthetics of the 'person'

A. Soul as the leading criterion of moral perfection

At the beginning of the third chapter,³ Socrates uses a metaphor to describe his incapability to express precise axiological judgments about the Athenian youth. Or, else, he admits that he is not capable of making objective comparisons and the relevant necessary exemplifications about the external beauty of the young men, by characterizing himself as a measure with no subdivisions for precise applications. The sentence “λευκή στάθμη εἶμι!” is a proverb, which comes from the building art and describes the lack of profession in a particular applied field. Expressions here are metaphorical so that to become more understandable and to form a pleasant psychological atmosphere. Accordingly to this analogical example of the white measure the whole phraseology aims for a short period –and this needs attention and, as long as it is necessary, so that the appropriate impressions and understanding to be formed– to keep the metaphorical sense, which either way is fascinating. This metaphorical sense could be detected in the following extract, which is obviously the source of the Socratic saying, which was widely used at that time: «Παροιμία λευκή στάθμη ἐπὶ τῶν ἄδηλα σημειούμενων κἂν τούτω μηδὲν συνιέναι. Ἡ γὰρ ἐν τοῖς λευκοῖς λίθοις στάθμη λευκή οὐδὲν δύναται δεικνύουσι διὰ τὸ μὴ παραλλάττειν [...] Κατ' ἔλλειψιν δὲ εἴρηται ἡ παροιμία. Διὸ καὶ ἀσαφὴς ἐγένετο.

³ Cf. *Charmides*, 154b.8-9.

Τὸ δὲ ὅλον ἐστὶ τοιοῦτον. Ἐν λευκῷ λίθῳ λευκὴ στάθμη». This somehow apophatism, even as a form of inability or failure regarding appropriateness, is more than obvious and reveals a sort of realism that has to do with the limits of the cognitive and communicative range of the narrator, either permanently or for a specific period. Modest skepticism is pervasive, a sign of that self-awareness which opposes to the arrogant selfishness.⁴ It is actually a realism that results in semantic self-controls and expressive self-adjustments, quite important for the development of the discussion. At the same time, it will work as a pedagogical example for the rest of the interlocutors.

In fact, Socrates, since he intends to declare that Charmides was to him also handsome when he was younger,⁵ elaborates a deductive syllogism, which most of the listeners or readers would accept as methodical or at least revealing his non-absoluteness as well as his extremely clear theoretical expectation for what is to come. As usual, he starts with a self-critical remark, according to which a human being is not capable of setting boundaries, limits and gradations in his judgements, that is, to structure them with the appropriate conceptual preciseness, which, if he had it, he would also be led to valid evaluations. So, he discusses the question on the criteria of objectivity and, by extension, of the truth, which appear difficult to be defined by both him and possibly any other man. Thus, it is explained that, while all young men seem to be handsome, he does not have the axiological requirements to distinguish the truly superior. The adverb “ἀτέχνως” here proves to a point his position and places it, under the terms and conditions already developed between the interlocutors, among the inaccurate requirements for this specific axiological attempt. Thinking inductively, Socrates con-

⁴ On the self-knowledge in the *Charmides*, cf. R. McKim (1985) 59-77. On the relation of this self-knowledge found in the *Charmides* with the contemporary reality, cf. P. Stern (1999) 399-412.

⁵ Cf. Ger. Santas (1997) 131, who says on the persons with whom Socrates communicates that Lysis and Charmides were two handsome and well-known young men in Athens and only Alcibiades could compete them in beauty, intelligence and aristocratic origin. Critias, who was also an aristocrat, was Charmides' mentor and Plato's uncle, a poet and a politician. We have to mention here that Plato does not hesitate at all to evaluate even a relevant of his, regarding both the reasoning-conceptual tools that he uses and his political decisions-actions that follow. Besides, critical reason is more than obvious in his dialectical argumentation, without any discrimination or fear in relation to the meanings that would arise. However, it is indirectly expressed, which proves his quality. Therefore, Plato's reason becomes the regulatory example of morality and appropriate attitude, which may be combined with the values and directions of the Enlightenment, which obviously is opposite with regard to the dogmatism of the ideologies and the purpose of the individual and collective interests.

cludes that under these data it would be impossible not to consider Charmides handsome as well, obviously for he has in mind that this is commonly accepted and it is not just a strictly personal, different from that of the others, capability of his to evaluate.⁶ So, he contends that he just follows the common opinion for approaching reality; therefore, he does not appear as someone superior to them. Since the Athenian philosopher draws the conclusion that Charmides should be naturally handsome, he adds basically physiognomic comments on that anyone interested could observe them and could confirm his conclusion. That is to say, he recalls that anyone who knew Charmides for a long time, regardless of their age, they truly admired him and felt attracted to him as he were a statue, which, note, presents a stable form integrity, at the same time as it represents a notable artistic talent with clear aesthetic extensions. Furthermore, some men had fallen in love with him, without any further explanation of the quality of this feeling, for instance, if it was of vulgar or aesthetic nature.⁷ So, the criteria that are clearly set in the dialogues *Alcibiades I* and *Phaedrus* are not found here, at least for the time being.

The deductive with a number of clarifications conclusion of the philosopher with the support of the foundations developed in its microcosm becomes unassailable, since it is also confirmed by proved events as well as relevant repeated experiences. The verbs, expressions and adjectives that assist in an artistic sense Socrates' empiric conclusion («ἐρᾶν», «ἐρασταί», «ἐκπεπληγμένοι», «τεθορυβημένοι», «εἶποντο», «ὥσπερ ἄγαλμα ἐθεῶντο»),⁸ confirm even further the conclusion. This is accomplished provided that they project various emotional states and a constant mobility or even ecstasy, intentional projections that seem to have been formed as soon as Charmides became the object of either a thorough or superficial evaluative observation of his fellow-citizens. Any psychological or emotional condition is framed by a number of various exemplifications in narration, at the same time as all those mentioned before have a common subject, so according to formal logic one could also investigate how unity can be evaluated in many ways. After all, they show how the observers loose internal control and rational order, which depended on everyone's resilience over that excellent view which they experienced and which challenged them, with the erotic phantasies being more than obvious here.

Gr. Vlastos, in the section entitled "Ἔρως καλός: its hazards for the boy" referring to some extracts from *Symposium* (183c.5-d.2) and *Phaedrus* (255a.4-6), contends the following: "However glamorized in the fashionable νόμος, the boy's role

⁶ Cf. *Charmides*, 154b.9-c.2.

⁷ Cf. *Charmides*, 154c.4-6.

⁸ Cf. *Charmides*, 154c.2-c.8.

remains risqué; he is placed in an ambiguous and vulnerable position. Still in his teens, emotionally immature, his character barely formed without seasoned judgment of men and the world, suddenly, if he happens to be *καλός*, he finds himself in possession of an asset in short supply and high demand, for access to which an older man will grovel at his feet, prepared to offer great prizes in return for 'favors'. Would he not be under the strongest of temptations to barter his new-found treasure in ways which would corrupt him?... On the scarcity of the *καλοί* within their age group we get some sense in the opening of Plato's *Charmides*: droves of youngsters in the palaestra and one *καλός*, all eyes on him 'gazing on him as on a statue' (154c)». ⁹ These critical –as well as metaphorical– comments refer to a social status quo particularly libertine –in fact, tending to vulgarization– and not co-operative with the purpose of a systematic and legally binding utilization of the Practical Reason. Therefore, what is further confirmed is that Socrates has to reach Philosophy as an antibody over the uncontrolled hedonistic arrhythmias appeared here. At least, he has to find a balance, possibly for reasons of a temporary moderation in direction. The dialectical opposition between the attitudes-evaluations chosen arises all along unreconciled, but it is up to the Athenian philosopher's intelligence to overcome it, a perspective that will have new results after the general spirit will change unexpectedly with the reference to the soul. This subject matter is quite challenging for moral topics, so it requires a particularly intensive strategy. In this way, the discussion will enter a new status quo with reconstructions and self-adjustments.

However, realism should be also preserved, so as to exclude any extremities. It is not logical to push within the unknown cores of the human interiority, one of which is the truly multi-potential eroticism. For some clarifications on these, one could read Yv. Brès, who occasioned by an expression of Alcibiades in *Symposium*, contends the following: «Le mot qu'emploie ici Alcibiade, "ἄγαλμα", semble bien désigner, dans l'oeuvre de Platon, et dans la langue grecque classique en général, beaucoup plus que le simple objet matériel qu'est une figurine ou une statue: il comporte une nuance d'admiration, de fascination et ce sont souvent des mots comme "fétiche" ou "objet magique" qui seraient la traduction correcte... Notre attention a été attirée sur la valeur toute particulière de ce mot par le Dr. Lacan. De fait, dans un bon nombre de textes de Platon, le sens de "fascination magique" paraît incontestable: *Charmide*, 154c; *Phèdre*, 251a, 252de; *Lois*, XI, 930e-931a». ¹⁰ It is to be mentioned here that according to the typical expressive statement, there

⁹ Cf. Gr. Vlastos (1991) 246.

¹⁰ Cf. Yv. Brès (1973) 249.

is no religious representation by Plato and the style follows the rules of narration.¹¹ Yet, the context does not exclude that such a representation is implied.

A brief dialogical episode follows which will come to an end with the calling of Charmides, through a quite artistic planning, to take part. Chairephon starts this episode by addressing to Socrates. Quite impressive is the multitude of three adjectives used by Chairephon («εὐπρόσωπος», «ἀπρόσωπος», «πάγκαλος»),¹² to praise Charmides' beauty with expressions plain but full of predicates. The certainty is more than obvious, and indicates that he had personally experienced the young man's qualities. On the other hand, Socrates' laconic expression with the adverb «ὑπερφυῶς»¹³ –which, in the sense of a clarification to the «εὐπρόσωπος», proves even further the view expressed by Charmides– is quite interesting for expanding the predicates. It reveals more meanings. Furthermore, the number of adjectives possibly reveals Chairephon's spontaneity, his tense attempt to persuade his interlocutor and possibly his inexperience on how a consistent argument is formed, as transcending –in the sense of meta-analytical and synthetic reduction– the immediate empirical phenomena. Regardless of these deficits, if

¹¹ The extracts quoted by Yv. Brès, describe the following: a) *Phaedrus*, 251a: «ὁ δὲ ἀρτιτελής, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμιμημένον ἢ τινα σώματος ιδέα, πρῶτον μὲν ἔφριξε καὶ τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων, εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται, καὶ εἰ μὴ ἐδεδίει τὴν τῆς σφόδρα μανίας δόξαν, θύοι ἂν ὡς ἀγάλματι καὶ θεῷ τοῖς παιδικοῖς». *Faidrus*, 252d-e: «καὶ οὕτω καθ' ἕκαστον θεόν, οὗ ἕκαστος ἦν χορευτής, ἐκείνιον τιμῶν τε καὶ μιμούμενος εἰς τὸ δυνατόν ζῆ, ἕως ἂν ἦ ἀδιάφθορος καὶ τὴν τῆδε πρῶτην γένεσιν βιοτεύῃ, καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ πρὸς τε τοὺς ἐρωμένους καὶ τοὺς ἄλλους ὀμιλεῖ τε καὶ προσφέρεται. τὸν τε οὖν Ἐρωτᾶ τῶν καλῶν πρὸς τρόπου ἐκλέγεται ἕκαστος, καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκείνον ὄντα ἑαυτῷ ὅσον ἀγάλμα τεκταίνεται τε καὶ κατακοσμεῖ, ὡς τιμήσων τε καὶ ὀργιάσων. οἱ μὲν δὴ οὖν Διὸς δῖόν τινα εἶναι ζητοῦσι τὴν ψυχὴν τὸν ὑφ' αὐτῶν ἐρώμενον· σκοποῦσιν οὖν εἰ φιλόσοφος τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν, καὶ ὅταν αὐτὸν εὐρόντες ἐρασθῶσι, πᾶν ποιοῦσιν ὅπως τοιοῦτος ἔσται». *Leges*, IX, 930a-931a: «Γονέων δὲ ἀμελεῖν οὐτε θεὸς οὐτε ἄνθρωπος νοῦν ἔχων σύμβουλος ποτε γένοιτ' ἂν οὐδεὶς οὐδενί· φρονῆσαι δὲ χρὴ περὶ θεῶν θεραπείας τοιόνδε προοίμιον ἂν γενόμενον εἰς τὰς τῶν γεννησάντων τιμὰς τε καὶ ἀτιμίας ὀρθῶς συντεταγμένον· Νόμοι περὶ θεοῦ ἀρχαῖοι κείνται πᾶσιν διχῆ. τοὺς μὲν γὰρ τῶν θεῶν ὀρώντες σαφῶς τιμῶμεν, τῶν δ' εἰκόνας ἀγάλματα ἰδρυσάμενοι, οὓς ἡμῖν ἀγάλλουσι καίπερ ἀψύχους ὄντας, ἐκείνους ἡγοῦμεθα τοὺς ἐμψύχους θεοὺς πολλὴν διὰ ταῦτ' εὐνοίαν καὶ χάριν ἔχειν. Πατὴρ οὖν ὅτῳ καὶ μήτηρ ἢ τούτων πατέρες ἢ μητέρες ἐν οἰκίᾳ κείνται κειμήλιοι ἀπειρηκότες γήρα, μηδεὶς διανοηθῆτω ποτὲ ἀγάλμα αὐτῷ, τοιοῦτον ἐφέστιον ἴδρυμα ἐν οἰκίᾳ ἔχων, μᾶλλον κύριον ἔσεσθαι, ἂν δὴ κατὰ τρόπον γε ὀρθῶς αὐτὸν θεραπεύῃ ὁ κεκτημένος». These extracts have different origins, which refer to those particular cases in which Plato was interested, which however cause common aesthetic experiences and relevant behaviors.

¹² Cf. *Charmides*, 154d.1-5.

¹³ Cf. *Charmides*, 154d.3.

we remain in impressions caused by the phenomena, the sequence of the predicates as him being a judge seem obviously successful. At this point a thorough teacher-philosopher takes the responsibility of the discussion and leads it skillfully according to his own way (“ἐαυτῷ δοκοῦν”).

Since totally everyone agrees with Chairephon, Socrates describes a quality, which, if it truly exists, proves the acceptable as complete beauty of Charmides and justifies even more the relevant axiological comments. That is why the adjective “ἄμαχον”¹⁴ is used, as well as the verb “τυγχάνει”¹⁵ (here in the sense of “accomplish” after a personal course), which show how difficult is to find –or how necessary is to wait until to find– this quality in a human being and especially a young man. Both this expressive modes aim at founding what has been already stated, by adding a firm quality. We could generally contend that the methodology for the strategies to be followed in a particular case, need to be articulated in such a way so as to perform crucial reconstructions, which will prove that anything which takes place is something natural. The holistic model becomes intensive, and reveals the intention not to be inflexibly included in abstractive general comments. Yv. Brès, referring to Plato's medical knowledge, which will be discussed next, says about this preparation presented in the text: «Platon commence bien par voir dans la médecine une technique comme les autres, mais elle devant très vite, à ses yeux, une façon d'appréhender l'homme concret dans sa totalité. A lire, par exemple, certains textes de *Charmide*, on voit se profiler un point de vue que les modernes appelleront “psychosomatique” et même se faire jour l'idée d'une médecine qui s'identifierait à la philosophie ou à la connaissance de l'homme en général».¹⁶ In the extract mentioned before, the Platonic holism is quite explicit, since it is explained how the founder of the Academy connects philosophical reflection with scientific knowledge, which is obviously considered to be multi-dynamic in its investigations, or else, a great spiritual achievement.

Critias, as a relative of Charmides, seems surprised and takes the floor to get to know the qualities of his. The spirit of the debate is now completely different, since it focuses on details that the interlocutors did not have in mind, with the exception of Socrates, who had spoken of philosophy as one of the most important spiritual and social goals, as contributing to a collective open perspective. However when the man to become a tyrant gets to know that they are speaking about the beauty of the soul, he immediately mentions, in our judgment unreasonably due to the seriousness of the evaluative positions mentioned here, that Charmides possesses it, by using two successive adjectives (“καλὸς καὶ ἀγαθός”),

¹⁴ Cf. *Charmides*, 154d.7.

¹⁵ Cf. *Charmides*, 154d.8.

¹⁶ Cf. Yv. Brès (1973) 287-288.

which describe intensively the anthropological and political status of that era.¹⁷ Socrates, which obviously is capable of detecting his interlocutor's tendency to confirm the information, attempts in the first place and before any response, to show that he agrees with him by praising his family, which originates from Solon, a great personality for the historical improvement of Athens in a number of fields, apart from the political and legislative one.¹⁸ The reference to the greatest legislator defines the criteria that clearly are independent from any emotional or related with blood relationships limitations, they are quite objective.

Since Critias does not put his own word under a critique or thorough examination, it is necessary to be placed in the order of the objective and structured by sober interventions syllogisms, even by using an argument that generally is quite consistent, for the reference contributes to a point to a human's quality and is not a mechanistic way of reproducing or automatically repeating. Heredity is acceptable but an intense typical passing of the personal features from a generation to another during time is not explainable. Any judgments about the content and the estimations arisen from them are set under examination with regard to the results to be followed. Therefore, combining all those discussed before some questions arise on how we could define the social or historical person, given its natural origin. In an open perspective, human being, under the criteria of Enlightenment, has to be defined by individuality, uniqueness, unpredictability and unconventionality against standardization, so any conscious change of the typical course of the family or social standards is placed within the normality, democratic responsibility, purpose and desire. Otherwise, collective schemata with a time and culture distance arise not only from the rise of the Ancient Greek Enlightenment but also the liberal democratic political and state formations. However, the tradition of the glory of a family tree definitely sets the principles and the directions to be followed by the descendants. Socrates pays great attention on how he will deal with these, since their content is usually deconstructed by humans, for reasons of emotional or extremely conservative prejudices because of selfishness, especially when an evaluation of the values arises, which mostly as to their family genus, become obsessive.

In a greatly unexpected way, the Athenian philosopher makes a remarkable comment, which opens the way for a quite overturning argument at the same time as he requires an active presence of Charmides. An extreme reflection is suggested, which challenges, through the intense interaction of the words, interlocutors to make a critical reading of their selfhood. So, Socrates raises the question on why interlocutors observed first and foremost the young man's appear-

¹⁷ Cf. *Charmides*, 154e.4.

¹⁸ Cf. *Charmides*, 154a.1-3.

ance, by remaining in his superficial qualities and forming analogous univocal axiological judgements.¹⁹ And unless Socrates expressed some thoughts about the soul, due to the circumstances, the discussion would be limited exclusively to the physical appearance and the impressions caused by it, so hedonistic extremity or vulgarization would inevitably arise, and in fact immediately afterwards, so the spirit of Enlightenment would be annulled. One could argue that here Socrates' dialectical method appears, at least to an introductory point, who actually wonders, in a clearly flexible critically way, on why there was no suggestion to investigate first, or at least at the same time, Charmides' psychical depth in comparison to his physical beauty, obviously under the perspective of the axiological priority established.

We should parenthetically explain that there is no distinction here between being and appearance, for the external beauty is not presented as opposite or contradictory against those things which are formed in the internal world. The two conditions which are found in one hypostasis are clearly placed within the axiological horizon of Athens. Sociologically speaking, this is quite important, since it reflects how human being is evaluated as a multi-power person within a specific collective –and cultural– context. In addition, Socrates, who moves in this spirit, believes that this young man, at that age, would have a positive tendency for making discussions and in this perspective he introduces, once again according to his common strategy, the spirit of Enlightenment that was during the fifth century dominating in Athens and which he had placed in the highest position, by teaching in his daily socializing mostly the young men. So, in the philosopher's suggestion to invite Charmides in their gathering, Critias stresses the capabilities of the young man in philosophy and poetry, by using two adjectives that strengthen the general characterization («φιλόσοφος», «πάνυ ποιητικός»²⁰). In fact, the first adjective is explicitly stated, while the second is presented as resulting from the judgment of many evaluators including Charmides. Yet, we are not able to contend that Critias uses the term “philosopher” in the same meaning as Socrates does, which clearly gives priority to the rational criteria that stress the intention to overturn the conventional conditions²¹. However, with the expression that he uses, this protagonist shows that he follows Socrates' initial question.

¹⁹ Cf. *Charmides*, 155e.5-7.

²⁰ Cf. *Charmides*, 154e.8-155a.1.

²¹ On how Socrates adds rational criteria in the *Charmides*, cf. W. Th. Schmid (1998), who also attempts an analysis of the traditional skepticism in relation with the question of self-knowledge and how this synthesis is connected with the knowledge of the Good and Metaphysics.

The Athenian philosopher then reminds once again Critias that his intention is not to elaborate negative evaluations about his family. On the contrary, he refers in its quality in really good words, since it originates from the glorious Solon; in this way he forms the context of a psychological euphoria for a discussion of topics that have to do with selfhood and spirituality, which are both connected with the institutional politics and legislative memory. He also expresses the judgment that Charmides could take part in dialectical discourses, although he was younger than the rest, with Critias being an enhancing factor for this kind of spiritual activity, who was a close relative of his and, because of their age difference, his custodian²². A question here is whether this presence will cause a psychological ease or hesitation to Charmides, because of his age as well. A criterion is also important to be established, which an intelligent young man cannot ignore. Socrates' spirituality and the demands raised by it in the interlocutors were extremely known in the Athenian society, so, anyone who intends to have a discussion with him had to follow specific principles on how they would structure and develop their thought. And obviously Charmides must have known his weaknesses that were due to his limited experiences and the fact that they were not enough for those synthetic judgments that a more mature man can make.

What follows proves the concern mentioned before. Specifically, Critias corresponds to the suggestion. But he also attempts to persuade Socrates to introduce himself as a doctor who is scientifically capable of healing Charmides' headache, in order to give the necessary and justified opportunity to this young man to participate in their discussion²³. This is a quite brilliant thought, which Socrates accepts, since he can easily understand the young man's hesitation. Indirectly, it seems that Charmides as well as any other young Athenian man were not used to this sort of discussion, for they dealt with other activities, so it was necessary to form the appropriate psychological context which would challenge for new kinds of communication.²⁴

²² Cf. *Charmides*, 155a.2-7.

²³ Cf. *Charmides*, 155a.8-b.6.

²⁴ The question raised here is whether there is a medical expertise or whether this is just a cover with strong evidence of objectivity. Yv. Brès (1973) 291, mentions: «Le jeune Charmide est là, entouré de ses admirateurs, et Socrate lui-même n'est pas insensible à ses charmes. Il s'agit d'aborder sous un prétexte décent. Or, justement, Charmide se plaignait d'avoir mal de la tête: Critias va faire passer Socrate pour un médecin». On the other hand, one should keep in mind how crucially medicine had contributed to the formation of the Philosophical Anthropology from the sixth to the fourth century.

B. The priority given by public opinion to the empirical approach of reality

Approaching in a more systematic way the former discussion, we would say the following: Socrates manages with two insightful comments to free the dialogic discussion –to which he is a protagonist– from its superficial empirical and subjective dependencies and to open a perspective for an intersubjective communication, which will exceed what is subjectively considered to be the empirical context and will seek for solutions on crucial topics in the field of thought, at the same time as it would provide stability as well as self-reliant and comparative categorical inclusions. Namely, he will attempt to structure a knowledge system, by insisting on the logical ramifications, which will also provide its structure and could detect to a point the prospects of transcendence as an inherent capability for reaching authenticity. In this direction, a limitation of nominalism or an attempt to be appropriately included in realism is inevitable.

The attenders ask the Athenian philosopher to judge Charmides' appearance having in mind his past empirical observations, since all of them can now see the person under evaluation. Nevertheless, they take the chance to use this discussion for a particular evaluation, to direct their interlocutor to think positively for Charmides by using exaggerating descriptions (“εὐπρόσωπος”, “πάγκαλος”, “πάνυ ποιητικός”). They intend to make the well-known dialectician to prove by his own evaluation their point of view. Socrates, however, since he is interested in discussing with a particular person who is able to deal with his dialectical method, asks them to inform him about the quality of this young man's internal world. He challenges them to transfer the subject from the axis of the external aesthetics to the internal one, which is established on dialects and feeds it for making possible a further investigation of consciousness with regard to those which are considered to be major in life.

The obvious thing here is the inactivity of the Athenians' spiritual investigations –at least for a short time– who make only empirical comments that aim at satisfying the eye or, in addition, hedonism. This is an aesthetic and tending to sense description, which remains, and in fact is annulled as to its possible critical resistance, to the limits set by superficiality and, by extension, to questionable evaluations with no continuity. It only meets the requirements of the inferior expression of the epithumetikon part of the soul. On the other hand, through his intellectual demands the gifted teacher who has just arrived exceeds the empirical-sensual observation and he obviously does not consider them as the only criterion for choosing Charmides as an interlocutor for a dialectical discussion to be done or the general approach of the current circumstances. Objectivity raises demands for taking initiative or even exclusiveness and, but those demands, attempts to expand the reflection, so as the spiritual capabilities to be revealed.

This perspective does not annul subjectivity but reveals in a special way the internal capabilities of particularity so as to involve even transcendence, as it was an a priori body of capabilities for actualizing the authentic.

In addition, Critias positive response to Socrates' question overcomes any possible hesitation of the famous philosopher to approach Charmides to make a discussion with him. However, at this point Plato's inspired teacher expresses a crucial comment for the result of the whole dialogic episode. Including him, he makes a self-critical statement, which needs further elaboration, in a level that will exceed sensory experience. That is, Socrates asks why the former discussion was just a starting point and remained to Charmides' external appearance and did not involve the "internal" one? Even Socrates himself, the leader of dialectical method, deviated for a moment from his usual "course", according to which he understood the young men as "soul and body", that is, in a holistic way, which corresponds to a great anthropological example, inspired by the principles of the Enlightenment, which considered the subject as the most important value. So, he raises a quite crucial question revealing of the social pathogeny: how easily can thought be disorientated from what composes essentially the world of the social presences-symbols.

Considering the Socrates' personality, we would contend that, in order to form this question, an internal debate with himself preceded, namely, a sort of self-investigation, which then was expressed in an aporetic way to his interlocutors as a collective responsibility-concern. Keep also in mind that we are still at the beginning of the dialectical process, which raises also demands on a structural articulation of the syllogism-arguments during the process of their functional course. Since Socrates' spirit starts to activate and reverts to his main critical and regulatory decisions, investigation on the rest becomes intense and the whole discussion goes from the temporal and sensible elements discussed before to the supersensible and intelligibly explainable points of an extended debate process. Reflection and reconstruction form a dynamic status of transitions of that which could be defined as reversal of the experiential meaning and existential teleological directions established to that point. The sentence «πάντως γὰρ που τηλικούτος ὢν ἤδη ἐθέλει διαλέγεσθαι» makes obvious the Athenian teacher's intention and final decision to discuss with the young Charmides, opening in this way the pedagogical dimension of dialectics as well. We could also contend that his decision to discuss mostly with young men was based on his intention to maintain his investigation unaffected, as far as possible, from the intervention of already formed stereotypes that the adults of his era had adopted. So, indirectly, Socrates has a critical attitude over the status quo and decides to make, in modern terms, a phenomenological investigation of the topics under question, that is, with no

conventional interference. The question is whether he will maintain this integrity, which includes a clear risk regarding the formation of topical syllogistic failures or he will use cognitive products that have already been formed, obviously however free from the current circumstances. Nevertheless, before the possibility that valid certainties will arise at the same time as dogmatic, simplistic and superficial opinions will be deconstructed, it seems that he will start the discussion by his own conscious experiences; the only thing is now to see if he will somehow include and in what way relevant experiences from other personal or collective fields.

Table of contents in section 154b.8-155b.8*

ἀγαθός:	moral (1)
ἄγαλμα:	artistic (1)
αἰσχροτόν:	aesthetic, moral (1)
ἀκόλουθος:	order (1)
ἄμαχος:	martial (1)
ἀνεψιός:	relative (1)
ἄνθρωπος:	anthropological (2)
ἀπρόσωπος:	lack (1)
ἀσθένεια:	condition (2)
βλέπω:	epistemological (1)
βούλομαι:	volitional (1)
διαλέγομαι:	dialectical (2)
δοκῶ:	epistemological (3)
εἶδος:	aesthetic (2)
ἐκπλήσσομαι:	emotional (1)
ἐπιδείκνυμι:	apodictic, epistemological (1)
ἐπίσταμαι:	epistemological (1)
ἐπίτροπος:	guardiancy, counselling (1)
ἐραστής:	erotic (1)
ἐρώ:	erotic (1)
ἐταῖρος:	social (1)
εὖ:	aesthetic, moral (1)
εὐπρόσωπος:	aesthetic (1)
ἡλικία:	anthropological, age (1)
θαυμαστός:	aesthetic (2)

* In this section, we present the concept as it appears in the text, we then characterize it and within the parenthesis we note how many times it appears, namely the frequency.

θεῶμαι	: epistemological (2)
ιατρός:	scientific, professional (1)
κάλλος:	aesthetic (1)
καλός:	aesthetic (4)
κεφαλή:	anthropological (2)
μέγεθος:	aesthetic, condition (1)
νεανίας:	age, anthropological (2)
νεώτερος:	age, comparative (1)
νοῦς:	anthropological (1)
οἰκία:	constructive, residential (1)
πάγκαλος:	aesthetic (1)
παῖς:	anthropological, age (2)
πέφυκα:	cosmological (1)
ποιητικός:	artistic (1)
σμικρότατος:	quantity, comparative (2)
στάθμη:	measure (2)
συγγένεια:	family (1)
θορυβοῦμαι:	emotional (1)
τηλικούτος:	quality (1)
φαίνομαι:	epistemological (3)
φάρμακον:	therapeutic (1)
φιλόσοφος:	epistemological (1)
ψυχή:	anthropological (1)

2. *The first dialectical communication between Socrates and Charmides*

A. A literary reference as a cause for approaching through debate Charmides

The fourth paragraph of the Platonic dialogue under investigation includes Socrates' first approach of Charmides and the preparation of the second one before the educational –and indirectly scientific– dialectics, which he is about to receive. This almost dominating method and teaching of the Athenian philosopher to any communication will challenge Charmides' ideology –in the broad sense– and the way in which he thinks and will attempt to make him investigate the appropriate and objectively established course for detecting the truth.²⁵ So, the methodologi-

²⁵ Cf. Ger. Santas (1997) 4, who stresses that the Athenian dialectician, regardless of who he spoke to, set the same goal: he spoke to the same men, raised the same questions, discussed with them in the same way and always ended to experience the same mixed feeling of success and failure. It is an endeavor that was not a part of an already formed expectation, which as such constantly appertain to the risk of a strategy that is not ex-

cal question as a system of strict regulating principles in the hierarchized sequence of thoughts, in relation to the theoretical goal set every time, will be gradually revealed. For the time being, the strategies which will exemplify the factors that will bring closer –regarding the emotions produced– the two interlocutors, as thinking and acting subjects and not as exponents of indefinite ideologies, which in fact can be also considered as complementary factors of the expressive means, have to be defined.

This paragraph, which begins with a monologue of Socrates,²⁶ describes the difficult, and quite challenging for derisive comments, attempt of the attendants to bring Charmides into their circle. Plato here takes the opportunity to show his literary skills and his ability to narration, since he describes as realistically and descriptively as he can the reactions-facts that took place, as expressive of the psychological conditions, either the existing or those that appear for a moment. The special importance of the narration is revealed by the verbs in comparison with the adverbs that accompany them, which structure their special modes, the world of the intentions and somehow transformations, the underground world of the arisen from the emotions-experiences meanings. Indirectly, they actually reveal a social critique, since they reflect in great precision the choices by habituation made by the Athenian citizens, which are clearly caused by criteria that, more or less, are based on hedonism or some tempting parameters. We believe that this is actually a sort of criticism on the degenerative tendency of the fourth century.

Eventually, Charmides takes his place between Socrates and Critias and the philosopher, who is delighted, loses the appropriate self-control («ἐνέβλεψέν τέ μοι τοῖς ὀφθαλμοῖς ἀμήχανόν τι οἶον καὶ ἀνήγετο ὡς ἐρωτήσων, καὶ οἱ ἐν τῇ παλαίστρᾳ ἅπαντες περιέρρεον ἡμᾶς κύκλω κομιδῇ, τότε δὴ, ὦ γεννάδα, εἰδόν τε τὰ ἐντὸς τοῦ ἱματίου καὶ ἐφλεγόμην καὶ οὐκέτ' ἐν ἑμαυτοῦ ἦν»²⁷) and gets carried away by the young man's impressive external appearance. In fact, Socrates' emotions are described by Plato through the lines of Kydias, who compares the person in love with a deer full of admiration and the person who causes love as a lion, who paralyzes with his appearance any intellectual or emotional centers of self-control of the person who experiences the admiration and forms a condition of complete subordination. The deer actually is presented as even someone who ignores death before the lion²⁸. Socrates is said to be feeling in this way since the moment

plicity objective, no matter how it is attracted by it. Socrates placed all these under the principles of rationality.

²⁶ Cf. *Charmides*, 155b.9 ff.

²⁷ Cf. *Charmides*, 155c.8-d.4.

²⁸ Cf. *Charmides*, 155d.4-e.1.

he focused on the young man's body. The metaphorical meaning of this analogy is impressive for its precision, regardless of the exaggerations made, given actually the famous sobriety-self-control of the Athenian dialectician and the criteria in which he approached his interlocutors to examine in a rational way the data derived from experience and the current perceptions.

Gr. Vlastos, having in mind Socrates' personality and how he communicated, contends the following: "Socrates knows well enough that at times a desire may flare up momentarily contrary to one's judgement of what is best: he would hardly be human if he did not. What he will not concede is that such desire may persist in the face of reason's veto. Thus in the *Charmides* catching a glimpse 'of the inwards of the garment' of the seductively beautiful boy, Socrates is 'inflamed and is beside himself', losing his customary self-possession, 'barely able' to converse coherently with the boy (155 D-E). But a moment later he has recovered his balance: no sign of the least abatement of Socrates' usual composure throughout the rest of dialogue. They part with cool, ironically flirtatious, banter"²⁹. We need to assume that a different strategy arises here in a quite creative way. Socrates' description forms hypotheses on the attitude of the rest, which clearly is more extreme, since the range of their expressions are constantly affected by the current circumstances. The Athenian dialectician represents this current collective reaction and leads to more general conclusions. In addition, we may not exclude that Socrates illuminates how regularity can interfere, which gradually is invited to transform a sensual attraction of a single person and to include it in a world that intends to incorporate the development of the expectations of the Enlightenment into eternally updated conditions, presences, relationships or institutions of any kind.

The order and self-control of the Athenian teacher are, to a point, recovered on the occasion of a question raised by Charmides. This parameter challenges different procedures-references and provides to Socrates the opportunity to bring to the surface the world of meanings that he is aware of in a broader sense, namely, to detect the selfhood of his interlocutor through a gradually developing philosophical discussion. At this point, an interlocutory episode follows the monologue and changes the general spirit. Note that Socrates does not deal from the very first moment and directly with his great discomfiture, as appears in Plato's expressions («μόγισ»³⁰). After a brief discussion, however, the dialectician regains the accuracy of his expressions and ends the paragraph with a monologue and

²⁹ Cf. Gr. Vlastos (1991) 87.

³⁰ Cf. *Charmides*, 155e.3.

two questions³¹. As a whole, though, the developing emotional scheme is about to be relieved as it meets with realism, since transformations cannot be accomplished in terms of behavioral automatism. An unnatural condition would arise in relation with how communication has been formed to this point.

The remedy is the stimulus of the discussion, since Socrates knows that it can heal his interlocutor.³² It is actually a product composed by an herb and some magic lines, which are characterized as “epodos” (incantation).³³ Plato shows the unpredictable nature of their metaphysical result in the most effective way by using the verb «τυγχάνω» in the expression «οἷα τυγχάνει οὐσα»,³⁴ with the first word indicating a special capability formed in terms of ingenuity. The incarnation is an expedient that Socrates uses to bring discussion into his own goal, at the same time as it reveals how people were educated in studying and expressing back then. Furthermore, the fact that Socrates presents a great piece of literature is a typical example of the spiritual peoples’ and mostly Plato’s as a talented poet artistic tendency and aesthetic evaluation. The Athenian dialectician explains to Charmides that, as the good doctors heal all the body to heal a specific injured part of it, similarly this remedy will not just heal his head. Excluding the problem of a part, the intervention can heal the whole.

Yv. Brès, including what is here said in the general theoretical spirit of the dialogue, elaborates a long description, a part of which we shall quote, since it is appropriate to exemplify Socrates’ endeavor: «A travers des scènes plaisantes qui donnent un tour badin à la discussion sur la σωφροσύνη on voit alors se profiler une médecine qui n’a vraiment rien de technique. Socrates commence par parler d’un remède (φάρμακον) contre le mal de tête qui consiste en une plante dont l’action n’est efficace que si elle accompagnée d’une incantation»³⁵. The breakthroughs of that era in the field of medicine are more than obvious in the text under elaboration and reveal a holistic way of approaching human organism. Nevertheless, in this healing process there are also some irrational points, or at least incompatible with the intellectual general spirit that was formed. So, the need for some magical lines for the healing appears also in the expression «ἄνευ τῆς ἐπωδῆς οὐδὲν ὄφελος εἶη τοῦ φύλλου».³⁶ Indirectly, it arises that the holistic example, which is not strictly defined as to the expected details, includes all these

³¹ Cf. Ger. Santas (1997) 115-116, and 118, where the details on Socrates’ method of questions are analyzed.

³² Cf. *Charmides*, 155e.5-8.

³³ Cf. *Charmides*, 156b.1.

³⁴ Cf. *Charmides*, 156b.1.

³⁵ Cf. Yv. Brès (1973) 291.

³⁶ Cf. *Charmides*, 155e.7-8.

things that have to do not only with the strict science but also with factors that work in a somehow magical way upon the human existence, at least when it suffers from a disease.

From the communicative point of view, it is obvious that the discussion is still in the level of identification, completely normal in a dramatization that aims to be a realistic one. It is also remarkable how Plato manages to describe the fame of the greatest Athenian philosopher, mostly among the young men. The verb «ἀδixῶ» used by Charmides as a brief reply of Socrates³⁷, who raises the question on how he knows him, shows clearly how important was this dialectician thinker for the Athenian society and, basically, the Athenian youth. This is also proved in a factual way and, in fact, universally and has nothing to do with obsessional axioms, or a typical-conventional politeness. Besides, in an open society –clearly different from what takes place in the fourth century– this fame is not something out of the ordinary. It is a common place, which also reveals how a good receives collective characteristics and not by choice of a single one social group or order with a special direction. Socrates was willing to offer his spiritual help to any young man, regardless of his ancestry or skills –and this is where we should bear in mind his maieutic dialogue with the slave in the *Meno*–, so the whole spirit moves normally and with expectations to be proved regarding his evaluative praise by the attenders.

In conclusion, we would contend that to this point of the argumentation the foundations of a philosophical discussion have been established, during which Socrates' dialectical and maieutic method are to be revealed. At least the psychological preparing terms have been formed, so the subject-matter gets a clear epistemological nature, even by means of narration and the analogies of the descriptions that he artistically uses. Therefore, we could argue that there are arguments coming from different fields and regardless of their rational basis, in order the purposes to be accomplished to become approachable. Human organism has to be completely activated, so that the dialectical discussion to come to the appropriate conclusions, which will reveal a somehow intellectual healing.

Furthermore, the reference to medicine as a science of a strict diagnosis and anatomy is a typical example of the regulating principles that have to rule method as well, so as to have a scientific character, at the same time as Plato provides some additions to the general spirit of the enlightenment and humanism that he identifies in research, so as to avoid prejudices and superstitions on how the medical tools-remedies are used or their healing intervention. In fact, we could generalize our comments on the social functions-effectiveness of the rest sciences,

³⁷ Cf. *Charmides*, 156a.6

which obviously aim at reconstructing in better terms Athens on the basis of the requirements of rationality. The optimistic spirit of the urban democracy clearly aims at the development of sciences, not only to correspond to the research admiration but also to improve the life of the citizens, so as to be able to participate easily in the cultural and entertaining institutions or even to form them. The middle question raised here is whether Plato is optimistic about the development of things in the fourth century. However, using irrational modes possibly raises some questions about the standard position of science, that is to say, the non-absolute nature of its implementation, or the presence of even more prejudices³⁸. Is it, however, possible, that another thing revealed is the great contribution of the religious values, which are identified as capable of causing an internal change that could transform and make better the strength of healing from a disease?

B. The strategy in which a channel of communication opens

Attempting to place the former discussion in a more systematic methodological and philosophical context, we have to mention first of all that the remarkable external beauty of the young man does not allow –even in the context of a strategy–, in the first level of the encounter, the protagonist of the Platonic dialogues to proceed in precision and with ease his rational reflection. The impressive thing is actually that Charmides will free him from this difficult situation, which turns into that person who will start a communication with him and the rest interlocutors, since he will be self-transformed by his capabilities into a deliberative dialectical partner. This prospect helps Socrates to regain almost immediately his self-control and to begin to systematize his reflection according to his usual practice, which makes him a critical reader-interlocutor-investigator-reformer of the current circumstances. The question is to what extent we can identify here a strategy of Socrates, in order to show the process of transformation of the hedonistic criteria into spiritual, or the conscious differentiation in a man of the ways of thought-intention that he usually chooses. If so, then we can obviously discuss the internal dialectics which comes before of that of the interlocutors, a require-

³⁸ On the medical treatment, Yv. Brès (1973) 291, contends the following: «Il semble se comporter comme le plus banal des guérisseurs. Mais n'est-ce pas un jeu donné personne n'est dupe, et qui ne signifie rien de bien précis quant à l'attitude de Platon envers la médecine populaire? On peut se le demander. Voici, cependant que le point de vue se transforme: ce remède, Socrate le tient d'un médecin thrace, qui l'a lui-même appris de Zalmoxis, lequel professe toute une théorie, quasi-philosophique, de la thérapeutique». The concept of "somehow" can be explained in many ways, for instance, in a skeptical way or in crucial one with regard to what follows.

ment that for Socrates is non-negotiable, since it is connected with self-knowledge.

The first preliminary action of the intelligent educator of Athens is to investigate his interlocutor's intentions as well as his willingness-ability to co-operate. The expression «ἐὰν μὲ πειθῆς ἢ κἄν μη;»³⁹ is used to describe the first impression of his character as an aspiring interlocutor, so that in a short time the first evaluation of the topics to be discussed to become possible. Despite the fact that the entire atmosphere is still relaxed and cheerful, the emphasis given to persuasiveness defines a status of argumentative commitments, without which the discussion will not ensure mutuality and will follow a one-dimensional direction. So, the answer to this question will determine whether the young Charmides can accept what his interlocutor has to say and whether he intends to follow him in order to accomplish together a common goal, as it is the healing of a headache and, by utilizing the healing, the identification of truth to that question which will be raised later. The healing from the practical-applied level will constitute a theoretical term of approaching things. Socrates' conclusions on this question are quite important for the future dialectical process, which requires the subjects of communication to have the same mood and to be released from dogmatism, critical judgment and not just uncritical acceptance. The Athenian philosopher's interlocutor seems, considering his age, that he possesses both of these required qualities and that he is familiar with the fame of the erudite teacher, which will empower an as far as possible better understanding of his reflection and at least a satisfactory encounter with it.

On the other hand, Socrates, immediately after presenting a well-ordered argumentation for the healing of the part and whole, raises a question, by which he attempts through a logical process to distract his interlocutor's agreement with his suggestions. That is to say, he addresses a critical question to Charmides on whether he agrees or not with his reflection. The question obviously serves two goals. First of all, it attempts to avoid a conceptual confusion and to open the possibility of answer to other questions. With the appropriate procedures this process will result in some valid logical extensions, typical of the structured consciousness of the interlocutors. Secondly, it will make possible for the person who speaks –through this type of questions– to understand whether the would-be dialectical partner has followed all the steps of his argumentation, without logical or conceptual gaps and whether he eventually agrees with the goals that form a particular cognitive effect.

³⁹ Cf. *Charmides*, 156a.3.

At this point the analogy of the examples brings to the light an ontological parameter: many areas of being have common characteristics, regarding both the substance and properties and relationships, and this is the reason why they can be included in common conceptual categories. Under these conditions, the interlocutor will have no possibility –or the dialectical right– to question Socrates' argument, since he has already accepted it as to its source. Dialectical reflection, therefore, which ensures the required principles, depending on the topic discussed, establishes its rational validity, but on a basis that involves a thorough agreement and has entrenched a regulatory course of thought. At this point of the Platonic work, however, there is only a “conventional” discussion of those who share their concerns, which describes a discourse of not special reconstructive requirements. The reasons are two: first of all, the requirements for an actual complete agreement have not been yet formed and, secondly, this great topic to be discussed and the obviously objective truth that accompanies it through the successive dialectical steps that would reach a more mature thought have not yet been revealed. Besides, the beginning is still at the level of detections, which first and foremost have to restrict the intensity and superficiality of the enthusiasm about finding the truth. Dialectics means reflective judgments, even in ways in which the emotional world should be adjusted, both in itself and in how it will open channels of communication with the intellectual standards. The principle of any anthropological univocity in how the reasoning is expressed has no power here, since not only is by definition axiomatic or even dogmatic but also because it is possible that it would lead to questionable schemata, for it would not have the appropriate support by the multiple, the somehow necessary, readings. It should be also mentioned, here as well, that Socrates by following a phenomenological approach attempts to form a pure consciousness and its effects, without any naturalist, in a manner of speaking, considerations.

Table of contents in section 155b.9-156c.9

αἰσθάνομαι:	anthropological, epistemological (1)
ἀκούω:	anthropological, epistemological (1)
ἀπορώ:	investigating, dialectical (2)
γελῶ:	emotional (1)
γέλως:	emotional (1)
δοκῶ:	epistemological, doxastic (2)
δύναμις (δύνασθαι):	ontological (1)
ἐνδείκνυμι:	apodictic, epistemological (1)
ἐπίσταμαι:	epistemological (3)
ἐπωδῆ (ἐπάδοι):	artistic (5)

ἐρωτώ:	dialectical, epistemological (2)
ἡλικιώτης:	anthropological, age (1)
θεραπεύω:	therapeutic (3)
θρασύτης:	moral (1)
ιατρός:	scientific, professional (1)
ἱμάτιον:	sartorial (1)
ἰῶμαι:	scientific, therapeutic (2)
καλός:	aesthetic (1)
κεφαλή:	anthropological (4)
λόγος:	logical, expressive (2)
μέμνημαι:	epistemological (1)
οἶμαι:	epistemological/ doxastic (1)
ὄμμα:	anthropological, epistemological (1)
ὄνομα:	predicative (1)
ὀφθαλμός:	anthropological, epistemological (3)
παῖς:	anthropological, age (2)
παλαίστρα:	athletic (1)
παρρησιάζομαι:	linguistic (1)
πειθω:	argumentative (2)
σοφώτατος:	epistemological (1)
σῶμα:	anthropological (2)
φάρμακον:	therapeutic (4)
φύλλον	: natural, therapeutic (2)

Conclusions

Since in this study we discussed the terms in which we enter the dialectical method and how the transition from the beauty that is the object of the corporeal eros to that of the soul, which can be the ground for internal transformations, is accomplished, not only we brought into light the way in which we go from historicity of the social readings to the theoretical systematicity but also Socrates' main suggestion for forming a new order of things in Athens. This suggestion makes philosophical approach a basic parameter in the sense of a combination of the Theoretical with Practical Reason in the field of the socio-political actions.

So, assuming that the dialogue and the more complex dialectics that appears as both its development and the crucial basis for forming definition on great virtues constitute a particular aporetic system, we could contend that the introductory chapters of *Charmides* can reveal –at least indirectly– the principles of this system. This is due to the fact that this dialogue reflects in the introductory chap-

ters in a precise way the transition from the persons to their conceptual performances.

In addition, taking into account that the dialogue is for Plato the way in which the readers are introduced in the dialectical process in a somehow reconstructing experiential way, in order to approach through this method step-by-step complex definitions of concepts-virtues, which compose the substrate and the goal of a discussion, another thing to be further investigated is whether and in what degree this introduction in the process of forming definitions on a virtue which are presented in an early Platonic dialogue is the same or a different one in comparison to the middle and late dialogues of Plato. Extending this, we could also investigate whether there could be proved since the introductory chapters a proleptic reading of *Charmides* in relation to the later Platonic works. In our view, this study has provided the tools for this kind of research, which could give us an answer to whether the didactic meaning of a Platonic text requires combinations or, on the other hand, whether a single Platonic dialogue can work independently from the others with regard to the provided definitions, that is to say, to be sufficient on its own for a gnoseological-logical performance of this type, without the need to be supported by any other Platonic dialogue. Our estimation is that the *Charmides*, at least to this point mostly from a narrative perspective, is all-in-all included in what can be defined as Plato's Epistemology.

REFERENCES

- Brès Yv. (1973) *La psychologie de Platon*. Paris.
- Kahn, Ch. H. (1998) "Plato's *Charmides* and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues," *The Journal of Philosophy* 85/10, 541-549.
- Lambert, L. (2010) *How Philosophy became Socratic: A study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic*, Chicago-London.
- McKim, R. (1985) "Socratic Self-Knowledge and 'Knowledge of Knowledge' in Plato's *Charmides*," *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)* 115, 59-77.
- Santas, Ger. (1997) *Σωκράτης: Φιλοσοφία στους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα*. Trans. in Greek D. Vouvali. Athens.
- Schmid, W. Th. (1998) *Plato's Charmides and the Socratic ideal of rationality*. New York.
- Stern, P. (1999) "Tyranny and Self-Knowledge: Critias and Socrates in Plato's *Charmides*," *The American Political Science Review* 93/2, 399-412.
- Tuoizzo, Th. M. (2011) *Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*. Cambridge.
- Vlastos, Gr. (1991) *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge-New York.
- Vorwerk, M. (2001) "Definitions of ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ in Plato's *Charmides* and in Plotinus *Enneads* 1.2 (19)," *The American Journal of Philology* 122/1, 29-47.

THE PHILOSOPHICAL INITIATION IN PLATO'S *PHAEDRUS*

Kazimierz Pawlowski
Cardinal Stefan Wyszyński University (Warsaw)
k.pawlowski@uksw.edu.pl

ABSTRACT. The article deals with the topic of "initiations" in Plato's *Phaedrus*. The idea of initiation was characteristic of Greek mysteries, especially the Eleusinian and Orphic mysteries, which played a large role in the formation of Greek philosophy. The essence of initiations was the experience of divinity. The motive of initiations in Plato's *Phaedrus* seems to have a similar meaning. This is also suggested by the allegory of human souls as chariots and the mystical "epopteia" motif woven into it, suggesting Eleusinian analogies.
KEYWORDS: Plato, Socrates, *Phaedrus*, philosophical initiation, madness of Eros, myth.

Written word and philosophy

Phaedrus is, without doubt, not only one of Plato's most beautiful dialogues but also one that is particularly inspiring. It has been called "*un dialogo cruciale*" by Giovanni Reale, outstanding Italian Plato scholar and translator (in: Gaiser 1996, 14)¹ – and indeed its influence on our understanding both of philosophy and of

¹ Cf. also: Cf. also: Cerri G., 1991, pp. 77-92; Erler M., 1991, pp. 77-92; Głogowska A., 2006, 23-35; Kahn C.H., 1996, pp. 371-392; Szlezak T. 1997, pp. 52-60; Trabattoni F., 2005, pp. 86-98; Vegetti M., 201=227, pp. 201-227; Yunis H., 2015, pp. 101-125. Reale G., 1998, pp. 101-114; Yunis H., 2015, pp. 105-109. According to Harvey Yunis *Phaedrus* was written between 380 and 360 BC, when Athens was recuperating after a political and cultural disruption brought upon it by the Peloponnesian war. Those were the times of famous and influential sophists such as Gorgias, Protagoras and Thrasymachus whose rhetoric achieved great successes, particularly in the world of politics. It is in opposition to them that Plato proclaims in *Phaedrus* that philosophy is superior to sophistry and that this superiority is,

the way we do it may be considered decisive. In the final part of the dialogue Plato (Plato's Socrates) debates the notorious issue of how to value the practice of writing, and, in particular, of writing philosophy. In comparison with the spoken, living word, writing is just a past-time. It is only the living word that may move the student's soul (Plato, *Phaedrus*, 274 B–278 E).² However this power belongs only to the word uttered by a teacher who possesses knowledge:

ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦμανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμύναι ἐαυτῷ, ἐπι
στήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ. (Plato, *Phaedrus*, 276 A).³

No written word can boast such properties. Written words are just like the famous “gardens of Adonis,” planted by farmers during festivals, partly to check the seed quality, partly for idle play (Plato, *Phaedrus*, 276 B. Cf. Szlezak 1997, 55–57; Baudy 1986). As we know, although Plato himself was a prolific writer, he still favoured the spoken word. Why? Because it is only to the living word that we may entrust philosophy. Of course it could not be just any speech – it has to be one that, imbued with true light, can touch the innermost strings of the philosopher's soul and prepare it to experience the world of supernatural values, the realm of things that are verily Beautiful, Just and Good.

...ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδόντων ὑπόμνησιν γεγονέναι, ἐν δὲ τοῖς
διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περι
δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐν μόνοις ἡγούμενος τό τε ἐναργές εἶναι καὶ τέλειον
καὶ ἄξιον σπουδῆς: δεῖν δὲ τοὺς τοιοῦτους λόγους αὐτοῦ λέγεσθαι οἷον ὑεῖς γνησίους
εἶναι, πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὐτῷ, ἐὰν εὐρεθῆς ἐνῆ, ἔπειτα εἴ τινες τούτου ἔκγονοί τε καὶ
ἀδελφοὶ ἅμα ἐν ἄλλαισιν ἄλλων ψυχαῖς κατ' ἄξιαν ἐνέφυσαν: τοὺς δὲ ἄλλους χαίρειν
ἔων—οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ὦ Φαίδρε, εἶναι οἷον ἐγὼ τε καὶ σὺ εὐξάμεθ'
ἂν σέ τε καὶ ἐμέ γενέσθαι (Plato, *Phaedrus*, 278 A–B).⁴

in fact, natural, stemming from the fact that philosophers follow gods in search for the truth while sophists pursue success and applause of the people.

² Cf. Platon, *Phaedrus*, 274 B – 278 B; *Epistulae*, II 314 C; VII 341 C, 344 C.

³ Plato, *Phaedrus*, 276 A: “The word which is written with intelligence in the mind of the learner, which is able to defend itself and knows to whom it should speak, and before whom to be silent.” (Trans. H. Fowler).

⁴ Plato, *Phaedrus*, 278 A–B: “...and who thinks that only in words about justice and beauty and goodness spoken by teachers for the sake of instruction and really written in a soul is clearness and perfection and serious value, that such words should be considered the speaker's own legitimate offspring, first the word within himself, if it be found there, and secondly its descendants or brothers which may have sprung up in worthy manner in the souls of others, and who pays no attention to the other words,—that man,

If we examine this fragment in the context of the whole dialogue, and especially with the famous vision of souls as chariots in mind (which is a subject that will yet be touched upon here), it is relatively straightforward what kind of speeches and what type of light are being referenced. What is meant is something that undeniably takes its origins in the soul. However, as the soul belongs to the realm of the supernatural, nothing may be begotten there without a particular relationship with the supernatural, a relation appropriate for the soul. Relationships of this kind always develop beyond the level of rationality and thus, essentially, without any words. The relation with the realm of the supernatural which befits the soul is the existential experience, the existential feeling of the supernatural (cf. Plato, *Symposium*, 210A – 212 A; Plato, *Epistulae*, 341 C. Cf. Albert 1980, 52-53; 67-71). Any external word can only serve to rouse the soul and, to be more precise, to excite its natural dispositions which include moral and spiritual sensitivity. Among all that takes place in the soul, the most important and significant are the existential spiritual experiences which transcend human rationality. (Of course, they are not beyond the control of the mind – the mind always needs to govern all our acts and experiences, lest we fall into mental irrationality and succumb to the power of superstition.)

The proper disposition of the soul, the power that enables it to experience the world of the supernatural is its natural spiritual sensitivity (with which the soul is naturally equipped). It manifests itself as a curious, mysterious longing after that which is as curious and mysterious as the longing itself.

Human spiritual sensitivity may lead us to the realm of the deepest secrets, of existential mysteries, including the greatest of them all: the mystery of human nature and human existence, so intrinsically intertwined with the enigma of human love. Those mysteries cannot be solved even by the most skillful logical deductions, spoken or written alike. Human rationality can only grasp and solve issues that are rational. Existential questions transcend its sphere of expertise. They require another kind of capabilities and senses, such that are not connected strictly to our perception and rationality – namely our spiritual and moral sensitivity. They are also a natural intrinsic part of human nature, though sometimes they may become subdued by the background noise of civilization and culture which is constantly assailing human consciousness with various cultural and civilizational superstitions. The worst danger brought upon us by such superstitions is that in their claims to absolute validity they might attempt to replace our natu-

Phaedrus, is likely to be such as you and I might pray that we ourselves may become.” (Trans. H. Fowler).

ral sensitivity with superstitious dogmas and our natural intelligence and aptitude for reasoning – with algorithms and mental constructs based upon those superstitious beliefs. The first step which is required of us (at least if we aim to attain spiritual and moral maturity and thus also a degree of independence) by platonic and socratic maieutics is to disavow any such cultural and civilizational superstitions which contaminate human consciousness and deaden our natural moral and spiritual sensitivity. Words, even written words may possess the power to begin the process of rousing such sensitivity (let the writings of Plato himself serve as proof of that). However, as it has already been suggested, existential truth, the one that touches upon the deepest secrets of human existence, can only be conceived within the soul in the presence of a lively, existential relationship with the supernatural. No words and no speech, no matter how learned can ever carry out this task. If we may anticipate what will be elaborated upon in the later sections of this paper – it can only be accomplished by love, though only such that reaches the realm of the supernatural. This kind of love, love that originates in supernaturality, may arouse in us that which is the most noble and the most divine and, as a result, make us achieve a godlike (supernatural) status.

Philosophical Initiations

The way initiations are introduced in *Phaedrus* is plainly evocative of mysteries or even mysticism. Socrates associates initiations with the madness of Eros (Plato, *Phaedrus*, 249 C-D), of love, which is sent to us by the gods (Plato, *Phaedrus*, 244 A)⁵, as all madness always is. The madness of Eros is one of the four most noble kinds of madness sent by the gods (Plato, *Phaedrus*, 244 A – 245 B; see also: *ibidem*, 265 B – C). It is the noblest gift, the “chiefest blessing” (*Ibidem*, 245 B – C; 249 E). In saying this, Socrates hints at the fact that his theory of love as madness, as divine inspiration (as well as the idea that poetic, prophetic and mystic inspirations are essentially the same kind of madness) is not rational – it is irrational in the sense that it cannot be based on rational premises and defended by logical reasoning. This is why Socrates claims that the witling will disbelieve his proof – and, we may add, reject the whole idea of a god who is present and active in the world. However, it will be received by the wise, someone who is in communion with god's wisdom (and therefore touched by the divine madness – cf. Plato, *Phaedrus*, 245 C).

The concept of philosophical ordinations in *Phaedrus* emerges in the context of the famous vision of gods in their winged chariots, dashing through the vast-

⁵ Plato, *Phaedrus*, 244 A: "... but in reality the greatest of blessings come to us through madness, when it is sent as a gift of the gods." Trans. H. Fowler)

ness of the Universe with Zeus as their leader, followed by a whole army of other spirits, good and bad, and each of the immortal creatures are assigned to the cortege of the god who best suits them. There are human souls among this crowd of ghosts. All of them, including Zeus, are heading to the top of the heavens and then glide to the other side, and on their way they behold all that which according to Socrates cannot be described by any word, the plains of Truth and absolute values. Only gods can regard those realms in tranquility and calmly return to their places of residence. The spirits in the divine corteges – and human souls in particular – fare variously. Some get to the top and are able to glance at the world of truth for a longer or shorter while. Whatever they manage to remember will serve as their spiritual nourishment right till the end of their incarnate life (or rather, of their existence in conjunction with their flesh) and will also fuel the spiritual, moral and intellectual sensitivity of those souls. Other spirits fail to reach the summit and, having seen nothing, lose their wings. Then, ponderous, angry and devoid of memory, they fall to earth. Such souls are not allowed to become reborn in any animal shape. They will have to wait for ten thousand years until their wings are regrown and they are able to once again set off up into the heavens following their gods (Plato, *Phaedrus*, 248 E – 249 A).⁶ The souls that managed to see something of the realm of the truth and did not fall to earth, become incarnated in the bodies of different people, each according to its status, which is determined by how much it was able to see. Those that have observed the most are the noblest souls, they are reborn as philosophers and people who devote themselves to beauty, science or love. Others will inhabit the bodies of righteous kings, warriors and rulers, yet another kind of souls will become great entrepreneurs, politicians and traders. The fourth kind of souls will lead the lives of avid gymnasts or doctors. The fifth type shall inhabit the world of prophets and hierophants. The sixth type, much inferior to the first couple of kinds, is the one to which artists and imitators belong, the seventh, even less noble, is that of artisans and farmers, the eighth, which is quite mediocre, includes sophists and speakers and the last, ninth and worst kind of souls is assigned to the tyrants (and their fate is the most dreadful as it means moral and spiritual perdition). This is how souls attain their first life in the flesh. Afterwards each soul will be assigned a second life, either better or worse, depending on how it conducted itself the first time.

It is accidentally revealed here what is Plato's hierarchy of different vocations. His Socrates lists nine types of human souls. The best, the most noble life is that

⁶ This is the so-called Great Year – all celestial bodies return to their starting point and begin their journey anew. Cf. Plutarch, *The Obsolescence of Oracles*, 22: „Opportunity to see and to contemplate these things is vouchsafed to human souls once in ten thousand years”. (Trans. F. C. Babbitt).

of philosophers, both on earth and after death. It is those souls that after their third millennium – and after choosing philosophical life three times in a row – are given wings and allowed to fly away. Socrates does not tell us precisely where they go but we may suspect, that they are headed straight to the gods with whom they shall feast on the sights of the blessed plains of truth. Other souls go on trial after their first life and afterwards according to the ruling either become imprisoned below the surface or are directed to other, less onerous places where they can lead such lives as they deserved during their existence as humans. After a thousand years they shall draw lots again and choose their lives. Some prefer animal incarnations, others – human bodies (Plato, *Phaedrus*, 246 E–249 B). As humans they have the chance to climb higher, morally and spiritually, to feed on what is left to them of the plains of truth that they had had the opportunity to see while they were happily soaring through the supernatural and absolute realm with the gods. It is right here that Socrates evokes the concept of “being initiated into the perfect mysteries” which is a possibility for those who sustain themselves with the remnants of such blessed, happy sights from the realm of truth and knowledge, seen when their soul walked blissfully among the gods. After initiation the soul forgets about all human concerns, it participates only in what is divine and tastes some of its forgotten happiness. This is why people often scold such a person for being a downright madman – they do not know that god resides in her soul.

διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις αἰεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιοῦτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους αἰεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται· ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνώμενος, νοθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλοὺς. (Plato, *Phaedrus*, 249 C-D).⁷

It turns out that everything that happens to the philosopher is an effect of the madness of Eros, the noblest of all four kinds of madness which may be experienced by people (and which are always sent by the gods). This last thought is promptly and directly expressed by Socrates:

⁷ Plato, *Phaedrus*, 249 C-D: “And therefore it is just that the mind of the philosopher only has wings, for he is always, so far as he is able, in communion through memory with those things the communion with which causes God to be divine. Now a man who employs such memories rightly is always being initiated into perfect mysteries and he alone becomes truly perfect; but since he separates himself from human interests and turns his attention toward the divine, he is rebuked by the vulgar, who consider him mad and do not know that he is inspired”. (Trans. H. Fowler).

Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἦκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας—ἦν ὅταν τὸ τῆδέ τις ὀρών κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνησκόμενος, πτερῶταί τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος—ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάζσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων τῶν τε ἔχοντι καὶ τῶν κοινωνοῦντι αὐτῆς γίγνεται, καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρών τῶν καλῶν ἐραστῆς καλεῖται. (Plato, *Phaedrus*, 249 D–E).⁸

Once again it is stressed that the secret passion that devours the philosopher isolates her from life and forces her to look for something other, a mysterious, divine beauty which she does not yet know nor understand, but which already abides in her soul in some way and attracts her with its exquisiteness, so foreign to this world of matter and earthly bustle. This beauty stems from a divine inspiration, although at the same time it does constitute the natural state of her soul. This is why the philosopher and a lover of beauty is sensitive to all that is beautiful, and particularly what is beautiful in a moral and spiritual way.

The myth described above is, as we may suppose, an allegory of human condition, not only in its moral and spiritual dimension but also in the intellectual one (the desire for Truth is, after all, dominating the philosopher's soul and her memories of this Truth are the essential nourishment for the soul. The different kinds or types of souls (of which Socrates distinguishes no less than nine) reflect their varied degree of sensitivity – above all, their moral sensitivity to moral beauty, but also their intellectual and spiritual understanding of truth and goodness. Sensitivity is, of course, an innate quality, one that we bring with us to this world, and therefore it is natural and essential to the human soul. As is shown by the myth, it is an echo of the supernatural roaming our earthly lives. It directs us towards the absolute and the supernatural. Although it is an innate disposition of the human soul, it does not develop equally well in different people – or rather, it is not equally aroused. This is the reason why we are not equally able to receive and absorb supernatural (ideal) values. Some of us are unable to do it at all and thus they are in a way condemned to a life in the realm of purely material and biological qualities. Others however remain almost constantly spiritually connected to the supernatural plain thanks to their highly aroused sensitivity. This last remark

⁸ Plato, *Phaedrus*, 249 D–E : “All my discourse so far has been about the fourth kind of madness, which causes him to be regarded as mad, who, when he sees the beauty on earth, remembering the true beauty, feels his wings growing and longs to stretch them for an upward flight, but cannot do so, and, like a bird, gazes upward and neglects the things below. My discourse has shown that this is, of all inspirations, the best and of the highest origin to him who has it or who shares in it, and that he who loves the beautiful, partaking in this madness, is called a lover”. (Trans. H. Fowler).

concerns, of course, mainly philosophers but also those of us who are capable of true love and burn with a magnificent, noble affection towards other people.

This spiritual connection with the realm of truth is what Socrates calls being initiated into perfect mysteries. He associates initiation with perceiving absolute, supernatural – and therefore divine values. This is why Socrates claims that to undergo this kind of ordination is to be inhabited by god himself. Let us remind ourselves that in *Phaedo*, Socrates speaks in a similar way of philosophers, who devote their whole souls to the love of wisdom (Plato, *Phaedo*, 69 C–D).⁹

If our analysis is not to be too shallow, reducing the initiation to a unilateral perception of supernatural values grounded solely in innate sensitivities, we need to add, following Socrates' own suggestions, that it is related to some sort of a divine inspiration (Eros' madness, sent by the god).¹⁰ We may expect to find certain underlying spiritual experiences. Regardless of that, however, we need to remember that initiation is not possible without a strongly developed spiritual sensitivity (as is the case with various arts – it is understandable that without a particular kind

⁹ Plato, *Phaedo*, 69 C–D: "For as they say in the mysteries, 'the thyrsus-bearers are many, but the mystics few'; and these mystics are, I believe, those who have been true philosophers". (Trans. H. Fowler). Initiations are also considered in *Gorgias*, in the context of Socrates' debate with Calicles and Polos about the fundamental Platonic rule of not causing harm: "...and the thoughtless he called uninitiate: in these uninitiate that part of the soul where the desires are, the licentious and fissured part, he named a leaky jar in his allegory, because it is so insatiate." (Plato, *Gorgias*, 493, trans. W. R. M. Lamb).

¹⁰ Cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: University of California Press, 1951 (E.R. Dodds, *Greco i irracjonalność*, przekład J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 58-85). The belief that gods intervene in the life and actions of humans is nothing surprising in ancient Greeks. Especially in the classical period they were aware that everything that happens to them, both in the physical and spiritual sense, is simply a consequence of certain divine interventions, although it might have been caused by some kind of human attitude (for example, by *hybris*). Classic examples of this line of thinking are to be found in Aeschylus and Sophocles, but also, importantly, in Herodotus (who refers to the *hybris* of Xerxes and the Persians as the cause of their defeat in the battle of Salamis and other calamities). At the time of Socrates and Plato this kind of thinking had already gone quite obsolete, the Greeks having turned towards a more rational grasp of the world and its history (that is one that does not include divine interventions), particularly among the Ionian philosophers and the sophists – and the works of Thucydides might serve as an example of this change. However, this earlier kind of reasoning has not perished altogether and is still present even in the later periods despite their naturalistic turn. Moreover, it is later revived with the rebirth of Greek ancient mystical traditions and the growing influence of Eastern mysteries.

of aesthetic sensitivity one cannot be receptive to corresponding aesthetic values and would remain blind to any aesthetic stimuli of the relevant sort).

“Epoptheia”

Socrates returns to the subject of ordinations understood as a kind of perceiving and of absorbing the plain of truth and absolute values for a second time in the course of *Phaedrus*. Now he reminds us about the fate of a (philosopher’s) soul before its first incarnation, when it beholds – accompanied by the gods - the realm of the absolute and the supernatural. This he now calls the initiation that opens the secret doors of happiness, the highest form of happiness there is, that of contemplating divine mysteries:

κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῶ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ’ ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἣν ὠργιάζομεν ὀλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθείς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρω χρόνῳ ὑπέμενεν, ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλά καὶ ἀτρεμή καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυσούμεοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαρὸι ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι. (Plato, *Phaedrus*, 250 B–C).¹¹

It is here that Socrates fully reveals the essence of those initiations and ordinations which he has mentioned so many times. As it turns out, they consist in contemplating the mysteries of the realm of truth and the supernatural absolute values – blessed secrets that fill those who discover them and take nourishment from them with extraordinary happiness. (Socrates has just mentioned that the sight or reminiscence of those supernatural mysteries serve as food for the soul.) This association of contemplation and happiness is important. This is exactly the happiness that people desire and seek after, usually without realizing that it lies so close, just in reach of the human soul. It suffices to exert oneself and glance into its depths, following the voice of human innate sensitivity to truth, beauty and goodness.

¹¹ Plato, *Phaedrus*, 250 B–C: „But at that former time they saw beauty shining in brightness, when, with a blessed company—we following in the train of Zeus, and others in that of some other god—they saw the blessed sight and vision and were initiated into that which is rightly called the most blessed of mysteries, which we celebrated in a state of perfection, when we were without experience of the evils which awaited us in the time to come, being permitted as initiates to the sight of perfect and simple and calm and happy apparitions, which we saw in the pure light, being ourselves pure and not entombed in this which we carry about with us and call the body, in which we are imprisoned like an oyster in its shell”. (Trans. H. Fowler). Cf. also: Kerényi 2004, 137-139).

Another aspect of those mysterious initiations of philosophers requires our attention. Socrates lays much emphasis the moral and spiritual state of souls that obtain the blessed initiation. He stresses that they need to be pure and unsullied by evil that will be brought upon them by the bodies. Spiritual and moral purity shall always remain the secret yearning of our souls, and especially of philosophers' souls. This hidden longing may serve as a motivator in the eternal pursuit of truth, moral beauty and goodness. Moreover, this yearning – indeed a somewhat mysterious one – is the seed of the unique philosophical sensitivity and as such, it is the necessary and indispensable condition of philosophical thinking and philosophical life in general. We might even say that philosophy would not even be possible without it (cf. Plato, *Epistulae*, VII 343 E – 344 B; see also: *ibidem*, 340 C).

At the end of the quoted fragment Socrates puts even more emphasis on the aberrant feeling experienced by philosophers such as himself – the feeling of being imprisoned in the body – and this enables him to illuminate his interlocutors on the crucial distinctiveness of the soul, its separation from the body and its divine character. Socrates again turns to the well-known orphic metaphor of a pearl or an oyster imprisoned in its shell. This is a way to represent the philosopher's existential condition which manifests itself particularly in the yearning towards the realm of Truth, Beauty and Goodness. Above all, this is how Socrates is able to explain the condition of the soul itself, both in the metaphysical and existential sense, and its relation to the body and to corporeality in general, as it is bound to the flesh within the complex existence of a mortal human being (cf. Plato, *Phaedrus*, 246 C).

This is not the first time Socrates mentions the existential and metaphysical condition. Before he began describing the peculiar procession of gods and spirits he did introduce us to souls themselves, and in an equally picturesque fashion – he presented them as winged chariots with their charioteers. Gods' horses and charioteers are of the finest ancestry. In human chariots only one horse is truly noble – the other is much inferior. Wings are important in this metaphor as they represent what is the noblest and most divine part of the soul, both in humans and in gods – this is what encapsulates the most beauty, goodness and truth, it holds all the most valuable things, things that originate from the plains of truth we mentioned before. This is what nourishes the soul and makes it grow. Evil, on the contrary, as well as wickedness, cause it to wither and dwindle (cf. Plato, *Phaedrus*, 246 A–E). The best food for the souls are the reminiscences of the plains of truth which she regarded while following the gods. Philosophers' souls remember the most – this is why they are the noblest, they have the strongest wings, capable of raising them high in the skies. We know now that the soul's memory is its natural sensitivity which directs it towards the supernatural.

What strikes us the most about Socrates' vision is that it is the type of nourishment that determines the condition of the soul. The proper food for the soul, one that arouses and deepens its sensitivity is that which originates from the realm of Truth. It may be claimed that the best nourishment is the world of the supernatural values. And it is not surprising that this is where any healthy soul strives to be. A similar idea is suggested by the well-known myth of the creation of man from *Timaeus*, although it is presented without referencing any kind of secret initiation (Plato, *Timaeus*, 41 B – 42 B). According to this myth, it is God almighty who created human souls, or, to be precise – their divine and immortal parts, the minds. They were created as almost equal to the souls of gods. Each of them was taught about the nature of the world and the laws of fate, and each was given their own star where they resided, like in a chariot. This is how the souls learned about God's plans for them. They were to be bound to a mortal body and to be confronted with all the bodily affects, firstly with sensory experiences, then with pleasure, pain and bravery. If they succeeded in conquering them and managed to live a just life, they would return to their star. Otherwise, they would have to suffer other, inferior incarnations – right until they would overcome all the bodily affects that come with each subsequent body. This is also where a form of preexistential cognition is mentioned, which allows us to speculate that certain types of knowledge that transcend the sensual level, or at least certain cognitive procedures that trigger such knowledge are given to human beings right at birth. In other words, they constitute some of our essence, they are part of our characteristic as individuals and as a species - and as such they determine our natural, species-specific behaviour. According to Plato, human natural cognitive dispositions include spiritual cognition (*noesis*) which may be identified with an intuitive awareness of supernatural values. It establishes our natural sensitivity, both responsive to and oriented towards spiritual values to which our other cognitive faculties such as our reason and our senses are not susceptible.

This spiritual sensitivity in its highest form may also open the human soul to mystical experiences, although only if it is ready, in an ethical, intellectual and spiritual sense.

REFERENCES

- Burnet, J., ed. (1900-1907) *Platonis Opera*, t. I–V, Oxford.
- Hermann, C. F., ed. (1921-1936) *Platonis Dialogi secundum Trasylli tetralogies dispositi*, t. I–VI. Leipzig: Teubner.
- Albert, K. (1980) *Griechische Religion und Platonische Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Baudy, G. J. (1986) *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik*. Frankfurt am Main: Verlag Anton Hain.

- Cerri, G. (1991) *Platone sociologo della comunicazione*. Milano: Saggiatore.
- Dodds, E. R. (2002) *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka. Bydgoszcz: Homini.
- Dodds, E. R. (1951) *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Erler, M. (1991) *Il senso delle aporie nei Dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, trad. Claudio Mazzarelli. Milano: Vita e Pensiero.
- Gaiser, K. (1996) *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del "Fedro" di Platone*. Introduzione e traduzione di Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero.
- Głodowska, A. (2006) "Fajdros Platona, czyli między niebem a ziemią," *Collectanea Philologica* 9, Wydawnictwo UŁ, Łódź, 23-35.
- Kerényi, K. (2004) *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, przeł. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Szlezak, T. (1997) *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Trabattoni, F. (2005) *La verita nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*. Roma: Carocci.
- Vegetti, M. (1989) *Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone*. Roma-Bari: Laterza.
- Yunis, H. (2015) "Eros in Plato's *Phaedrus* and the Shape of Greek Rhetoric," *Arion* 3.1, 101-125.

PLATO AND THE CAVE ALLEGORY

AN INTERPRETATION BEGINNING

WITH VERBS OF KNOWLEDGE

CLAUDIO CÉSAR CALABRESE

Universidad Panamericana (Mexico)

ccalabrese@up.edu.mx

ABSTRACT. In this paper we study the organization of the allegory of the cavern through the investigation of knowledge verbs. First, we briefly follow the interpretations of the allegory of the cave that we consider most significant and our perspective: all are valid provided that each does not deny the others. At our core we analyze the verbs of knowledge: how they relate to each other and what structure of knowledge they establish. In the conclusion, we affirm that the verbs do not present a vision of being as "what is", but as "what is being"; this means, with respect to the allegory, that the relation between being and intelligibility means a pathway of mutual equalization, which the prisoner of the cave goes through; nevertheless, the attempt to reach a comprehensive intelligence of the being requires one more step: to integrate the phenomena to the comprehension of the real thing.

KEYWORDS: Plato, Republic, ancient epistemology, cave allegory, myth.

1. Theoretical framework

If all reflexion, as it is inferred in a paper, implies a theoretical framework, then we are obliged to explain it as we will work on an assiduously visited text, and we will do it from a double perspective: a) the mutual dependency language – reality in the allegory and the ways language shapes the world and b) explaining what we understand by “verbs of knowledge”.

In the first case, we consider language as that which provides a pre-comprehension of the reality, also described by von Humboldt (1836, 107-112; 1998, 81-84) as “the universal forms of intuition and the logical ordering of concepts”;

this thesis mediated by Paul Ricoeur (1975) underlays in our work; in that sense we should take into account that in the story of the cave we find the moulding of representations and the way they base reciprocally with the capacity of thought: rationality is sustained by a determined linguistic structure and vice versa. Such consideration applied to the reading of Plato demands for a certain distance away from the “cartesian habit” of thinking that language works solely as an intermediary between the world and the subject. It is in this framework that the verbs of knowledge would manifest pre-linguistic comprehension structures regarding the world, both in acknowledgement of this world and of these structures, as well as of its communication in the allegory: knowing through a phenomenal way is, by its own nature, always in progress and related to a comprehension of an intersubjective character. However, the Platonic setting also tries to indirectly make us aware of the nullity of the not-being, because we only get to know when we understand the appearance isn’t any different from the being but from its “apparent being” (Ricoeur 1975, 11).

In the second point, we refer to those verbs that indicate intellectual activity and that additionally express an acquisition of knowledge. This takes us to set, alongside Ricoeur (1975, 310-314), the three tensions that we should consider when a metaphorical truth (*vérité métaphorique*) expresses a determined concept: a) the tension between the main and the secondary theme; b) the tension between a literal interpretation and a metaphorical interpretation that gives meaning to a story; c) the tension in the relational or copulative function between the identity and the discrepancy that is wanted in a resemblance.

Regarding our investigation, we understand the previous points from this perspective: the language establishes the world’s representation through concepts inside the judgement; for that reason, there isn’t a world, nor thought without language, since it is the mediator between both (Humboldt 2003, 30).

We will take the following steps: a) justifying the comeback on a widely studied theme; b) considering the allegory inside the framework of Plato’s thought; c) continuing to use the verbs of knowledge and their meaning in the framework of the cave allegory; d) conclusions.

2. Why go back to the cave allegory?

The attempt of presenting a reading of the cave allegory requires some justification, since it is a path travelled by avowed philosophers and researchers. While our research is not entirely new with regard to the literature on the topic, we consider that the perspective, that is, the follow-up on the verbs of knowledge, will bring contributions on the structure of the allegory and will allow comprehending Socrates’ caution concerning the limits of his own interpretation, just as he

presents it at 517 b: only a god would know if this is true. By considering this point, we move forward to a matter intimately linked to the former: in spite of Socrates declaring emphatically that the cave allegory refers to *paideia* and its absence among people (514 a), studies usually look in other directions, as presented before. The ambiguity of the analogy makes the question on its definitive meaning senseless, as it has no answer; each slope of the interpretation (gnoseological, political, religious, pedagogical) is true, on condition that they don't deny the remaining. Starting from this premise, we propose reading and interpreting the allegory from the perspective that *paideia* offers, that is to approach the experience of understanding human condition, that grows with the comprehension of the others.

Let's examine the essential of the input of each one of the aforementioned perspectives. In a political key, the story of the cave stops to reflect on the link between the philosopher and the order of the city (Abensour – Breugh 2007, 955-982), explaining how the appearance of things and its underlying reality make intelligible the human, individual and social behaviours. From a religious point of view, the cave allegory is interpreted as a parable that adopts the Orphic initiation rites; the ascent of the cave implies liberation of the mind from the body's ties (Cornford 1941, 227; Hall 1980, 74-86). Thegnoseological perspective (Killian 2012, 89-99; Zoyko 2008, 331-332), stresses the relationship between the line and the cave allegory and it takes us to two considerations; the first one coexists with the core of the post-cartesian philosophical tradition: to center itself on the epistemological problems and the bifurcation between senses and reason. If Socrates had centred the cave theme solely on the theory of knowledge, he would have never begun his story with a short but convincing invocation of *paideia* and its absence. It proves obvious to signal that the knowledge theme is present, but not as a "possibility condition", but as a transformation, that is to say the reading of the knowledge theme in a pedagogical key. By that we want to imply that there is in the story an identification between the subject who knows and his pursuit: the possibility of knowledge is reflected in the being of the one who knows; thus, the allegory represents both the beginning of the philosophical work and the calling of human knowledge. Indeed, *paideia*, in the complexity of its extents, is also a philosophical calling, the kind that is found beyond the natural desire of knowledge, since it brings in evidence the desire of knowing the being, the final meaning of the allegory. The darkness of the cave and its blurry images make apparent that the knowledge that doesn't lead to the being insufficiently represents the calling of the being.

3. Plato and the allegory

Lewis (2013, 55-57; first edition 1936) sustains the impossibility of establishing an origin of the allegory in a strict meaning, the term of allegory is defined as a representation of the immaterial in a pictorial seat, since it is natural to the human language and thought. Obviously that representation doesn't only attend the narration of adventures, but, in its essential, it also attends a dramatic action. In that sense, a history of the allegoric exegesis should begin with Homer, as this kind of comprehension applies primarily to the epic poet. For the purposes of our article, we prioritize linking up the allegory concept with the semantic field of the "knowing", even though we demarcate the interdetermination horizon on which it holds on. In this context, "knowing" begins as "limiting something"; indeed, "defining" is one of the intelligibility elements and, thus, it proves meaningful to jot down that the "undefined" verbal forms emphasize the aspect where the verbal action is immersed: it isn't possible because there aren't any durative limits or, in Aristotle's vocabulary from his *Physics* (III, 6, 2007 a15), it lacks accomplishment.

In our case, establishing the limit of the interpretation implies registering the demarcation of the allegory. Off Ricoeur (1975, 31) we signal that limiting the interpretation means that it has been set on a concept or, more generically, it has been conceptualized; thus, distinguishing the comprehension of the interpretation signifies that the latter has the capacity to update the context of comprehension, making it (partially at least) inadequate. Because of it, we distinguish the classic allegory from the Christian one, as the latter fully concentrates on the writing and it has the following characteristics: "a one-to-one correspondence between each character and some concept, abstract principle, or element of the physical world" (Struck 2004, 3). We agree with the author on the fact that the allegory is, first of all, a reading phenomenon, based on the authority of the interpreted text. Even though it is a reading that regards the text as an expression of a profound cosmic structure, such literary critique lies upon two distinct, but complementary basis: on the one hand, the interpretation of existent texts and, on the other, the reference to the preceptive thought for the work not yet written. Certainly, it isn't about situating the allegory in the literary field as a singular perspective, as it is found immerse in the depth of the culture's life and it experiments changes and transformations that are proper to history (Lamberton 1986). With the secureness of the interpretation of a Neoplatonic stamp, especially with Macrobius (Setaioli 2004), the frontier between philosophy and literature begins to fade, guiding its exegetical endeavour to the mythical core, as it already appeared with clarity at Plato himself (*Tim.* 22 c-d; *Phaed.* 69 c; Wolfsdorf 2011, 57-75). From this perspective, allegory implies for discovering a meaning that it is found beyond the literal, even though it casts roots in it; it is about a meaning

that doesn't result immediately accessible to everyone. For that reason, allegory is what is established through the interpretation way as much as the interpretative process itself (Esparza 2017, 78-83). There are cautioned here two central aspects for our investigation: a) the demand to interpret the text in such manner that it would show the truthful content that it is a priori considered to be contained and b) the historic-cultural transformations ask for a permanent interpretation exercise, because its keys vary with said changes.

It is possible to understand the allegoric procedure on the symbolic horizon, since it preserves the bivalence between the significance and the significant, like two halves cut by a whole (Struck 2004, 92). The most archaic meaning for a symbol marks the beginning of its semantic evolution, which proves coincidental with technical expressions of the fortune telling. It is possible to strengthen this original link between the language of the auguries and the allegoric exegesis with the reference to the divinatory use of texts by Homer and Virgil and, in the Christian world, of the Bible. Therefore, the allegory is a symbol reduced to a sign, that is, the demarcation of one of its dynamic possibilities as a symbol (Calabrese 2018, 21-23). The sign is a semiotic expression, the conventional presentation of something already known: the allegory petrifies the symbol and it converts it into a sign, although it can keep its clothing. For M. Eliade (1987, 136-138), the symbol possesses a polyvalence of sense (actual aspects that the meaning per se takes), ordering its meanings in distinct plans of reality.

3.1. The allegory (εἰκῶν) of the cave

We will present the development of the allegory as a whole to avoid its reduction to a singular theme, providing different observations on its scopes and meanings. In order for this approach to turn out productive, we should keep in mind, from the start, that Socrates describes the cave as an "image" (εἰκῶν), and that it is found strictly linked to the story of the line, where he explained that the "conjecture" (εἰκασία) is the least clear of the four apprehension faculties (509d; Grasso 2013, 525-541; Nehamans 2007, 3). The vagueness of a "blurry image" opens the space to our interpretation, keeping in count the etymological tie of each of these terms, starting with εἰκασία and then with εἰκάζω, which express the central idea of "representing through an image" (Chantraine 1977, 354-355; Hofmann 1943, 71). This lack of defined surroundings allows us to draw a tour; at first, it carries us to understanding that the beginning of the *Republic* contains, as if it could anticipate the allegories and, especially, the one of the cavern, an image that allows for a delimitation of the meaning that goes "underneath" the literal part: κατέβην χθές εἰς Πειραιᾶ ("I went down yesterday to the Peiraeus", 327 a); as Eva Brann observes (2011, 117-119), we can infer to a special meaning from the begin-

ning of the work; she signals a linguistic aspect worthy to take in count: the εἰς Πειραιᾶ circumstantial leaves the defined article out, when it is usual for the construction. As of now, the author understands that Plato seeks to recreate a subterraneous and hidden place and he reminds us that the feast to be celebrated that night and which draws Socrates' attention is in the honour of Bendis, Thrace goddess, warden of the entrance to the underworld and who is identified with Hecate. In this very sense, Socrates observes that Cephalus, his host and father of Polemarch, stands very aged, "on the threshold of old age" (528 2, quote of I, XXI, 60); the beginning of the *Republic*, positions us then in the perspective of a *katabasis* or "descent", that, at first, seems befitting of the mysteries, but which, later, in the fullness of the story, it shows us the adventures of the philosopher and of philosophy. Indeed, Plato takes elements from the initiatory traditions with a philosophic meaning, to later retake the religious meaning with bigger depth (Ustinova 2009, 2-4). The notion of the world as a cave has a former meaning; in the *Republic*, the cave is the world of appearances (including the opinion), where we find the fettered ones or the ignorant ones, whilst the prisoner goes out to get to know the region that is "above" (Clay 1992, 113-129). Phaedo (109 a – 110 a) provides us with an antecedent, as Socrates presents the idea that we inhabit a small part around the sea, like ants or frogs alongside a pond, and that this happens in many places. "For I believe there are in all directions on the earth many hollows of very various forms and sizes, into which the water and mist and air have run together" (109 b); the earth per se is in the ether and its sediments flow towards the earth's hollows and this makes us believe we live on the surface. The cave, then, could as much be a small space where ignorant souls are incarcerated, or a spacious place where people of low comprehension live; in both cases, the cave is a place of confinement for the not illuminated, imprisoned by their ignorance and, thus, outsiders of the reality of the Good (Ustinova 2009, 4).

The setting presented by the cave is strictly linked to the senses' cognitive structure; the narrator-Socrates unfolds this consideration, without it implying that the ensemble of what exists be an object of the senses. The freed man (the text simply tells us that his fetters fall) represents the intuition over the sensible character of the being; his set-in motion expresses the human calling to reach the limits of the sensible (the cave). The tension expressed by the idea of "getting underway" is itself a search for intelligibility since it implies a desire to catch the entirety; it comes true in a second instance, together with the properly said output; we find there two of its dominating ideas: παιδεία and λύσις.

In W. Jaeger's words, which faithfully state the way the Greeks perceived themselves in the educational act, *paideia* participates in the life and growth of the society, as of an internal structuring that exists in its outset; indeed, the

Greeks not only did they understand giving a start in time, but also *arkhé*, which is an origin or spiritual source (*geistiger Ursprung*): a place to return in search of an orientation (Jaeger 1973, 3-4).

The “liberation” (λύσις) is the transition that a certain man initiates starting from the lack of *paideia* (the ἀπαιδευσία); according to Heidegger (1976, 217) this passage is marked by the way in which it is searched for a determined “shape”, befitting for the *paideia*, which our author translates as *Bildung*, as long as we understand this term in its original meaning of “forming” or a process through which each one finds their own way to access the environment; we consider that showing intuitively the essence of *paideia* (original experience of the being) and the path to it is the former meaning of the simile. The first aspect puts us on guard – with a warning that keeps its topicality – against the idea that this process consists of a mere throwing of knowledge to the soul as if it was an empty container. On the contrary, in Heidegger’s words (1976, 217), “Real education lays hold of the soul itself and transforms it (*ergreif und verwandelt*) in its entirety by first leading us to the place of our essential being (*an seinen Wesensort*) and accustoming us to it” (Thompson 2005, 157).

In this sense, the meaning of the cave allegory lays in the original unit of παιδεία and ἀλήθεια, second core of the dominant ideas of the text, according to Heidegger; the first one, as we have seen above, is fundamentally a “conversion”, which means inhabiting whatever one comes upon (the splendour of what it is) and that “this displacement (*Diese Versetzung*) is possible only because everything that until then was accessible, and the mode (*die Art*) that as well was accessible, turns into another” (Heidegger 1976, 218). If, as we thought, the allegory of the cave is about this displacement from a region to another, that is, from the ways of the “dis-concealment” (ἀλήθεια) in each one of the homes, then we move forward to considering the core of our input: pursuing the verbs of knowledge in *The Republic* 514 a–517 c and as these arrange the story, in the distinct parts that we have considered and which we will develop later on.

4. The organization of the passage beginning with the verbs of knowledge

In the text of the allegory we distinguish at least three moments: in the first one, Socrates proposes a comparison on education and the lack of it, which bears an introductory value (514 a); next is the properly speaking development of the comparison (514 a – 517 a) and, in the third place (517 a – 517 c), the explanation of the story given by Socrates (517 a – 517 c).

We begin with the first part. The Greek text says: μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπον, ἀπείκασον τοιοῦτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περὶ καὶ ἀπαιδευσίας.

(*Resp.* 514 a: “Next – said I – compare our nature in respect of education and its lack to such an experience like this”.)

The verb ἀπεικάζω establishes the general framework of an indirect exposition where Socrates proposes a certain similarity between the education processes of the soul and the liberation of the cave; while this verb is sustained by the general semantic of the verb “to represent”, at the same time the latter is grouped in two fields: on the one side, it consolidates the meaning of “to represent” as the copy that one takes of a model; thus, in Aristotle’s *Poetic* (1447 a) it is usually translated as “to imitate”; on the other side, the idea of “representing through the word”, resorting to the imagination as one of its mechanisms (*Cratylus* 414 a). Thus, when pursuing a text from *Phaedo* (76 e), also linked to the representation, we preferred the translation “to compare”. Even though it is not found in this passage, we remember the noun derived from this verb, ἀπεικασία, and its fundamental meaning of “image”, “representation”. *Laws* (668 c) offers one of the most significant texts, where we find this noun; Plato reflects here on the necessity for musicians and poets to compose according to correction and not to pleasure, in order to reach the best imitation. “And this is certainly true of music, as everyone would allow, -that all its productions are imitative and representative (μίμησις τε καὶ ἀπεικασία)”.

We consider this quote important, because Plato specifies *mimesis*’ own action through the resource of image (ἀπεικασία), which sustains the process of correct imitation. The verb ἀπεικάζω shows a representing way that carries a theoretical structure on which we wish to hinder; the expressive phenomenon supposed in this verb, which enables the pedagogical presentation from a metaphysical perspective, implies the theoretical problem of communication, since the expression way is the beginning of the ontological theory that Plato poses on the four degrees of knowledge; as such, it stands strictly linked to the distinction between sensible and intelligible aspects of the world which we find in book VI, through the image of the line and its subdivisions, to each one corresponding a level and an instrument of knowledge; the allegory that concerns us proves to be its explanation and, therefore, the pedagogical access for a conceptually dense thinking style. The correspondence between expression and interpretation expresses the primary comprehension that we present in these terms: the apprehension of an existing something is an absolute form of knowledge; it remains to add that this “absolute form” quickly proves inadequate, because, as Plato insists all along the *Republic*, knowledge, in order to be qualified as absolute, should have the characterization of an *episteme*; however, we consider that this allegory seems to imply that at the core of the comprehension we find a certain understanding, a certain *logos* (word and reason at the same time), although the problem of establishing if

such knowing is objectively of the real stays open. If it is that way, in the aforementioned correspondence between expression and interpretation, Plato proposes the correspondence between distinct forms of being and various forms of knowing and that they are mutually ranked; we consider that the allegory's start up puts in evidence a crucial theme for Plato: if the formal regulation of thought implies the rationality of the real.

If we adjust the story to the previous reflexion, we center on that the object of the comparison is human nature in respect of education or lack of it with a determined experience (πάθος), which is what the allegory presents as "history". For it, Socrates requests to his interlocutor to think of men in some sort of cave (514 a); the verb that organizes this "uncommon comparison" (ἄτοπον εἰκόνα), as Glaucon will later express (515 a), is ἰδέ; it carries the primary idea of "see", in its nearest physiologic meaning; the pleonasm "see with the eyes" is common at Homer, ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἰδομαι, as it appears in *The Iliad I*, v. 587, for example; then, "to observe", "to examine", "to have an interview", in the meaning of "to have in sight"; and lastly, the figurative meaning of "to envisage", "to figure" (Bailly 1957, sv; Liddell 1996, sv). At this first level of signification we find the cave's essential scenography: men who have been fettered since childhood of such manner that they can't turn their heads around, above the light of a fire that shines behind them; later, a new effort to Glaucon's imagination (again the conjugated form ἰδέ): there's a path between the fire and the prisoners, next to which a screen like the one puppeteers use. When the interlocutor states that he sees it (ὀρώ, "all that I see", 515 b), Socrates asks that he also imagine (ὄρα τοίνυν, "imagine also then", 515 b) men passing by carrying objects (the prisoners would only see shadows because of their position).

The following verbal form (οἶεἰ of οἶομαι) carries the ideas of "to think", "to believe", "to estimate" and it's at the center of Socrates' question, subsequent to the description: "Do you think that these men would have seen anything of themselves or of one another except the shadows...?" (515 a); Plato's teacher has transferred here the action of considering to the inside of the imagined: νομίζειν contains the exigency to reflect what those fettered men possibly "have seen" (ὀρώεν), that is the projection of the shadows. And if there had been an echo, they would think (the verbal form οἶεἰ anew) that the sound came from the shadows. Then, once again with the verb νομίζειν, it is taken for granted they would have for certain (τὸ ἀληθές), that is for real, the world of the shadows they're perceiving.

A new stretch of the story begins when the liberation of one of the prisoners is considered; the conjugated form σκόπει, present imperative of σκοπέω, invites Glaucon to "consider", to "estimate" the liberation of fetters (λύσιν... τῶν ... δεσμῶν) which Socrates considers as ignorance, as he adds right away: τῆς ἀφροσύνης,

which also depends syntactically of λύσιν; therefore the liberation is double: from the material fetters and from the ignorance that these imply; thus, this last expression, gets us ahead of the essential part of the allegory's meaning. It is important to point that Socrates signals the liberated had to be forced (ἀναγκάζοιτο) to leave the cave and that once outside he would suffer and would feel hate for having been taken to light (516 a). It is possible to link this passage, on the one hand with *Phaedo* 82 e: we can collaborate with "our being prisoners", on account of the seduction of desire (ἐπιθυμία); and, on the other, with *Meno* 80 a-b (and this, at the same time, with *Gorgias* 510 b), when the interlocutor is irritated by the state of aporia ("you have reduced me to utter perplexity"), which coincides with the first phase of the Socratic method or acknowledgement of one's own ignorance. This allows us to better understand the beginning of the allegory; indeed, ἀπαιδευσία ("the lack of *paideia*") proves to be more serious than the simple "lack of education", as it also signals absence of culture, in its wider sense, that is, a certain state of incivility.

After narrating the escape and the dazzle, the verbal form οἶει again: "What do you suppose would be his answer if someone told him ... that he is nearer to reality (πρὸς μᾶλλον ὄντα, lit. turned toward more real things)?" (515 d). If what he had known were only shadows, what would happen from here on? The freed man will now need to get accustomed "to see things higher up" (τὰ ἄνω ὄψεσθαι 516 a); a second verb of vision (one composed from the previous one, καθοράω, "to see from higher up"), to indicate he would easier see the shadows, then objects reflected in the water and, lastly, the things themselves. A third vision verb is chained, θεάομαι (516 a), which takes us to intellectual reception ("to see examining", "to contemplate", "to consider", "to be a spectator at the theatre") of what is at his reach during the night in the sky; syntactically depending of the latter, προσβλέπων, active present participle of προσβλέπω, which continues the aforementioned list of intellectual contemplation: "looking at the light of the stars and the moon". Then Socrates retakes the verbs of thought (οἶμαι, 516 b): he estimates the ways in which the freed man could directly perceive the sun; to continue with this semantic field, Plato's teacher later refers to what the newcomer would deduct (συλλογίζοιτο): he could understand the causal connection between the sun and the whole of what is seen. Once he has completed the adaptation process to the sunlight or to illumination, the freed man pities his former companions, the kind of deceitful wisdom to which they are habituated, and he decides to go back. In order to maintain the coherence of the story, the semantic route is inverted: his eyes would be dazed by darkness (σκότος, 516 e). Even though he comes from directly contemplating the sun, he would be in disadvantage from those who remained fettered all this time; indeed, if he had to discriminate (γνωματεύοντα 516

e) those shadows, he would appear again short of sight until his eyes would resettle (πρὶν καταστήναι τὰ ὄμματα, 517 a, literally: “until his eyes would take their place”); during all this time, which would not be short – Socrates marks off – he would be exposed to ridicule, as his former companions would think that the decision to abandon the cave had deteriorated (διαφθείρω) his eyes; thus, Socrates concludes his story, they would kill him if they could lay hands on him (517 b; a clear reference to the iniquitous trial that condemned him to death).

Socrates’ explanation to Glaucon follows: he must apply εἰκῶν to the gnoseology he had exposed before: this is done comparing (ἀφομοιοῦντα) and establishing a series of connections that we will detail immediately. Before that we want to signal the importance of the participle of ἀφομοιόω, as it anchors various degrees of comparison, that is, it determines the distinct meanings of “image” (εἰκῶν); thus, it “compares” the region of the phenomenon (τὴν φαινομένην ἔδραν, 517 b) that is perceived by sight as “prison” and the light of the fire as action (δυνάμει) of the sun; in the same way, he asks Glaucon to consider (517 b) the ascent as the journey of the soul to the intelligible ambit (εἰς τὸν νοητὸν τόπον).

The correlation that Socrates has been presenting amidst the narration, the images and the concepts sustains the diversity of readings that we have considered; even though he puts a bridge between the phenomenon and its interpretation, it is clear that Socrates leaves other possibilities open or, at least, that he hasn’t exhausted the interpretation in terms of truth.

θεὸς δὲ που οἶδεν εἰ ἀληθὴς οὐσα τυγχάνει (517 b)

“... but God knows whether this is true at any rate”.

With this limitation, Socrates develops an explanation of the allegory: in the limit of what is knowable through senses (τὰ φαινόμενα, 517 b) we find the idea of good and it is the cause of everything beautiful and right; it has generated light and its master in the visible ambit and truth and beauty in the intelligible ambit, which is necessary to remember in order to act on wisdom (ἐμφορόνως, 517 b).

4.1 The organization of verbs of knowledge in the cave

The verbs of comprehension arrange the Platonic mechanism into three moments, which are intertwined in the story: a) the Socrates – Glaucon dialogue; b) liberation and escape of the prisoner from the cave; c) the enforcement of the story to the explanation of the real.

It is in this framework that ἀπεικάζω establishes the framework of the allegory, as Socrates establishes the following steps through this verb: “representing through the word” the difference between living a life with *paideia* and without it. Through the imperative form ἰδέ, Socrates provides the script of the action: people who are fettered in a particular way since childhood, as they can only see in

front of them, lit up by a fire that burns in a superior section, behind them; thus begins the movement of Glaucon's imagination towards comprehension; after his interlocutor says to have imagined according to request (ὄρω, "all that I see", 515 b), Socrates poses a new demand to his imagination, ὄρα, that is, the effort for a second representation (the shadows that prisoners see). At this point, verbs are reiterated, as us, the readers, can "see" what Socrates asks Glaucon to imagine.

Οἶει, which is found in Socrates' new question (515 a), stimulates Socrates' interlocutor to consider what inhabitants of the cave think: now he has to establish what prisoners "have seen" (ὄρωεν); νομίζειν is the first verb of thought without a properly sensory root (Chantraine 1977, s.v. νόος; Hofmann 1949, s.v.) and it expresses with all certainty what prisoners would have as real. A third demand for Glaucon: "to estimate" (σκόπει) how liberation from material fetters and from ignorance would be; in this sense, three verbs that define the ascent of the now freed man depend of σκόπει (516 a), καθοράω and θεάομαι (516 a). These are linked to the progress in knowledge: it is an invitation to look and see. The semantic fields propose a knowledge line through the establishment of a connection of thought with reality; the verbs quoted in the last sequence warn us that the being cannot be tried in his existence, that he can only be "seen", in the meaning set by its semantic. As a direct declaration on truth is not thus possible, one can only get to it through the labyrinthic structure of a cave.

4.2 An interpretation beginning with verbs of knowledge

Socrates proposes how we should understand the story (how to "put it in contact" or to "apply it" προσαπτέον, 517 b); if in the text of the *Republic* we can understand the allegory as continuity of the Guardians' education, the link between παιδεία and ἀλήθεια introduces a metaphysical instance we should consider. As we have signalled, the subterranean setting of the cave is dominated by a fire that illuminates defectively, by the shadows that produces its location and by all sort of utensils (σκεύη, 514 a; this noun designates in classic Greek all object made by man, Bailly 1957, sv). The ascent to the "upstairs" world is in correspondence with the ascent of the soul to the intelligible world; there the freed man perceives the form of Good and stays at its reach through reason (συλλογιστέος 517 c), the cause of all right and good. The work of the discursive reason, which is subsequent to the vision of Good, remembers the descending path from the line, involving a correlation between dialectics and the prisoner's climb after the natural objects. The soul's ascent makes Plato's idea of education visible and describes it as the "art of orientation" (τέχνη ... τῆς περιαγωγῆς 518 d): the educator's task consists of making souls turn, μεταστρέφω, 518 d.

The turn toward things as they are and the light that shines upon them is one of the themes of the cave. The *periagogé* is not a simple conversion or intellectual movement; nor it is a mental reference to talk from the wall towards the light; but rather, *periagogé* is a complete turn of the body from the shadows towards the mouth of the cave. Our modern perspective, which sees through the lenses of a cartesian dualism, takes us to interpret that Plato processes what happens in the mind as something distinct of what happens in the body (Huard 2006, 13). This agrees with the most common practice of those educators for whom educating “is inserting sight into blind eyes” (518 b), since they consider that knowing doesn’t exist in the soul (518 c, 519 a), as if the power to learn wouldn’t be in the organ that learns (Losin 1996, 52-53). Regarding “the art of orientation”, as a turn of the shadows to light, irony takes a privileged place inasmuch as instrument that unfetters the knowledge process; it isn’t present here as part of the art of the midwife, but according its most profound way of being: if irony is “saying one thing and meaning another”, it also searches – like the allegory – a significance of the language behind the literal meaning (Vlastos 1991; Struck 2004: 45-50). It entails that if we accept that irony is distinctive of Plato’s Socrates, then we are accepting as well that Plato adopted a style in which language levels can diverge; by it we signal a style of doing philosophy in which, actually, there had been considered a form of “allegoric” language or of an underlying meaning. At the same time, as Struck meticulously proves (2004, 41-50), Plato frequently makes reference in his dialogues to the allegoric and enigmatic language of other thinkers and writers; that is to say it is a way of reading and writing of which Plato is fully conscious.

This doesn’t mean that our author has had an univocal position, even though he stayed true to the essential: if he considers the allegory as a pedagogically unsafe method in what concerns children (378 d), Plato never denies its utility in the philosophical argumentation, that is to say his reasons to invalidate it are neither theological nor methodological; he centers his uneasiness on the difficulties of a subtle interpretation, not on the method itself. (Kennedy 2011, 6-7). The world of appearances is determined in the cave by our biological composition and by the cultural interpretation of things that our bodies experience; on this perspective there is a fact of maximum relevance: appearances are concealed and revealed. The concealment paradoxically reveals that the concealed is the “reality of things” (the allegory talks about what “is behind” the appearances). This distinction between appearances and reality is fundamental for the story of the cave, especially for the way in which it presents the inability of the cave’s inhabitants to look backwards; this proves to be his most original assertion and, thus, most polemic.

Conclusion

The interpretation of *The Republic* as a representation of the *polis* threatened by disintegration is, without a doubt, a common place; we won't use this expression as a synonym of something that has lost its meaning because of being repeated, but inasmuch as we consider it goes off high its intrinsic dynamic: the permanent conflict between man and state. In ideal terms, however, cosmos and politics stay bound from an ontological point of view. This is where the Platonic novelty lays, inasmuch as it only is possible to understand it "afterwards": what is ontologically and logically the first is known as the end of the process. In the cave allegory, we find it as a postulate: a god only knows if the contemplated in the story is true (517 b), that is that the first, a necessary condition, isn't available from the beginning in the investigation of the reality. Indeed, the prisoner that leaves the cave doesn't know what he will find, doesn't understand the reason of abandoning the safety of shadows; actually, it lacks knowledge concerning a brighter "beyond", that is to say that the prisoner feels, with all the weighing the term deserves, an absence that moves him (the philosopher Eros from the *Symposium*). It is obvious that by invoking "a god" Plato considers the absolute comprehension of Good as knowledge that surpasses the man's capacities, while they are relative to who knows: the first condition and the last aim aren't of historic nature, but divine. For this reason, the Good is a model: the divine world, which at Plato means intelligible, and the sensible world, the becoming of the opinion, aren't more than the human way of understanding reality, just as the dialectic unit of the story shows; the freed man who goes in search of the intelligible order, or those who stay fettered in darkness make reference to the condition of humanity. The liberation only competes the philosopher and, on account of received and interiorized education, he wishes to go back to the cave to free those who remain prisoners. These last ones represent the confinement of opinions, of oblivion of oneself, which really means "inability of judgement"; the rational capacity of the soul is, indeed, its immortality which, in the Platonic myths, rewards the "acting well", that is with rationality. On the contrary, remaining inside the limits of perceptions, of opinions, means living chained, to the point of wanting to kill he who tries to broadcast the existence of a bright place. Thus, we assert that the various interpretations of "the cave allegory" (gnoseological, political, religious, pedagogical) are true on condition of not considering them exclusive; yes, Socrates leaves a key to vertebrate an access point: how we live is the apex of wisdom.

As a consequence of the previously stated, we make a second observation. The meaning of the appearance-reality distinction rests on the ambiguity of showing-hiding and on the way we understand these ambiguities as individuals and as a community. Thus, the question at core isn't permanently delimitating what ap-

pearance is and what reality is, but understanding how humanity coexists with the perception of things as they appear and as they really are. If Plato states the distinction between appearances and reality, he doesn't do it, however, in a simple and direct way and the allegory of the cave teaches us why it is this way. The text presents the connection of things with the Idea, with all the difficulties this theory carries and of which Plato himself is fully conscious; however, in the cave allegory we don't find the theory the way it is usually presented. What is elusively said can be shown in many ways; at first, irony, that works by displacing the meanings in the wake of a certain effect. Later, remains the meaning that is left in the interpretation, that lives beyond what the author means; this method is particularly observed in the allegory of the cave, since, while Socrates gives us his meanings, the critique – as we have seen – has looked to what the text “really” says (what hasn't been said, but is considered present, according to Heidegger's precedent).

We consider Heidegger's interpretation has the undeniable value of putting at the center of the philosophical debate what is the truth and grants us an interpretation of the present in which we are: the truth is an opening process in which an essential moment is the non-truth: the steps of discovering the being call for understanding how is the being now; Heidegger's position rests on the acknowledgement of an initial form that holds the knowledge, even though the logical form resides in it: it is about the vision-idea, εἰκῶν – *Bildung*, and the object (*Gegenstand*), which is found in the opposite direction. Still pending the problem of the synthesis, of the connection of main elements of his debate (the problem of appearing, the relation between the particular and the constitution of the object), which is precisely the core of the problem of the form.

“To see that he knows”, which we pursued in the verbal semantics, entails a principle of metaphysics: knowing the nature of reality is identical to understanding that each one of the things is identical in nature. Actually, the question that starts the philosophy is: what matter constitutes the reality? Behind the answers basted by the Pre-Socratics, it was clear that the being is the last element of reality. Plato's text confirms this last frontier.

What underlays the allegory is an essential truth, inherited by Parmenides: wherever we direct our glance on the reality we won't find a better discovering than its own existence; a second principle of Platonism becomes obvious here: if the being and the beings concur inwardly and with existing, it became imperative excluding from the current existence everything that doesn't exist in the being thus characterized; actually, the sensible world is determined by pluralism (each thing is identical to itself, but different to the others): there is no singularity in the cave, nor homogeneity or simplicity, but plurality, diversity, mutability.

In this sense, the comprehension of the verbs of knowledge show that their semantic fields of vision/comprehension don't present a vision of the being as "what it is", but as "what it is being"; with regards to the allegory, this means that the equalization between being and intelligibility meant a path, the one travelled by the prisoner from the cave in his ascent: in order to make the being exhaustively intelligible it is needed to go beyond the being.

REFERENCES

- Abensour, Miguel & Breaugh, Martin (2007) "Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt's Reading of Plato's Cave Allegory," *Social Research* 74.4, 955-982.
- Brann, Eva (2011) *The Music of the Republic. Essay on Socrates' Conversations and Plato's Writings*. Philadelphia: Paul Dry Books.
- Calabrese, Claudio C. (2018) "Alegoría, mito y artes liberales en san Agustín, De ordine I. 8. 24," *Graeco-Latina Brunensia* 23.1, 21-34.
- Chantraine, Pierre (1977) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Clay, Diskin (1992) "Plato's first words," in: F. Dunn & T. Cole, eds. *Beginnings in Classical Literature*. Cambridge University Press, 113-129.
- Cornford, Francis M. (1941) *The Republic of Plato*. New York / London: Oxford University Press.
- Eliade, Mircea (1987) *The Sacred and the Profane. The nature of the religion*. New York / London: Harcourt.
- Grasso, Elsa (2013) "Images dans le texte: l'eikonologia platonicienne," *Revue de Métaphysique et de Morale* 4, 525-541.
- Esparza, Gustavo (2017) "La física simbolista y la literatura fantástica: una entreveración metodológica para la interpretación de 'Las fuerzas extrañas'," *Revista de Letras* 57.1, 71-86.
- Heidegger, Martin (1976) "Platons Lehre von der Wahrheit," *Wegmarken (Gesamtausgabe, Band 9, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann)* 203-238.
- Hofmann, Johann Baptist (1949) *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*. München: Verlag von R. Oldenburg.
- Huard, Roger L. (2006) *Plato's Political Philosophy: The Cave*. Washington DC: Algora Publishing.
- Humboldt, Wilhelm von (1836; 2003) *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Weisbaden: Fourier Verlag.
- Humboldt, Wilhelm von (1999) *On language. The diversity of human language structure and its influence in the mental development of the mankind*. Cambridge / New York, Cambridge University Press.
- Jaeger, Werner (1973) *PAIDEIA. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Kennedy, J. B. (2011) *The Musical Structure of Plato's Dialogue*. New York: Routledge.

- Killian, Jeremy (2012) "That Deceptive Line: Plato, Linear Perspective, Visual Perception, and Tragedy," *The Journal of Aesthetic Education* 46.2, 89-99.
- Lamberton, Robert (1986) *Homer the theologian: Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.
- Lewis, Clive Staples (2013) *The Allegory of Love. A Study in Medieval Tradition*. New York: Cambridge University Press.
- Liddell, Henry George R.; Robert Scott (1996) *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. Oxford: Oxford University Press.
- Losin, Peter (1996) "Education and Plato's Parable of the Cave," *The Journal of Education* 178.3, 49-65.
- Nehamans, Alexander (2007) "Only in the contemplation of Beauty is human Life Worth Living, Plato, *Symposium* 211 d," *European Journal of Philosophy* 15.1, 1-18.
- Ricoeur, Paul (1975) *La Métaphore Vive*. Paris : Éditions du Seuil.
- Setaioli, Aldo (2004) "Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma (Comuto, Seneca, Filodemo)," *International Journal of the Classical Tradition* 11.1, 3-46.
- Struck, Peter T. (2004) *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*. Princeton, NJ / Oxford: Princeton University Press.
- Thompson, Iain D. (2005) *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ustinova, Yulia (2009) *Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolfsdorf, David (2011) "Plato's Conception of Knowledge," *The Classical World* 105.1, 57-75.
- Zovko, Marie Élise (2008) "The Way Up and the Way Back is the Same. The Ascent of Cognition in Plato's Analogies of the Sun, the Line and the Cave and the Path Intelligence Takes", in: John Dillon and Marie Élise Zovko, eds. *Platonism and Forms of Intelligence*. Berlin: Akademie Verlag, 313-341.

ON STOIC SELF-CONTRADICTIONS: ἀδικεῖν vs. βλάπτειν in Chrysippus (SVF III, 289)

ANDREI SEREGIN
Institute of Philosophy RAS (Moscow)
avis12@yandex.ru

ABSTRACT. In this article, I offer an analysis of Chrysippus' treatment of "injustice" (ἀδικία) in SVF III, 289. First, I show that he espouses two theses: I) Every injustice is an act of harming those who suffer it; II) One who does injustice to others thereby does it to oneself. Then I discuss the two most plausible interpretations of II): a) One who does "conventional" injustice to others, i.e. causes them non-moral harm, thereby does "moralistic" injustice to oneself, i.e. makes oneself morally worse; b) One who does "moralistic" injustice to others thereby does it to oneself. I show that a) is untenable because the Stoics reject the very notion of non-moral harm, and b) fails because they believe that moral harm is basically self-regarding.

KEYWORDS: ancient ethics, Chrysippus, harm, injustice, Stoicism.

In this paper I want, first, to clarify the possible conceptual and logical structure of Chrysippus' treatment of "injustice" (ἀδικία) in SVF III, 289 and, second, to show that given its general Stoic background it should be considered very problematic or even self-contradictory.

The text of this fragment contains four separate quotations, all taken from Plutarch's treatise "On Stoic Self-Contradictions" (1041CD):

T1: A. ...in the *Demonstrations concerning Justice* he says that the one who does injustice (τὸν ἀδικοῦντα) is done injustice by himself (ἀδικεῖσθαί... ὑφ' ἑαυτοῦ) and does himself injustice (αὐτὸν ἀδικεῖν) whenever he does it to another (ὅταν ἄλλον ἀδικῆ), for he has become a cause of transgression for himself and is harming himself undeservedly (βλάπτοντα παρ' ἄξιαν ἑαυτόν);

B. The law prohibits one from becoming accessory to a transgression; and to do injustice (τὸ ἀδικεῖν) is a transgression. Now, he who has become his own accessory in doing injustice (τοῦ ἀδικεῖν) transgresses in regard to himself; and he who transgresses in regard to an individual also does that individual injustice (ἀδικεῖ ἐκεῖνον). Therefore, he who does anyone at all injustice does himself injustice too (ὁ ἄρα καὶ ὄντινούν ἀδικῶν καὶ ἑαυτὸν ἀδικεῖ).

C. Wrong action (τὸ ἀμάρτημα) is a kind of harm (τῶν βλαμμάτων ἐστὶ), and everyone in doing wrong (ἀμαρτάνων) does wrong in violation of himself (παρ' ἑαυτὸν ἀμαρτάνει). Therefore, every wrong-doer (ὁ ἀμαρτάνων) harms himself undeservedly (βλάπτει ἑαυτὸν παρὰ τὴν ἀξίαν); and if so, he also does himself injustice (εἰ δὲ τοῦτο καὶ ἀδικεῖ ἑαυτόν).

D. He who is harmed by another harms himself (Ὁ βλαπτόμενος ὑφ' ἑτέρου ἑαυτὸν βλάπτει) and harms himself undeservedly (παρὰ τὴν ἀξίαν ἑαυτὸν βλάπτει). This, however, is to do injustice (τοῦτο δ' ἦν τὸ ἀδικεῖν). Therefore, anyone who is done injustice by anyone at all does himself injustice (ὁ ἄρα ἀδικούμενος καὶ ὑφ' ὅτουσιν πᾶς ἑαυτὸν ἀδικεῖ)¹.

In my opinion, this text rather obviously implies

I). Every injustice is an act of harming those who suffer it, i.e. ἀδικεῖν always involves βλάπτειν.

This idea is already present in **A**, where βλάπτοντα παρ' ἀξίαν ἑαυτόν is one of the expressions which are supposed to explain how it is possible to do injustice to oneself (αὐτὸν ἀδικεῖν). It is also clearly stated in **C**, for the fact that “every wrong-doer harms (βλάπτει) himself undeservedly” is presented here as a *reason* (“an if so”, εἰ δὲ τοῦτο) for asserting that “he also does himself injustice (ἀδικεῖ ἑαυτόν)”. The same can be said about **D**, where the words “harms (βλάπτει) himself undeservedly” are elucidated by the following statement: “This, however, is to do injustice (τὸ ἀδικεῖν)”². Surely, these very statements also imply that βλάπτειν is not always tantamount to ἀδικεῖν, for the second necessary condition of injustice is that harm must be inflicted *undeservedly* (παρ' ἀξίαν)³. Nevertheless, it seems clear that according to **T1** an action simply cannot qualify as an injustice unless it

¹ The translation is from Cherniss 1976, 477–481, slightly altered for the sake of terminological consistency.

² Note that **D** also contains a fairly obvious parallel between *other-regarding* injustice (ὁ ἄρα ἀδικούμενος καὶ ὑφ' ὅτουσιν) and harming (Ὁ βλαπτόμενος ὑφ' ἑτέρου).

³ This calls to mind the Stoic definition of justice as the knowledge of how to distribute things according to deserts (κατὰ ἀξίαν) (see SVF I, 200–201; 374; 563; III, 125; 255–256; 262–264; 266; 280; 303; 620 and Babut 2004, 178, n. 210). The abbreviations I use are those adopted in Liddell & Scott's Greek-English Lexicon and the Oxford Latin Dictionary.

harms. This conceptual link between *harming* and *doing injustice* appears to be rather widespread. It is present in Plato⁴, very prominent in Aristotle⁵, and shared by many other ancient philosophers⁶ including some Stoic thinkers⁷. Against this background, it is probable that Chrysippus in T₁ simply adheres to this tradition.

To my mind, it is also fairly uncontroversial that the central idea of T₁A–C can be put as follows:

II). One who does injustice to others thereby does it to oneself.

In other words, *other*-regarding injustice always implies *self*-regarding injustice. Indeed, it is explicitly stated in T₁ that an unjust person “does himself injustice (αὐτὸν ἀδικεῖν) whenever he does it to another (ὅταν ἄλλον ἀδικῆ)” (A), and “he who does anyone at all injustice does himself injustice too (ὁ ἅρα καὶ ὄντινοῦν ἀδικῶν καὶ ἑαυτὸν ἀδικεῖ)” (B). In C other-regarding injustice is not clearly mentioned, but the thesis that “every wrong-doer (ὁ ἀμαρτάνων)... does himself injustice (ἀδικεῖ ἑαυτόν)” certainly can be quite consistently interpreted as subsuming this kind of injustice under the general notion of morally wrong action (τὸ ἀμάρτημα).

But what is the philosophical meaning behind II)? What is meant by other-regarding and self-regarding injustice and why the former should necessarily lead to the latter? Intuitively, one possible interpretation of this thesis may be as follows: when somebody commits a “conventional” injustice (*c-injustice*) towards others, i.e. inflicts on them some undeserved non-moral damage (e.g., kills, robs, tortures, etc.), she thereby also commits what might be called “moralistic” injus-

⁴ See R. 334d–335e, esp. 335d11–12, where harming (βλάπτειν) is presented as the “function” or the “work” (ἔργον) of the unjust person (τοῦ ἀδίκου). See also R. 343c3–6; Lg. 861e–862a; Hp. Mi. 372d5; Just. (sp.) 374bc; Clit. (sp.) 410ab; cf. Cri. 49c7–8.

⁵ E.g., EN 1136a31–32: “...if to commit injustice (τὸ ἀδικεῖν) is simply to voluntarily harm (βλάπτειν) somebody...”. See also EN 1132a4–6; 1134b11–13; 1135b19–25; 1136a1; 1138a8–9; Rh. 1368b6–7; 1373b29–30; Top. 109b33–35; Pol. 1253a14–15; MM (sp.) I, 33, 27, 6–7; II, 3, 4, 1–3; II, 3, 8, 2–3 Armstrong.

⁶ E.g., Epicur. Sent. 31–33; Alcin. Epit. 31, 2, 5–6 Louis; Alex. in Top., p. 141, 22–26 Wal-lies; Aspas. in EN, p. 107, 33 Heylbut; Anon. in EN II–IV, p. 237, 30–31; 239, 1–2; 24–38; 241, 3–4; 242, 31 – 243, 38; 245, 18–21; 252, 31–37; 253, 17–18; VII, p. 433, 40 – 434, 4; 443, 32–34 Heylbut; Helioid. in EN, p. 105, 24–29; 106, 6–7; 110, 23–26; 111, 8–10 Heylbut; Porph. Abst. III, 18, 19–21; 19, 7–10; 26, 48–52; IV, 13, 3–5 Nauck.

⁷ E.g., M. Ant. IX, 1, 1 clarifies the statement that “the one who commits injustice (ὁ ἀδικῶν) acts impiously” by declaring that such an agent transgresses the will of nature, which created rational creatures “to benefit (ὠφελεῖν) one another according to their deserts (κατ’ ἀξίαν), but in no way to harm (βλάπτειν)”. See also SVF II, 1117; III, 578–579.

tice (*m-injustice*) towards herself, i.e. makes herself unjust and therefore morally harms herself⁸. Or, to put it succinctly:

IIa). One who does *c*-injustice to others thereby does *m*-injustice to oneself.

This idea would be in line with general criticism of injustice put forward by Plato: since *c*-unjust actions⁹ make the soul of the agent unjust and vicious, they bring upon her moral harm¹⁰ and evil¹¹, thereby overwhelmingly contributing to her unhappiness¹². This is why injustice is inherently disadvantageous for anyone who commits it¹³. When combined with I), this moral self-harming may well be construed as self-regarding *m*-injustice. In fact, Aristotle who usually emphasizes the other-regarding character of justice among other virtues¹⁴ and accordingly denies the possibility of committing *c*-injustice towards oneself¹⁵ still admits that one can “metaphorically” speak about self-regarding *m*-injustice, if one accepts, as Plato and himself did, the existence of different parts of the soul¹⁶. It seems that within this approach self-regarding *m*-injustice is nonetheless understood as essentially “social” in the sense that these soul parts are regarded as distinct agents who may commit injustices towards each other. It is important to notice that when in SVF III, 288 Chrysippus himself criticizes Plato for admitting self-regarding injustice and thus seemingly contradicts his own statements in T1 he associates this notion precisely with this “social” understanding of the human soul, which he, of course, rejected in favour of comparatively monistic psycholog-

⁸ See Cherniss 1976, 479, c.

⁹ E.g., R. 442e–443a; Grg. 471a–c; Ap. 30cd.

¹⁰ See esp. R. 367d2–4, where Adeimantus asks Socrates to demonstrate in which way injustice (ἀδικία) by itself (δι' αὐτήν) harms (βλάπτει) its possessor. For the general description of this harm cf. R. 443c–445b; Grg. 511e–512b; Cri. 47e–48a.

¹¹ Moral vice is the greatest evil for its possessor (R. 366e–367a; Grg. 469b, 477a–e, 478de, 479cd, 480d, 509b, 511a; Lg. 661bc, 731c; cf. Cri. 49b). The notions of evil (κακόν) and harm (βλάβη) in Plato are almost interchangeable (R. 379b; Grg. 468c; 477c–e; 499d; 509b; Lg. 904b; Men. 77e; Hipparch. (sp.) 227a; cf. n. 22).

¹² It is the presence of evils in human life that makes it unhappy (Men. 77e–78a) in the same way as the presence of goods makes it happy (Smp. 204e–205a; Euthd. 279a, 280d; Lg. 631b, 697ab; Alc. I (sp.) 116b; Def. (sp.) 412d10).

¹³ Unjust people are necessarily unhappy (R. 345a; 353e–354a; 580bc; Grg. 470e; 479e; 507b–508b; Lg. 660e; 661de; 899de; Epist. VII 335d).

¹⁴ EN 1129b25–1130a13; 1134b5–6; Pol. 1283a38–39; Rh. 1373b19–26; cf. EN 1130a32–b5 on injustice.

¹⁵ EN 1134b9–13; 1136a31–b1; 1136b15–25; 1138a4–28; MM (sp.) I, 33, 1–3; I, 33, 30–34 Armstrong.

¹⁶ EN 1138b5–14; EE 1240a15–21; MM (sp.) I, 33, 35; II, 11, 47–49 Armstrong.

ical theory¹⁷. But the very idea of self-regarding *m*-injustice does not crucially depend on whether one accepts the doctrine of the multipartite soul in the vein of Plato or Aristotle. There are many Stoic texts declaring or at least implying that by committing any kind of moral evil, including injustice, one morally “harms” oneself, which, given I), may be considered a self-regarding injustice¹⁸, and it seems plausible that Chrysippus in T1 could have in mind more or less the same thing.

The fundamental problem with IIa) within Stoic ethical framework concerns rather the notion of other-regarding *c*-injustice. Indeed, taken together, I) and II) must result in:

III). One who harms others thereby harms oneself¹⁹.

The crucial point here is that in order to commit any other-regarding injustice, implied in II), one has to somehow *harm* others (according to I)). And if we accept IIa) as an interpretation of II), then this harm must be conventional and non-moral. That is, we must also accept

IIIa). One who *c*-harms others, thereby *m*-harms oneself.

But from the Stoic point of view this would be impossible because the Stoics are rigorists who only admit the existence of moral evil and harm. Certainly, they can quite consistently say that anyone who kills, robs, tortures, etc. inflicts on others the so-called “things against nature” (τὰ παρὰ φύσιν) or, which is approximately the same thing, “dispreferred” (ἀποπροηγμένα) indifferents²⁰. But the whole point of Stoic rigorism is that dispreferred indifferents are *not* evils²¹. And since the Stoics also believe that *only* evil is harmful²², these indifferents cannot

¹⁷ SVF III, 229a; 257; 259; 260; 459; 461; 462, 82–88; 463; 471a; 476, 36–47. Cf. Opsomer 2017, 318–319.

¹⁸ See Muson. XII, 26–29 Lutz; Sen. Ben. VII, 32, 1; Epict. Diss. II, 10, 26–27; IV, 5, 10; M. Ant. II, 16; IV, 26; VIII, 55; IX, 4 and the next note.

¹⁹ Cf. SVF III, 626: “...one who harms [somebody], also harms oneself...” (...τὸν δὲ βλάπτοντα καὶ ἑαυτὸν βλάπτειν...).

²⁰ For the terminology, cf. SVF III 121; 124; 140–142; 155; 499; 759 and SVF I, 192; III, 122; 126–129; 133; 135–136; 145; 181.

²¹ E.g., SVF I, 185; 190 (= III, 70); 191; III, 35; 129; 181; Muson. I, 23–28; VI, 56–61 Lutz; Sen. Ep. 94, 7; 123, 16; Epict. Diss. I, 24, 6–7; 28, 14–27; 30, 2–3; II, 19, 13; IV, 1, 133; M. Ant. II, 11, 4; V, 36; VIII, 1; 28; IX, 1, 3; 16; 42, 2; XI, 18, 3; XII, 23.

²² Evil (κακὸν) is actually defined by the Stoics as harm (βλάβη) or something which is able to harm (τὸ οἶον βλάπτειν) (SVF III, 74; 77; 86; 93; 166 (= Sen. Ep. 85, 30); Sen. Ep. 87, 33; Epict. Diss. IV, 1, 44; cf. Muson. VIII, 8–14 Lutz). And this harm is exclusively interpreted as the moral deterioration of the rational agent (SVF III, 77–78; 117; M. Ant. II, 1; II, 11, 2–3; IV, 8; VII, 22; VIII, 1; IX, 42, 2–3; cf. Epict. II, 10, 12–23; III, 18, 5–6; IV, 1, 118–127). A

harm anyone²³. Consequently, the infliction of τὰ παρὰ φύσιν on others does not amount to harming (βλάπτειν) them and therefore (according to I) to committing an injustice (ἀδικεῖν) towards them. But if those who inflict τὰ παρὰ φύσιν on others do not commit any other-regarding injustice, they also cannot be said to morally harm themselves by performing these actions. Therefore they do not commit any self-regarding injustice either. As a result, the whole argumentation by Chrysippus collapses. What this analysis shows is that within Stoic ethics it is logically impossible to combine I), i.e. the conceptual link between ἀδικεῖν and βλάπτειν, IIa), which implies the notion of other-regarding *c*-injustice, and basic Stoic rigorism according to which there exists no other harm than moral.

Since rigorism is quite evidently a non-negotiable position for the Stoics, the way out of this impasse could be twofold. First of all, they could in some way sever the link between ἀδικεῖν and βλάπτειν (I). As a result, they would still be able to assert that to inflict τὰ παρὰ φύσιν on others is to act unjustly (ἀδικεῖν), even if it brings upon them no harm (βλάβη) whatsoever. However, to completely deny any connection between harming and doing injustice would ruin Chrysippus' argument in T1 anyway. For in such a case it would be impossible for him to infer that one commits a self-regarding injustice (ἀδικεῖ ἐαυτόν) from the fact that one morally harms oneself (βλάπτει ἐαυτόν). Instead, he should have opted for a more complex alternative: he should have said that *sometimes* ἀδικεῖν involves βλάπτειν, i.e. when it comes to genuine moral harm, and *sometimes* it does not, i.e. when one inflicts on others τὰ παρὰ φύσιν. But this would have looked like a rather cumbersome *ad hoc* solution, which obviously cannot be accepted as self-evident without further argumentation. Anyway, T1 in my opinion shows that Chrysippus simply sticks to I).

On the other hand, Chrysippus could reject the very notion of *c*-injustice and thereby IIa). Since according to T1 he accepts II), he would need a different interpretation of this thesis. It must be clear that the only option left is

IIb). One who does *m*-injustice to others thereby does *m*-injustice to oneself²⁴.

That is, one who commits other-regarding injustice by *morally* harming others thereby commits self-regarding injustice by *morally* harming oneself. This solution would better agree with Stoic rigorism and, perhaps, with the rather enig-

similar relationship exists between the notions of good (ἀγαθόν) and benefit (ὠφέλεια), see Tzekourakis 1974, 68–75; Forschner 1981, 178–179.

²³ SVF III, 117; 146; 166; M. Ant. V, 36; VIII, 41; 49; X, 33, 4.

²⁴ The two logically conceivable alternatives would be: IIc). One who does *c*-injustice to others thereby does *c*-injustice to oneself; IId). One who does *m*-injustice to others thereby does *c*-injustice to oneself. But they are untenable for the same reason as IIa), i.e. because they imply the notion of *c*-injustice.

matic Stoic idea that mutual harming is limited to vicious people, just as mutual beneficence to virtuous ones²⁵. But it has at least two serious problems. First of all, to put it frankly, the implications of this Stoic idea simply do not make much sense. For instance, in order to morally “benefit” one another virtuous people do not need to actually interact with each other or even to be aware of each other’s existence²⁶, and if the same is the case with moral “harming” among vicious people (which seems likely), then it is rather hard to understand what is actually meant by all this “harming” and “benefiting”²⁷. What is obvious, however, is that according to **IIb**) the Stoics, when arguing consistently, still cannot afford describing *c*-harmful acts (such as murder, robbery, torture, etc.) as “injustice”. And it *is* a problem for they surely want to describe them this way²⁸. Secondly, the Stoics often insist that it is essentially up to us whether we are virtuous or vicious²⁹, and that consequently nobody can really harm us since to morally harm us against our will is impossible whereas any infliction of non-moral damage is not really harmful by rigorist standards³⁰. Basically, according to this view, the only possible harm is moral and self-regarding³¹. But this is incompatible with **IIb**) for it amounts to admitting that other-regarding *m*-injustice is inconceivable.

To conclude, when Chrysippus in **T1** asserts that one who inflicts harm and injustice upon others thereby inflicts them upon oneself, he makes statements that are pretty unintelligible under any possible interpretation, and the main reason for this is his belief that injustice always involves harming those who suffer it (**I**). For in this case he has to explain how it is possible for an unjust person to harm

²⁵ SVF III, 93–94; 587; 625–626; 672; 674; Sen. Ep. 109, 1–13; Ben. V, 12. Cf. López 2004, 204, n. 128.

²⁶ SVF III, 626–627. Cf. I, 223; III, 630–31; 635.

²⁷ Cf. Forschner 1981, 180, Anm. 122.

²⁸ E.g., SVF I, 313; III, 347; 531; 535; 578–580; 701; Hierocl., p. 50, 7–9 von Arnim; Sen. Ep. 24, 16; 76, 33; 79, 14; 90, 39; Ben. I, 5, 3–4; 9, 5; II, 35, 2; III, 22, 3; VI, 4, 1; 26, 1; Muson. IX, 77; 138–140; X, 37–41; XII, 23; XVI, 15–28 Lutz; XX, 50–55; Epict. Diss. III, 18, 9; IV, 1, 118–123; 5, 9–11.

²⁹ E.g., SVF II, 1118; III, 32; 215; Sen. Ep. 80, 3–4; Muson. Fr. 38 Lutz; Epict. Diss. I, 25, 1–4; 29, 1–4. 12. 47; II, 5, 4–5; 13, 10; III, 8, 2–3; IV, 1, 133–134; Ench. 31, 2; M. Ant. V, 5; 10, 2; VII, 71; VIII, 29; 47; 55–56; IX, 31; 40; X, 13; 33, 2–3.

³⁰ E.g., III, 149; Epict. Diss. IV, 12, 7–9; 13, 8. 13–14; Ench. 30; 42; 48, 1; M. Ant. II, 1; 11, 2; IV, 8; V, 36; VII, 22; 33; 64; VIII, 1; 41; 49; 51; 55–56; IX, 42, 2; X, 33, 3–4; XI, 18, 4. Actually, **T1D**, which Pohlenz suspected to be an Academic parody of Stoic argumentation (Pohlenz 1939, 15), may reflect the authentically Stoic idea that those who are subjected to *c*-unjust treatment are only harmed in the sense that they erroneously believe to be harmed. Cf. Epict. Ench. 30 and Babut 2004, 180, n. 216.

³¹ Cf. Chrysippus’ words quoted in SVF II, 1000, 45–49.

others if from the Stoic point of view non-moral harm does not exist at all, and moral harm is essentially self-regarding.

REFERENCES

- Babut, D., Casevitz, M., ed. (2004) *Plutarque. Oeuvres morales. T. XV. 1 partie*. Paris: Les Belles Lettres.
- Cherniss, H., ed. (1976) *Plutarch's Moralia. Vol. XIII. Part I. 1033A–1086B*. Cambridge, London: Harvard UP, William Heinemann LTD.
- Forschner, M. (1981) *Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- López, A.D., Sánchez R.C., tr. (2004) *Plutarco. Obras morales y de costumbres. XI. Tratados platónicos. Tratados antiestoicos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Opsomer, J. (2017) "Is Plutarch Really Hostile to the Stoics?" in T. Engberg-Pedersen (ed.) *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy, 100 BCE–100 CE*. New York: Cambridge UP, 296–321.
- Pohlenz, M. (1939) "Plutarchs Schriften Gegen die Stoiker", *Hermes* 74. 1, 1–33.
- Tzekourakis, D. (1974) *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

THEORY AND METHOD: BRIDGING THE GAP BETWEEN HISTORY AND ARCHEOLOGY

ALBERT VAN WIJNGAARDEN
Novosibirsk State University, Russia
Albertvanw@gmail.com

LILIAN KARALI
National and Kapodistrian University of Athens, Greece
likarali@yahoo.com

ABSTRACT. This article aims to bridge the gap between history and archaeology by linking the methodological and theoretical developments of both scientific disciplines. This is done by tracing general societal trends and developments within both disciplines, divided into five periods, from the professionalization of the sciences in the nineteenth century, up to the present day. The result will hopefully offer practitioners of both disciplines an insight into the others' intellectual framework, and thereby foster better understanding and opportunities for future cooperation.

KEYWORDS: History, Archaeology, Method, Theory, Philosophy.

Introduction

Most articulations on the relationship between history and archaeology repeat the same old cliché: although both deal with the past, the former accesses it through archives, while the latter digs up its physical remains from the earth. So described, the difference appears small, almost trivial. But when one then proceeds to the universities and sees how the scientific disciplines have set themselves up, the differences seem suddenly vast, with scientists sticking to their own respective field, not minding either the “diggers” or the “archive dwellers”, and referring practically solely to their own disciplinary colleagues in their footnotes.

Apart from a few famous exceptions, most notably R. G. Collingwood, one would be hard pressed to name scholars who bridged this divide. The discrepancy appears even stranger when one thinks of all the sub-fields within archaeology and history that seem to have a lot more in common with their peers across the hallway than with their mother discipline. Why should industrial archaeology be so far removed from industrial history, or environmental history from environmental archaeology? Even a field like historical archaeology, despite its name, mostly relies on its mother discipline of archaeology.

This article does not intend to make both disciplines merge or to claim that there are no good reasons why archaeology and history should be separated. The point is rather that there is much to learn from each other, and that scholars can benefit from taking note of the developments and ideas behind their sister disciplines. The goal of this article is to advocate a surpassing of the old, “conflictual stance”, wherefrom archaeologists ignore “vague”, “interpretation based” history, and historians see archaeology as nothing more than history’s *‘handmaiden’* (Ivor Noël Hume 1964). Instead, it is argued, the two disciplines should come together and profit from a revitalised communication, based on a mutual understanding and shared recognition of points of commonality as well as differences.

This article aims to contribute to other efforts to make a start with fostering such an understanding by tracing and subsequently connecting the historical trajectories of the self-perceived developments by practitioners of the two disciplines. In other words, to show how historians and archaeologists perceived their respective scientific fields, as well as the differences between their fields, and how this has changed over time. Through this entangled history of ideas, a clearer image will appear of who and what influenced both disciplines respective perspective of what comprised a successful analysis of the past, and how developments in the way they saw their own task, reflect developments and the general socio-cultural environment of their time.

Although human interest in what happened before goes back to time immemorial, and one might have started this exploration at a much earlier date, the most significant parallel scientific trajectory appears in the nineteenth century, when both history and archaeology professionalised, as this was a time when groups of practitioners got together and started to discuss and systematically develop methods by which they could best probe into the past.

Following this starting point, the development of both disciplines is traced right up to the present. For practical reasons a division of the timeline into periods is proposed: (1) the pre-WWI period, (2) the 1918 - 1945 period, (3) the period from 1945 to the 1970s, (4) the period from the 70’s until the early 21st century, and (5) the contemporary thinking about both disciplines. Obviously, this artifi-

cial division, like every periodization, makes the past morph into shapes that are figures of interpretation, and many flaws and points of discussion will inevitably come up. The start- and end points of the periods are therefore not necessarily clear points at which a significant shift can be perceived, but rather artificial in retrospect perceived tipping points after which a tendency gained proliferation across the field. Even though the periodization therefore might suggest the existence of clear boundaries, this is in not the case, as many developments and ideas originated earlier. Equally, certain trends were not shared amongst all practitioners in the field. However, these trends can be considered symbolic for the spirit of the time and the most successful approaches during that period.

Lastly, due to the length of this article and in order to not repeat what is already written the focus has been laid on drawing connections and revealing an entangled history, not to give a new or exhaustive account of the topic. For these reasons, there are but a few references throughout the article, and only a selected bibliography at the end. However limited, these key-works would be beneficial to both disciplines, and the knowledge of each other's theoretical background will be crucial for further debate and mutual recognition between historians and archaeologists.

1. Pre-WWI

Although people have probably always speculated about what came before, and there have equally long been attempts to find out what had happened to their ancestors, developments in nineteenth century Europe can be marked as a significant change in humanity's dealing with the past. It was in that century that the study of the past morphed from being a hobby for amateurs or a source of legitimacy for rulers, into a more systematic enquiry using specific methods whose outcomes were debated by professional practitioners, who served as judges regarding the soundness of the findings. This was a time when the study of the past became professionalised and started to more closely resemble the academic disciplines of history and archaeology that we know today.

Key to understanding the drives of archaeologists and historians in this initial phase of scientification was their shared societal role. As nations were being formed, and identities carved out, the student of the past held a key position within society: through the lines that they traced back through time, the present groups could be shaped. Historians therefore mostly wrote about the "great men" of history and national developments through which their nation had emerged, while archaeologists concerned themselves mainly with ancient lineages that were thereafter to be tied to the contemporary reality. Both historians and ar-

archaeologists therefore took part in the construction of national and cultural pasts that could be used to serve political goals.

Alongside this shared broader function of their work, archaeologists and historians also often held similar philosophical assumptions about the nature of temporal development. Key to both disciplines' conceptions of the past was the idea of progress underlying the passage of time, broadly perceived in scientific and technological advancement, and in the second half of the nineteenth century given extra impetus by the popularity of Darwin's theory of evolution.

Amongst historians, this belief appeared for instance in the widespread universalist scope of their histories, implying that all stories of the past could and would ultimately come together in one story of development. Or, in the words of the end of the nineteenth century's most influential philosopher Herbert Spencer: 'Progress, therefore, is not an accident, but a necessity... [S]urely man must become perfect' (Spencer 1851, 65). These universalist histories were very much founded on Eurocentric, and often also racist premises, implying that the world would in time be civilized in a European model.

This idea showed even more clearly in archaeologists' unilinear perception of cultural and social development. Adherents of this conception of development believed that Western culture was the center of social evolution whose development could be seen as the progression along a single line, starting from various stages of primitive life to most civilized stages. According to these theorists, all cultures had developed in a similar fashion from "savage" hunters and gathers, to "barbaric" farming communities, ending in the end goal of "civilized" modern western culture. Although alternative multilinear theories had already been proposed, most famously by Franz Boaz, these only replaced unilinear theory later in the twentieth century.

But although historians and archaeologists broadly shared their societal function and philosophical perception of historical development, there was also a major methodological gap separating them. The historical discipline had professionalised much earlier, and scientific historians had firmly solidified their position as a science within the academy. In the wake of Leopold von Ranke, who set the standards for a discipline that aspired to find out *wie es gewesen* by delving into archives and using strict methods specific to the discipline, history had reached a status it would never attain again. Historians, in this golden era that would later be associated with the term historicism (*historismus* in German), were strengthened by a belief that the knowledge they produced was a special kind of

knowledge that was, according to some, preferable over that what the natural sciences produced, as it aimed at *verstehen*, rather than *erklären*.¹

Archaeology's ascent into academia started much later. But although wealthy amateurs remained important, gradually, treasure hunts were replaced by systematic excavations making use of typologies based on the detailed parallel examination of geographic areas and sites. This first period of scientific archaeology has often been labelled *cultural-history archaeology*, because the researchers tried to catalogue, describe, and create timelines, based on artefacts, without concerning themselves with complicated structural interpretations between cultures and digs. Instead of a hermeneutical attempt at understanding the past through empathy, like historians did, archaeologists approached the past much more empirically, greatly borrowing and learning from natural and life sciences as geology and biology. Archaeologists therefore were leaning much more towards positivism and empiricism than historians, and therefore sometimes perceived their work as a sort of anti-history (Veit 2011).

This is not to say that both camps were explicitly and fundamentally opposed, or that there was ever clarity over what and how both sciences were operating, and how they should do so in the future. There were many dissenting voices that criticized the ways in which historians and archaeologists dealt with the past. Amongst historians, Friedrich Nietzsche's complex critique on the usefulness (although it deals rather with uselessness) of history has perhaps become most famous. But many other critiques were levelled, and although Jacob Burckhardt's pioneering work in cultural history was only later fully recognised, and Karl Lamprecht lost the *Methodenstreit* to supporters of traditional ways of writing history and political history, by the advent of WWI the historicist movement had already largely run out of steam. Archaeology too was constantly developing, as new impetuous was given by technological innovations, and influence from anthropological theories was changing the way archaeologists regarded culture and its development. Tellingly, Collingwood observed the start of a 'Baconian revolution' in archaeology in 1909 (Collingwood 1939, 115).

However, despite the new innovations and techniques, and the many challenges from within the disciplines, the main impact on both fields came in the wake of the First World War, when the underlying assumptions about historical development were fundamentally challenged.

¹ Despite disagreement about the meaning of historicism, here the term refers to the program that departed from the assumption that everything has a historicity and historical development, and can therefore be better understood by studying its history, not by reference to larger principles or theories.

2. 1918 – 1945

The Great War sowed doubt amongst those who had previously believed in progress. The innovations that had seemed to advance society had also helped make the carnage that ensued possible. Furthermore, if people had willingly started this conflict and thrown themselves in the war, what then was there to be made of the old ideal of rationality? This was at all the more questioned due to the immense influence of Sigmund Freud's theories about the workings of the unconscious. Where did this leave European civilization that had previously been perceived as the centre of human development? The idea of progress of course never fully disappeared, and famously came back in E. H. Carr's *What Is History?* (1961), probably reached a climax with the collapse of the Soviet Union and Francis Fukuyama's declaration of an 'end of history' (1989). But it is undeniable that many did question the concept in itself, and formed varied new ideas in its stead.

Some thinkers therefore altered their linear progressive theories and replaced them by a circular development of rise and fall of cultures. Most famous and influential was of course the German Oswald Spengler, who, with his 1922 *Decline of the West* became the mouthpiece for cultural pessimists. This perspective was often reused, for example in historian Arnold Toynbee's 1939 *A Study of History*. Many of these cultural narratives expounded a dread for the disappearance of past glory and an uncertain future that was going to be dominated by a new force.

Others responded oppositely, in a more progressive fashion, writing them against the War and the nationalisms that historical narratives had helped to create. Instead of looking melancholically and pessimistically backward to lost glory, they wanted to move away from the hierarchical distinction between nations and people in order to prevent future conflict. Although not a professional historian, H.G. Wells' bestselling *The Outline of History* is a prime example of this anti-pessimistic attitude. In the introduction of this pioneering work in the field of global history he writes: 'there can be no common peace and prosperity without common historical ideas.' (Wells 1920, vi). Continuing to write that 'A sense of history as the common adventure of all mankind is as necessary for peace within as it is for peace between the nations.' In archaeology, Gordon Childe took a similar position, claiming in his *Man Makes Himself* to attempt to safeguard the idea of progress against 'sentimentalists and mystics' (Childe 1936, 16). Instead of the simplistic unilateral cultural developmental theories, he argued that a lot of the culture in Europe was not developed here, but imported from the Middle East.

However, despite the popularity of cyclical theories, and attempts to do away with the mythical histories that sought to glorify the nation, many historians and archaeologists kept writing the same old European and Western-centred narratives as they had been doing before the War. Moreover, as many colonies re-

mained under white imperial sway, a Western centric universal story was still very much possible to tell, and could be reinforced with racial elements to form a narrative of the superiority of white Western civilization.

That change was on the horizon showed also in shifting interest amongst some scholars of the past. Marc Bloch and Lucien Febvre, the famous founders of the French *Annales* School, are the most obvious examples of historians who broke radically with traditions by combining an interest in different topics, with new methods from psychology, economics, and geography. But they were not the only ones who innovated. In America progressive historians paved the way for later social history, something also the first Marxist historians aspired to do. Also in other fields, like cultural history, masterpieces were being written, a prime example being Johan Huizinga's *Dawn of the Middle Ages*.

Within archaeology, now firmly within the walls of academia, new schools and topics of interest also took hold. O. G. S Crawford proposed a more concrete geographic approach to the study of the past, and introduced a geophysical methodology. J. Steward introduced "cultural ecology", and looked for cultural change based on the interaction among human societies and the immediate environment using archaeological and historical data. Although this was also true for history, for archaeology especially, these new ways of thinking were made possible by technological and methodological advances in the field.

In summary, the period between the two World Wars can in some ways be seen as a continuation of previous intellectual tendencies: many historians and archaeologists kept working on similar topics, with similar underlying thoughts, and the stories they told were still often in line with political goals of the period as western-centric and national narratives dominated. But, this was not done as self-confidently as before. As the most famous American historian of the period, Charles Beard, observed: 'historians were not so sure of themselves after 1918' (cited in Novick 1988, 186). And, even though many of the new techniques and approaches were only to become truly influential during the second half of the twentieth century, this was also a time of great innovations that were to profoundly influence the way archaeologists and historians perceived their respective disciplines.

3. 1945 to the 1970s

The First World War had already shaken the faith in the old ways of writing and doing history and archaeology, but after the Second World War there certainly seemed to be a dire need for innovation. Furthermore, with evermore colonies gaining their independence, the old tendency to write progressive universal histories, hinging on an underlying belief in Western superiority, was no longer credible.

Partially, this resulted in the writing of histories from different perspectives, giving voices to those who had not had one before: minorities, women, former colonised nations, or the working classes. But in many ways, innovators responded with a turn to scientific positivism, and an emphasis on the role of structures and quantitative research methods. Like was the case in the destroyed post-war societies, reconstruction was going to happen with the help of science and rationality. This had already been part of the methodology of both disciplines to some degree, especially amongst archaeologists, but it now became a much more commonplace practise.

Theories of structuralism, following Claude Levi-Strauss' popularity and impact amongst the social sciences, were a first important influence. These ideas were especially influential amongst archaeologists, who were much more strongly connected to anthropology and structural ideas, especially in the United States where archaeology was, other than in Europe, part of the anthropology departments.

Most exemplary of the post-War spirit however is the influence of the work of Carl Gustav Hempel. Hempel argued in *The Function of General Laws in History* that 'Historical explanation, too, aims to show that the event in question was not "a matter of chance," but was to be expected in view of certain antecedent or simultaneous conditions.' Rather than relying on hermeneutical methods, Hempel argued that historians should apply 'rational scientific anticipation which rests on the assumption of general laws.' (Hempel 1942).

Methodologically, archaeology received an enormous stimulus from one of the most important inventions in the field: the introduction of (C14) radioactive carbon dating by W. Libby in 1949. But the theoretical development left an equally great impression upon the archaeological discipline. The empiricist, positivistic spirit of the time led some archaeologists to a radical rethinking of what their discipline entailed. After earlier initiatives in America, Lewis 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 1968). The processualists, as the adherents of this movement like Colin Renfrew and David Clarke later became known, wanted archaeological reasoning to be based strictly on a logically sound skeleton of arguments. Instead of merely describing artefacts, they focussed on typology and the classification of objects by emphasising the importance of the analysis of larger systems through interpretation of its parts. Culture thereby became a system structured from sub-systems that could, for example, be analysed through the study of diet, technology, society, ideology, trade, demography, or the environment. This meant that the "New Archaeologists", even more frequently than before, made use of methods from the positive sciences, such as the organization of space based on geography.

Although historians were less strongly impacted by the empirical and positivist spirit of the time, many of them, often inspired by Marxist thought, turned to social and economic history, replacing the old political narratives with new histories, relying heavily on quantified sources. E. P. Thompson's 1963 *Making of the English Working Class* is a famous example of this. But this period's spirit shows most clearly at the popularity of the Frenchman Fernand Braudel, who, as the new leader of the *Annales*, represented a new kind of history. In his 1949 classic, *The Mediterranean*, he steps away from the short term politics and *evenements*, and, applying findings and methods from various social and natural sciences, turns to the larger scales, that, according to him, determine history to a much more important degree than the short term events to which historians generally devoted much of their time.

With this positivist empiricist tendency reappearing, and archaeology radically reinventing itself, the age-old debate around the difference between the humanities and the hard sciences resurfaced once more. Processual archaeologists aligned themselves clearly alongside the sciences. This shows for example from Clarke's remarks about the crisis in archaeology stemming from attempts by non-processualists' to write 'imitation history books' (Clarke 1968, 11). On the other side, scholars like Moses Finley called the pure scientific endeavour "bloodless", and stressed the commonalities between history and archaeology (Finley 1971). Ivor Noël Hume went even further and infamously described the archaeological discipline as 'the handmaiden to history' (Hume 1964).

Even though the period of post-War positivism came to a close when post-modernism and the other post-isms made their entrance around the end of the 60s, for both history and archaeology the age-old questions of objectivity of the historical studies had always been looming in the background. The status of the objectivity of historical enquiry in historiography had for instance flared up in the debate between E. H. Carr who questioned the existence of historical facts in *What Is History?* (Carr 1961), and Geoffrey Elton, who defended objective history and historical facts in *The Practice of History* (Elton 1967). But these debates were by long last not as radical as those which Hayden White and other narrative philosophers of history would initiate a few years later. In Archaeology it took a bit longer, but Ian Hodder and other post-processualists eventually caused similar shockwaves throughout to ripple through the archaeological discipline.

4. 70's until the early 21st century

Despite disagreement over what is meant by the term "postmodern(ism)" and how relativist the critique of the so-called postmodernists really was, it is clear that there was a broad change in thought in academia (and society at large),

roughly from the 70s onwards (Harvey 1989). Old narratives and conceptions of truth, values, and progresses were challenged, and previously muffled voices were allowed to speak. What was perhaps most impactful was that even the dream of objectivity of the natural sciences was shattered at the hands of the work of the likes of Thomas Kuhn, Michel Foucault, and Paul Feyerabend.

This movement was also clearly visible in thinking about history and archaeology. In response against the positivistic promise that had gained prominence during the 60s, in both fields, several things changed: there was a challenge to the claim that it was possible to come to objectively true knowledge, the impact of the researcher and his/her bias was emphasised, the importance of language and narratives reaffirmed, and a general incredibility towards meta-narratives was installed amongst practitioners.

In historiography, the postmodern turn has often come to be known under the more methodologically related names of narrative or linguistic turn, and alternatively as the cultural turn, which refers to the new sub-field many historians then turned to. There were however many different aspects and sub-fields that emerged during that period, from an interest in the role of memory in historical research to micro-, oral-, and postcolonial history. Apart from the appearance of these new fields and voices within the discipline, the postmodern effect on the historical discipline mainly came through the work of theoreticians like Hayden White, Paul Ricoeur, and Frank Ankersmit, who addressed issues like the subjectivity and bias of the historian, raised questions as to how a historical narrative functions, and asked what that meant for the position of history amongst the sciences. But most importantly, they took aim at history's claim to be able to produce (objective) knowledge about the past. This was according to them to a large degree an illusion. Instead, they argued that in a sense, every narrative presented a selected picture of the past, and that therefore there was no real right or wrong distinction between competing narratives, but at most a better and a worse option.

Archaeologists like M. Shanks, C. Tilley, D. Miller, P. Ucko and most notably I. Hodder, levelled a similar attack to the positivistic ideals within their discipline, and argued for a turn to post-processualism. Their critique was directed to the claim that, if the scientific method was applied, the archaeologist could reach an objectively true conclusion. Post-processualists thereby responded to what Alison Wylie later called the Processualists' "paralyzing demand for certainty" (Wylie 1985). Instead, Hodder and the other processualists argued that archaeologists could never be completely objective in their scientific approach because they were all in some form or other prejudiced by their personal experience and cultural context.

An important result of these movements is that, broadly speaking, historians and archaeologists looked for responses to similar issues, and thereby the stark distinction between the more quantitative methods of archaeology, based on the natural sciences, and the more hermeneutical traditions of history disappeared somewhat, this meant that – at least theoretically – there appeared room for a theoretical coming together of history and archaeology.

There is however one striking discrepancy in the postmodern turns of history and archaeology, and that is timing. History had its turn somewhere in the 70s, with White writing his article *The Burden of History* in the late 60s, and his *Metahistory* published in 1973. Postmodern ideas were therefore already widespread in historical theory in the eighties. But archaeology only started with its turn around that time, with Hodder's seminal texts appearing only well into the eighties. That is not to say that archaeology became self-critical later. Famously, Clarke, as a proponent of processualism, had already declared the loss of archaeology's innocence in 1972 with processualism's innovations. What then might be the cause of this time gap between the two turns? An explanation might be found in the different attitudes both disciplines have towards the other sciences and their objects of study. Whereas historians had long since asked questions regarding scientific objectivity, the archaeological discipline, with its firmer roots in the natural and social sciences and reliance on "solid" quantifiable data with which they physically interacted, might have staved off the need to ask similar questions.

In the end however, both archaeological and historical theory were completely saturated with postmodern ideas. Opponents of postmodern turns have often linked it to a perceived crippling nihilism, and have highlighted that from there logically follows that "anything goes", although it is clear that most so-called postmodern theoreticians stayed far away from such extreme standpoints. For archaeologists, the post-processual movement can be said to have caused a theoretical boom within the discipline, although perhaps to a degree that it overstated its relevance and stifled actual work. Many historians in the field did not take too much heed of the theoretical wars that ravaged, and many histories continued to be written in a similar fashion, albeit with the knowledge that certainty within historical science was now being questioned. What was the clearest result of the movements was that new ideas and voices now took their place within the disciplines, allowing for both history and archaeology to develop into much broader scientific fields, that asked and answered questions that concerned more than just the old privileged Western-centred patriarchal world.

5. Contemporary developments

Even though periodization is only possible in retrospect, there are some essential contemporary developments in thought about history and archaeology and the philosophy of the sciences in general that are relevant for the present discussion. The main mental shift has to do with a wider letting go of the theoretical angst of the perceived relativity that came with the influence of postmodern theories. The spectre of relativity partially disappeared because it was ignored, with many people simply passing over theory, and getting on with praxis. But one could also point to more concrete reasons having to do with an engagement with post-modernity. For historians, the outcome of the Irving v Lipstad trial for example showed that there were objective “historical facts” before the law, as historians had to prove the Holocaust had actually happened (Lipstadt 2005).

And theoretically also, for both archaeology and history, in the last decade or so, neo-materialist tendencies and an interest in “praxis” have furthermore tried to overcome the focus on language and the constructed. Instead, a midway between constructivism and realism might be offering a way out of either a relativist world in which all meaning is constructed, and a rock-solid world in which culture, thought, and interpretation have no role to play.

Concretely, as material and textual sources have become essential to both history and archaeology, this has in some cases resulted in a coming together of the disciplines. This shows perhaps most clearly in the field of historical environmental studies, where environmental archaeologists, and environmental historians are largely dependent on the same materials and are engaged in writing similar histories. Exemplary of this process is how Dipesh Chakrabarty in his influential essay *The Climate of History* (2008) claimed the Collingwoodian notion that all history is the history of ideas (and that nature has no part to play in that) is refuted because mankind now has become a geological agent, and therefore the perceived gap between natural events and human actions driven by motives collapses (Chakrabarty 2009).

Rapprochement between history and archaeology is also to be expected with advances and technical innovations in the digital humanities. Think for example about the easily accessible and analysable material, but mainly also of large collaborative projects wherein historians and archaeologists work alongside to reconstruct and analyse the past.

However, despite these encouraging instances of cooperation, there are also plenty of examples to be given that illustrate the continuing existence of the gap between history and archaeology, and isolation between the sciences still remains largely the norm in academia.

Conclusion

Archaeology and history do not have an end. The question of how ecofacts, artefacts, texts, and typographies related to cultural and environmental issues should be processed, categorized, and narrated in the most effective and systematic way, remains an open one. Despite growing similarity and potential to cooperate, there is still hardly any interaction between history and archaeology. Like stated before, this article does not advocate a joining of the sciences, but rather reveals that the old cliché of digging archaeologists against archive-dwelling historians is neither adequate nor productive. It is intended as a starting point from where practitioners from both disciplines can gain access into each other's intellectual background. From this initial cooperation it might be possible to foster further development and make future cooperation easier. Although it has become clear from the above that there have been plenty of times during which the disjunction between history and archaeology grew, the recent conjoining tendencies must stem historians and archaeologists hopeful for the times to come.

REFERENCES

- Binford, L. R. (1968) *New Perspectives in Archaeology*. Chicago: Aldine.
- Carr, E. H. (1961) *What Is History?* London: Macmillan.
- Chakrabarty, D. (2009) "The Climate of History: Four Theses," *Critical Inquiry* 35.2, 197-222.
- Childe, G. (1936) *Man Makes Himself*. London: Watts & Co.
- Clarke, D. L. (1968) *Analytical Archaeology*. London: Methuen.
- Collingwood, R. G. (1939) *An Autobiography*. Oxford University Press.
- Elton, G. (1967) *The Practice of History*. London: Methuen.
- Finley, M. I. (1971) "Archaeology and History," *Daedalus* 100.1, 168-186.
- Fukuyama, F. (1989) "The End of History?" *The National Interest* 16, 3-18.
- Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.
- Hempel, C. G. (1942) "The Function of General Laws in History," *The Journal of Philosophy* 39.2, 35-48.
- Hume, N. I. (1964) "Archaeology: Handmaiden to History," *The North Carolina Historical Review* 41.2, 214-25.
- Lipstadt, D. E. (2005) *History on trial: my day in court with David Irving*. New York: Harper Perennial.
- Spencer, H. (1851) *Social Statics*. London: John Chapman (<https://oll.libertyfund.org/titles/spencer-social-statics-1851>).
- Veit, U. (2011) "Über das "Geschichtliche" in der Archäologie – und über das "Archäologische" in der Geschichtswissenschaft," in Burmeister, S., Müller-Scheeßel, N., eds. *Fluchtpunkt Geschichte: Archäologie und Geschichtswissenschaft im Dialog*. Münster: Waxmann, 297-310.
- Wells, H. G. (1920) *The Outline of History*. New York: George Newnes.

Wylie, A. (1985) "The Reaction against Analogy," *Advances in Archaeological Method and Theory* 8, 63-111.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- Beiser F., C. (2011) *The German Historicist Tradition*. Oxford University Press.
- Binford, L. R. (1968) *New Perspectives in Archaeology*. Chicago: Aldine.
- Bloch, M. (1953) *The Historian's Craft* [1940]. New York: Knopf.
- Burke, P. (2015) *The French Historical Revolution: The Annales School, 1929-2014*. Stanford University Press.
- Carr, E. H. (1961) *What Is History?* London and Cambridge: Macmillan.
- Chakrabarty, D. (2009) "The Climate of History: Four Theses," *Critical Inquiry* 35.2, 197-222.
- Clarke, D. (1973) "Archaeology: the loss of innocence," *Antiquity* 47, 6-18.
- Collingwood, R. G. (1946) *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press.
- Doran, R., ed. (2013) *Philosophy of History After Hayden White*. London: Bloomsbury.
- Earle, T. K. & Preucel, R. W. (1987) "Processual Archaeology and the Radical Critique," *Current Anthropology* 28.4, 501-538.
- Evans, R. J. (1997) *In Defence of History*. London: Granta Books.
- Hempel, C. G. (1942) "The Function of General Laws in History," *The Journal of Philosophy* 39.2, 35-48.
- Harris, O. J. T. & Cipolla, C.N. (2017) *Archaeological Theory at the Millennium: Introducing Current Perspectives*. London: Routledge.
- Hodder, I. (1999) *The Archaeological Process: An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Hodder, I. & Hutson, S. (2003³) *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge University Press.
- Iggers, G. (2005) *Historiography in the 20th Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Jenkins, K. (1991) *Rethinking History*. London: Routledge.
- Johnson, M. (2010²) *Archaeological Theory: An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Karali, L., Afonasin, A., & Afonasin, E. (2019) "An Outline of the History of Archaeology," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.2, 823-840.
- Kramer, L. & Maza S., eds. (2006) *A Companion to Western Historical Thought*. Oxford: Blackwell.
- Nora, P. (1989) "Between memory and history. Les lieux de mémoire," *Representations* 26.1, 7-24.
- Popkin, J. D. (2015) *From Herodotus to H-Net: The Story of Historiography*. Oxford University Press.
- Renfrew, C. & Bahn, P. (2016⁷) *Archaeology: Theories, Methods and Practice*. London: Thames and Hudson.
- Tosh, J. (2010⁵) *The Pursuit of History*. Harlow: Pearson.
- Trigger, B. G. (2007²) *A History of Archaeological Thought*. Cambridge University Press.
- Tucker, A., ed. (2009) *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*. Oxford: Blackwell.
- White, H. E. V. (1966) "The Burden of History," *History and Theory* 5.2, 111-134.

АРИСТОТЕЛЬ О СЧАСТЬЕ КАК ВЫСШЕЙ ЦЕЛИ ГОСУДАРСТВА

С. Н. КОЧЕРОВ

НИУ «Высшая школа экономики» (Нижний Новгород)
kocherov@yandex.ru

SERGEY KOCHEROV

Higher school of Economics (Nizhny Novgorod)

ARISTOTLE ON HAPPINESS AS THE HIGHEST GOAL OF THE STATE

ABSTRACT. The paper explores the key assertion of Aristotelian “Politics” that a state is formed primarily for the good life. Aristotle’s views on the essence, purpose and the best constitution of a state are analyzed in comparison with Socrates’ and Plato’s doctrine of an ideal state. The author investigates an Aristotelian interrelation between people’s understandings of happiness and their choice of a form of government and approval of a state policy. It is demonstrated that the Aristotelian idea of a state designed for the good life entered the Western political philosophy paradigm and has exerted a determining influence on the formation of a common good notion and the concept of a welfare state. The paper concludes that the choice between “the Aristotelian state” and “the Platonic state” is not only stipulated by historical and cultural reasons, but is at the same time existential for each nation.

KEYWORDS: pursuit of happiness, ideal state, best state constitution, common good, welfare state.

Аристотель вошел во всемирную историю философии не только как один из величайших ее представителей, но и как основатель целого ряда философских дисциплин. Одной из них является политическая философия, основы которой были заложены Стагиритом в его «Политике». В этом труде античный мыслитель сформулировал общую теорию государства, выделил основные виды существующих государств, рассмотрел причины их возвышения и упадка, изложил свое видение наилучшего способа правления и идеального

государства. «Политика» Аристотеля, сохраняющая актуальность до наших дней, оказала существенное влияние на философско-политические взгляды поздней Античности, Средних веков, эпохи Возрождения и Нового времени и, опосредованно, на государственное устройство и общественную жизнь многих стран. При этом одна из идей Стагирита, последовательно развиваемая в «Политике», заслуживает, на мой взгляд, большего теоретического и практического внимания, чем обычно ей уделяется.

Речь идет об убеждении Аристотеля, что «государство создается не ради того только, чтобы жить, но преимущественно (выделено мной – С.К.) для того, чтобы жить счастливо» (Аристотель 1984, 460; *Pol.* 1280a31–32). Конечно, можно понимать это как сентенцию, относящуюся не к анализу политической реальности, а к выражению морального предпочтения, которое уместно для раздела, посвященного идеальному государству. Однако данное положение приведено из третьей книги «Политики», в которой автор ставил перед собой задачу «подвергнуть рассмотрению вопрос о государстве вообще и разобрать, что такое собственно государство» (Аристотель 1984, 444; *Pol.* 1274b31–33), т.е. сформулировать общую теорию государства. Важность понятия счастья для полноценной характеристики полиса отражена у Аристотеля в его развернутом определении того, что, по его мнению, составляет суть государства. «Таким образом, целью государства является благая жизнь, – заявляет он, – ...само же государство представляет собой общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое, как мы утверждаем, состоит в счастливой и прекрасной жизни» (Аристотель 1984, 462; *Pol.* 1280b39–1281a3).

Идея существования государства не просто для совместного проживания, а ради счастливой жизни, в которой можно видеть краеугольный камень аристотелевской «Политики», высказывается автором и в других книгах его труда (*Pol.* II 1264b16, 1269b14; IV 1295b 35; VII 1323b31, 1324a5, 1328a37–b36, 1332a3–7; VIII 1338a6–10). С учетом ее роли в учении Аристотеля о государстве следует внести двоякого рода уточнения. Во-первых, данная идея, как правило, подчеркивается философом в полемике с иными – более традиционными или, по его мнению, менее основательными – взглядами на высшую цель государства. Во-вторых, необходимо прояснить, что понимает под счастьем сам Аристотель, какое конкретное содержание он вкладывает в понятие счастливой жизни (εὐδαιμονία) применительно к существованию человека в государстве. Без ответов на эти вопросы приведенное положение из «Политики» может показаться «общим местом», выражающим, скорее, благое пожелание философа, нежели максимум, когерентную политическую реальность, в которой прошла его жизнь.

Известно, что при создании «Политики» Аристотель основательно изучил не только законодательства греческих полисов и ряда негреческих государств, но и труды философов, посвященные государству. С особым усердием он анализирует мнения тех мыслителей, что представили свои проекты наилучшего государственного устройства. Аристотель разбирает достоинства и недостатки идей Фалея Халкедонского и Гипподама Милетского, законодательства Фидона Коринфского, государственного устройства Спарты и Крита. Но львиную долю его внимания и критики вызвали «Государство» и «Законы» Платона, в полемике с которым, возможно, и задумывался его труд. При этом между видением назначения государства у Платона и пониманием целей его существования у Аристотеля есть нечто общее. Так, Сократ у Платона говорит: «Мы еще вначале, когда основывали государство, установили, что делать это надо непременно во имя целого. Так вот это целое и есть справедливость...», – и уповает на то, что с приходом к власти философов «самым великим и необходимым будут считать справедливость» (Платон 1994, 204, 326; *Rp.* 433a1–3, 540e2–3). Сходного мнения придерживался и Аристотель, недвусмысленно заявивший: «Государственным благом является справедливость, т.е. то, что служит общей пользе» (Аристотель 1984, 467; *Pol.* 1282a17).

Не вызывает возражений Аристотеля и утверждение Сократа, что в государстве «справедливость состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял тоже свое» (Платон 1994, 206; *Rp.* 433e15–434a1). Стагирит полагал, что «устойчивым государственным строем», обладающим справедливостью, «бывает единственно такой, при котором осуществляется равенство в соответствии с достоинством и при котором каждый пользуется тем, что ему принадлежит» (Аристотель 1984, 542–543; *Pol.* 1307a25–27). Однако при близких дефинициях и оценках справедливости два мыслителя отличались в своем видении конкретного ее применения в государстве. Эти отличия обусловливались тем, что понимание сущности государства и общего блага у Сократа-Платона и Аристотеля не только не совпадали, но и вступали в противоречия. И противоречия между ними во многом были вызваны их различным подходом к соотношению счастья отдельного гражданина и высшего блага государства.

По мнению платоновского Сократа, государство возникает ради удовлетворения потребностей людей. «Испытывая нужду во многом, – говорит он, – многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства» (Платон 1994, 130; *Rp.* 369c3–6). Для Аристотеля же государство есть нечто большее, чем сообщество людей, живущих в одной местности и

вступающих в военный и торговый союз. «Конечно, все эти условия должны быть налицо для существования государства, – признает Стагирит, – но даже и при наличии их всех, вместе взятых, еще не будет государства; оно появляется лишь тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жизни, в целях совершенного и самодовлеющего существования» (Аристотель 1984, 462; *Pol.* 1280b32–35). На первый взгляд, понимание сущности государства у Сократа является более реалистичным. Однако следует иметь в виду, что два философа определяют не государство вообще, основанное на общественном разделении труда, которое часто имеет анонимный характер, но античный полис, немислимый вне личных отношений образующих его граждан. И стремление к «благой жизни» было интересом, объединявшим всех членов гражданской общины.

Данное стремление, безусловно, разделял и Платон, в учении которого идея блага занимала высшее место в иерархии идей. Но в жизни государства он отдавал приоритет не частям, а целому, заявляя, что не может быть «большее благо, чем то, что связует государство и способствует его единству» (Платон 1994, 238; *Rp.* 462b2–3). Высшим проявлением единства платоновский Сократ считал порядок, при котором большинство граждан говорит об одном и том же: «Это – мое!» или «Это – не мое!». Поэтому он предлагал ввести в идеальном государстве общность имущества, жен и детей для стражей, чтобы сделать их образцовыми гражданами. В отличие от него, Стагирит понимал государство как живое множество, которое «при постоянно усиливающемся единстве перестанет быть государством» (Аристотель 1984, 404; *Pol.* 1261a17). И, если для упрочения единства ввести в нем общность имущества, жен и детей, люди будут называть предметы совместного владения не «мое», а «наше», что никогда не вызовет в них того воодушевления, которое порождает личное обладание. Обобществление самого дорогого для людей, согласно Аристотелю, породит не единодушие (ὁμόνοια), но раздоры и распри, что уничтожат дружелюбные отношения, которые есть величайшее благо для государства. Таким образом, проект Сократа приведет к последствиям, противоположным его благому замыслу. Обеспечить объединение граждан полиса Аристотель предлагает не посредством обобществления их имущества или, тем более, жен и детей, а путем их правильного воспитания.

Критикуемый проект идеального государства Аристотель считает обреченным на неудачу при его осуществлении, поскольку, по его мнению, Сократ и Платон ошибочно понимают главные побудительные причины человеческих действий. «Люди ведь всего более заботятся о том и любят, – пишет он, – во-первых, то, что им принадлежит, и, во-вторых, то, что им до-

рого; но ни того ни другого невозможно предположить среди людей, имеющих такое государственное устройство» (Аристотель 1984, 408; *Pol.* 1262b22–24). В другом месте Стагирит отмечает, что «трудно выразить словами, сколько наслаждения в сознании того, что нечто принадлежит тебе, ведь свойственное каждому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас самой природой» (Аристотель 1984, 410; *Pol.* 1263a42–1263b1). Высшим же выражением любви к себе в человеке является его стремление к счастью, которое, как писал философ в «Никомаховой этике», признается большинством людей и действительно является высшим благом и целью «всего человеческого» (*EN* 1097b1–23, 1098b8–1099a25, 1176a31).

Поэтому Аристотель решительно возражает Сократу и Платону, создавшим в своем воображении государство, «счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом» (Платон 1994, 189; *Rp.* 420c2–5). Особенно его удивляет их намерение лишить всех даров счастья хранителей и защитников их совершенного полиса – стражей. По убеждению Аристотеля, «невозможно сделать все государство счастливым, если большинство его частей или хотя бы некоторые не будут наслаждаться счастьем. ...И если стражи не счастливы, кто же тогда счастлив? Ведь не ремесленники же и вся масса занимающихся физическим трудом» (Аристотель 1984, 414; *Pol.* 1264b18–20, 23–24). Действительно, история не знает примеров такого государства, в котором вся правящая элита добровольно отказывалась бы от личного счастья, видя его исключительно в выполнении своего долга перед обществом.

В отличие от своего учителя и главного героя его диалогов, Аристотель полагал, что «наилучшим государственным строем должно признать такой, организация которого дает возможность всякому человеку благоденствовать и жить счастливо» (Аристотель 1984, 591; *Pol.* 1324a23–25). Более того, по его мнению, счастье каждого отдельного человека и счастье государства тождественны. Но как быть с тем, что в реальном мире представления людей о счастье заметно отличаются друг от друга? Отвечая на этот вопрос, Аристотель подмечает закономерность, ускользающую от внимания современных политологов и социологов. «Кто полагает счастливую жизнь одного человека в богатстве, – заявляет он, – тот признает счастливым и целое государство, если оно будет богатым. Кто всего более почитает жизнь тиранна, тот готов признать самым счастливым такое государство, чья власть распространяется на очень многих. Кто, наконец, оценивает одного человека в зависимости от присущей ему добродетели, тот будет считать более счастливым более благонравное государство» (Аристотель 1984, 590–591; *Pol.*

1324a8–13). Так внешняя и внутренняя политика государства оказывается зависимой от представлений большинства его граждан о счастье. И, хотя государственная пропаганда, убеждающая людей в их хорошей жизни при действующей власти, в современном мире намного более агрессивна и изворотлива, чем во времена античного полиса, данная зависимость продолжает действовать. Люди в своем большинстве одобряют лишь те решения своих правителей, которые соответствуют их взглядам на счастье или, по крайней мере, его паттернам, коренящимся в их подсознании.

Провозгласив стремление сделать жизнь людей более счастливой высшей целью государства, Аристотель, естественно, должен был предложить свое понимание счастья, которое бы не только не подрывало единство полиса, но, напротив, укрепляло его. В «Политике» он исходит из дефиниции счастья, данной им в «Никомаховой этике», согласно которой «счастье есть деятельность в духе добродетели и совершенное применение этой последней» (Аристотель 1984, 613; *Pol.* 1332a9–10). Стагирит отводит добродетели главную роль в счастье человека, хотя признает, что для него необходимы также и такие факторы, как здоровье, красота, свобода, знатность, достаток, почет и др. Но последние, по его мнению, являются условиями для счастья, тогда как именно добродетель в действии придает ему характер высшего блага и прекрасной деятельности. Поэтому, если уж выбирать между ними в частной жизни, то лучше добродетельно переносить невзгоды судьбы, нежели порочно использовать данную от природы красоту или знатность.

Аналогичным образом, согласно Аристотелю, обстоит дело и в государственной жизни. Хотя государство для своего существования нуждается в пище, оружии, деньгах и религиозном культе, качество жизни в нем в наибольшей степени зависит от добродетелей его граждан. По мнению Стагирита, все то «зло, какое существует в современных государствах, ...происходит не из-за отсутствия общности имущества, а вследствие нравственной испорченности людей» (Аристотель 1984, 411; *Pol.* 1263b19, 22–23). Поэтому самым верным путем к улучшению положения дел в государстве он считает воспитание гражданской добродетели. Особую ценность ей придает то, что распределение добродетели в обществе во многом обуславливает форму государственного устройства. «Ввиду того что высшим благом является счастье, – пишет философ, – а счастье состоит в совершенной деятельности и применении добродетели и так как оказалось, что одни люди причастны к добродетели, другие же – в малой степени или вовсе не причастны, то ясно, что именно это и повело к образованию различных видов государства и нескольких государственных устройств» (Аристотель 1984, 603; *Pol.* 1328a37–41). Ибо, если отвлечься от условий бытия государства (от-

ношения с соседями, обеспеченность пропитанием, боеспособность армии, финансовое состояние и т.д.), лишь распространение гражданской добродетели в родах и слоях общества определяет, какая из «правильных» форм правления – монархия, аристократия или полития – может установиться в нем.

Признание добродетельной деятельности в качестве определяющей характеристики счастья побудило Аристотеля внести корректировку в его утверждение, что счастье каждого отдельного человека и счастье государства тождественны. Даже если ограничиться свободными мужчинами из числа коренных жителей полиса (а рабов, женщин и приезжих Стагирит не принимает в расчет), нельзя не признать, что многие из них не видят счастье в добродетели, находя его в удовольствиях или обладании внешними благами. Это побуждает Аристотеля ввести, кроме имущественного, еще и моральный ценз для определения, кого следует признать гражданином. Так, в проекте своего наилучшего государственного устройства, изложенном в седьмой книге «Политики», он настаивает на исключении из числа граждан ремесленников, торговцев и земледельцев, чей род занятий, по его мнению, несовместим с благородством и добродетелью.

Причем, отказывая им в таком праве, Аристотель использует тот же аргумент, за который он критиковал Сократа. «Ремесленники не принадлежат к гражданам, – заявляет он, – как и вообще всякий другой слой населения, деятельность которого направлена не на служение добродетели. Это очевидно из предпосылки, что быть счастливым возможно только в единении с добродетелью, а государство не может считаться счастливым, если принимается во внимание лишь какая-либо часть, а не вся совокупность граждан» (Аристотель 1984, 605; *Pol.* 1329a20–25). Поэтому, если счастье определяется через добродетель, а добродетель государства проявляется через добродетель граждан, участвующих в управлении, то и счастье государства тождественно счастью граждан, а не прочих слоев населения, которые, хотя и необходимы для государства, но не признаются его основой.

Поскольку счастье, по Аристотелю, есть деятельность, отвечающая добродетели, он не может обойти вниманием вопрос, какая именно деятельность приличествует гражданам. На первый взгляд, здесь все ясно, поскольку «если счастьем должна считаться благая деятельность, то и вообще для всякого государства, и в частности для каждого человека, наилучшей жизнью была бы жизнь деятельная» (Аристотель 1984, 595; *Pol.* 1325b14–16). Именно такую жизнь ведут граждане, которые сочетают и чередуют исполнение военной, совещательной, судебной и жреческой функций. Однако кроме политико-практической деятельности есть еще деятельность созерцательная. Этой дея-

тельностью занимаются, например, философы, и она является украшением досуга свободного человека, что отличает его от раба, для которого существуют только труд и сон. Но Аристотель подчеркивает и практическую ценность философии, так как «практическими являются не только идеи, применяемые ради положительных последствий, вытекающих из самой деятельности, но еще большее значение имеют те теории и размышления, цель которых – в них самих и которые существуют ради самих себя» (Аристотель 1984, 595; *Pol.* 1325b18–22). Он замечает, что невозможно хорошо управлять государством, не зная формы и виды государственного устройства, в чем неоценимую помощь правителям могут оказать философы.

Аристотель критически относился к современным греческим государствам, находя серьезные недостатки в их управлении, которые обусловили их упадок. Поэтому он, как и его учитель, предложил свой проект наилучшего государственного устройства. Сравнивая учения о совершенном полисе двух великих мыслителей, можно сделать вывод, что как «идеальное государство» Платона, так и «наилучшее государство» Аристотеля представляют собой ретроспективные утопии. Но если Платон принял за образец главным образом легендарные спартанские порядки времен Ликурга, то Аристотель исходил, скорее, из идеализации афинской «политии» в «золотой век» Афин при Перикле.¹ Утопический характер обоих проектов был обусловлен тем, что предложившие их мыслители пытались вернуть расцвет и величие античного полиса в то время, когда полисная система древней Греции находилась в затажном упадке. Восточный поход Александра Македонского, ученика Аристотеля, положил начало созданию эллинистических государств, которые нивелировали полисный суверенитет до местного самоуправления, а права и обязанности граждан – до повинностей подданных монархий.

Вместе с тем нельзя не признать более привлекательный характер отношений людей в государстве в проекте наилучшего государственного устройства Аристотеля при его сопоставлении с проектом идеального государства Платона. В отличие от своего учителя, считавшего главной духовной «скрепой» совершенного полиса исполнение каждым своего долга, Стагирит видел подлинную сущность государства в «дружелюбном общении» равных. Если у Платона забота об общем благе и счастье требует принести в жертву личное благо и счастье людей (у него даже философы-правители вынуждены предаваться государственным делам в ущерб своим высшим

¹ Об этом говорит близость характеристик наилучшего государственного устройства у Аристотеля с идеализацией афинских порядков и нравов в панегирике павшим воинам Перикла (*Thuc.* II, 37–41).

интересам), то у Аристотеля благо и счастье государства неразрывно связаны с благом и счастьем его граждан. Правда, сообщество людей, жизнь которых призвано улучшать государство, у него представляет еще социальное меньшинство, ограниченное экономически независимыми и политически полноправными мужчинами-домохозяевами. Поэтому, с точки зрения современных представлений, Стагирита можно критиковать за элитаризм, как и за национализм и сексизм. Но его идея, что государство создается преимущественно для того, чтобы жить счастливо, опередила не только свое, но и наше время. Поэтому можно понять оценку Аристотеля, данную Р. Андерсоном: «Ни один древний мыслитель не ставит так прямо вопросы, волнующие и тревожащие современного человека. Да и среди современных мыслителей нет тех, кто способен предложить живущим в наше беспокойное время столько же, сколько он» (Anderson 1986, 113).

Независимо от того, насколько правы те исследователи, которые называют Аристотеля «отцом идеи общего блага», он, несомненно, оказал значительное влияние на взгляды последующих мыслителей (Цицерон, Фома Аквинский, Н. Макиавелли), которые полагали, что государственное устройство и управление должно быть направлено на благо всех людей, а не только одних правителей. «Нетрудно понять, – пишет Макиавелли, – откуда происходит такая любовь народов к свободе, потому что опыт показывает, что государства приобретают могущество и богатства только в свободном состоянии. ...Причина понятна, потому что величие государств основывается не на частной выгоде, а на общем благосостоянии» (Макиавелли 1996, 229). Эта идея становится популярной в Новое время, однако по мере ее развития из аристотелевской концепции государства постепенно выпадает его обязательство сделать жизнь граждан более счастливой.

Так, Т. Гоббс утверждает: «Цель государства – главным образом обеспечение безопасности», – хотя и признает: «Конечной причиной, целью или намерением людей (которые от природы любят свободу и господство над другими) при наложении на себя уз (которыми они связаны, как мы видим, живя в государстве) является забота о самосохранении и при этом о более благоприятной жизни» (Гоббс 1991, 129). Согласно Дж. Локку, «великой и главной целью объединения людей в государства и передачи ими себя под власть правительства является сохранение их собственности», под которой этот философ имеет в виду жизнь, свободу и владения людей (Локк 1988, 334). Идею ответственности государства за обеспечение счастья людей возвращает в философско-политический дискурс Т. Джефферсон, хотя у него она выражена в более слабом виде, чем у Аристотеля. «Мы считаем очевидными следующие истины, – заявляет он в своей знаменитой “Декларации

независимости», – все люди сотворены равными, и все они одарены своим создателем <прирожденными и неотчуждаемыми> очевидными правами, к числу которых принадлежат жизнь, свобода и стремление к счастью. Для обеспечения этих прав учреждены среди людей правительства, заимствующие свою справедливую власть из согласия управляемых» (Джефферсон 1969, 27). Однако обеспечение права на счастье и стремление сделать жизнь более счастливой – понятия нетождественные.

Оригинальное решение вопроса о том, насколько счастье людей должно входить в высшие цели государства, как будто в заочном споре с Аристотелем, предложил Г.В.Ф. Гегель. «Часто говорили, – замечает он, – что целью государства является счастье граждан; это, несомненно, верно: если гражданам нехорошо, если их субъективная цель не удовлетворена, если они не находят, что опосредованием этого удовлетворения является государство как таковое, то прочность государства сомнительна» (Гегель 1990, 291). Однако для «сумрачного германского гения» счастье граждан в государстве является пусть и значимой, но все же *субъективной целью*, «политическим умонстроением», по его характеристике. Признавая ее справедливость, не следует забывать, что у государства есть и *объективная цель*, которую Гегель определяет как «действительность нравственной идеи», «осуществление свободы», «шествие Бога в мире», т.е. как нечто более разумное, истинное и возвышенное, чем удовлетворение субъективных представлений граждан.

В XX в. появились надежды на то, что аристотелевская идея государства, созданного для счастливой жизни людей, осуществится в форме государства всеобщего благоденствия (*welfare state*), основанного на убеждении в том, что благосостояние общества должно складываться из благосостояний всех граждан, и что общее благо требует активного перераспределения государством социальных благ между ними. Ныне эта идея не столь популярна, хотя от нее и не отказываются в развитых странах, в которых она закреплена на конституционном уровне. Причинами для известного охлаждения к ней стали, во-первых, осознание ее последствий в виде проявления экономической стагнации и распространения социального иждивенчества, во-вторых, понимание, что обеспечение высокотехнологичными благами само по себе не делает человека счастливым. Удовлетворение желания «иметь» не может полноценно заменить радости стремления «быть», что с беспощадной ясностью открывается в современном обществе потребления.

В 1969 г. М. Хайдеггер в интервью журналу «Экспресс» заявил: «Во время своего исторического развития народы задают себе всегда очень много вопросов. Но только один вопрос: “Почему есть сущее, а не ничто?” – предрешил судьбу западного мира» (Хайдеггер 1969, 79). Немецкий философ также

подчеркнул, что, хотя возрождение античности невозможно, и греческая мысль может быть только исходным пунктом, связь философии древней Греции с современным миром, по его мнению, никогда не была столь очевидной. Истинность данного утверждения можно было бы подтвердить и указанием на актуальность для современного мира философии Аристотеля, в частности, той его идеи, анализу которой посвящена данная статья. Перефразируя слова Хайдеггера, следует сказать, что постановка Аристотелем вопроса «Для чего существует государство?» также предрешила судьбу западного мира, по крайней мере, в политическом аспекте его существования. Именно Стагирит задал, пожалуй, самый высокий критерий, по которому необходимо оценивать эффективность государства как главного института общества.

Однако если даже государство признает своей высшей целью сделать жизнь своих граждан более счастливой, насколько осуществимо это его обязательство в реальности? Сам Аристотель, по-видимому, полагал, что такое возможно при достижении «человеческого общения в наиболее совершенной его форме, дающей людям полную возможность жить согласно их стремлениям» (Аристотель 1984, 403; *Pol.* 1260b28–29). В своей «Политике» он неоднократно замечает, что различные объективные обстоятельства (недостаток материальных ресурсов, наличие сильных врагов, распри внутри гражданского коллектива и т.д.) нередко обуславливают изменение государственного устройства и переосмысление цели государства. К этому же приводит неразумная и эгоистическая погоня людей за счастьем, ибо «если они будут жаждать большего, чем то вызывается насущной необходимостью, то они станут обижать других именно в целях удовлетворения этого своего стремления ...жить в радости среди наслаждений, без горестей» (Аристотель 1984, 421; *Pol.* 1267a6–8). Поэтому «благая жизнь» людей как цель их общежития представляется Стагириту своего рода сверхзадачей для государства, о которой, однако, не должны забывать ни правящие лица, ни активные граждане. Первые – потому, что это позволит им сохранить свою власть и оставить по себе добрую память; вторые – потому, что, лишь всячески побуждая правителей содействовать людскому стремлению к счастью, можно добиваться от них улучшения жизни в своем государстве.

Обычно возражают, что принесение людям счастья возможно для государства только в идеале, что в реальном мире для него важнее другие цели: обеспечение безопасности и благосостояния населения, повышение качества медицины и образования, воспитание достойных граждан и патриотов своей страны. При таком подходе считается, что от государства можно требовать, самое большее, чтобы оно создавало основания для счастья, но

счастливыми люди могут сделать себя только сами. Однако что происходит, когда счастье людей исключают из целей государства, даже в виде его сверхзадачи? Об этом можно судить по последствиям, к которым приводит воззрение на государство, радикально отличающееся от понимания его назначения Аристотелем. Насколько осуществимо в таком государстве естественное стремление каждого человека к счастью?

В качестве примера можно взять известное утверждение Н.А. Бердяева, который, ссылаясь на В.С. Соловьева, заявил: «Государство существует не для того, чтобы превратить земную жизнь в рай, а для того, чтобы помешать ей окончательно превратиться в ад. ...В идее государства нет мечты о земном рае и земном блаженстве» (Бердяев 2012, 79). Конечно, эту фразу нельзя рассматривать в отрыве от христианского мировоззрения, в соответствии с которым ни одно земное государство не сравнится с «градом небесным», и подлинное счастье человека состоит не в земных радостях, а в спасении своей души. Однако на какую жизнь обрекает людей данное отношение к государству, подобный уровень ожиданий от него? Очевидно, в этом государстве власти станут, исходя лишь из своих интересов, трактовать, что считать «адским» уровнем существования народа, а на растущее недовольство граждан отвечать, что они не вправе требовать от них райских условий жизни. Как следствие такого положения дел, правящая элита живет в роскоши и праздности, а в народных массах растут отчаяние и озлобление, что приводит к революционной трансформации государства, после которой, если не изменяется взгляд на его назначение, история обычно идет по тому же порочному кругу.

В сущности, все элиты и народы, создавая и изменяя свои государства, стоят перед дилеммой, в каком политическом сообществе они хотят жить – в «государстве Платона» или в «государстве Аристотеля». Все они, под влиянием общих или разных исторических и культурных причин, делают свой экзистенциальный выбор. Одни склоняются к жизни ради долга в государстве, в котором никто не счастлив в отдельности, но, в известном смысле, все счастливы вместе. Другие пытаются наладить жизнь ради счастья в государстве, в котором это стремление надо согласовать, на основе труднодостижимого, но возможного компромисса интересов, с аналогичным стремлением других людей. Сравнивая в этом аспекте историю разных народов, можно отчасти согласиться с оценкой, что «если судьбой Западной Европы и всего Запада стал Аристотель, то судьбой России стал Платон» (Росман 2005, 39). Однако судьбы народов вершатся по их приговору, который они же могут и переменить. Ибо, как сказал философ, «все люди стремятся не к тому, что освящено преданием, а к тому, что является благом» (Аристотель

1984, 427; *Pol.* 1269a4–5), а счастье является главным из благ, которые желанны и возможны для нас.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аристотель (1984) *Сочинения в четырех томах*. Москва. Т.4, 375–644 («Политика»).
- Бердяев, Н.А. (2012) *Философия неравенства*. Москва.
- Гегель, Г.В.Ф. (1990) *Философия права*. Москва.
- Гоббс, Т. (1991) *Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского*. Сочинения в двух томах. Москва. Т. 2.
- Джефферсон, Т. (1969) «Декларация представителей Соединенных Штатов Америки, собравшихся на общий конгресс», *Американские просветители. Избранные произведения в двух томах*. Москва. Т. 2, 27–33.
- Локк, Дж. (1988) *Два трактата о правлении*. Сочинения в трех томах. Москва. Т.3, 135–405.
- Макиавелли, Н. (1996) *Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве*. Москва.
- Платон (1994) *Сочинения в четырех томах*. Москва. Т.3, 79–420 («Государство»).
- Росман, В. (2005) «Платон как зеркало русской идеи», *Вопросы философии* 4, 38–50.
- Хайдеггер, М. (1969) *Интервью*. L'Express. 1969. 20–26 oct., 79–85.
- Anderson, R.J. (1986) "Purpose and happiness in Aristotle: An Introduction," *Reclaiming the Humanities: The Roots of Self-Knowledge in the Greek and Biblical Worlds*. Lanham & London, 113–130.

References in Russian:

- Aristotel' (1984) *Sochineniya v chetyrekh tomah*. Moskva. T.4, 375–644.
- Berdyayev, N.A. (2012) *Filosofiya neravenstva*. Moskva, 19–303.
- Gegel', G.V.F. (1990) *Filosofiya prava*. Moskva.
- Gobbs, T. (1991) *Leviafan, ili Materiya, forma i vlast' gosudarstva cerkovnogo i grazhdanskogo*. Sochineniya v dvuh tomah. Moskva. T. 2, 3–545.
- Dzhefferson, T. (1969) "Deklaraciya predstavitelej Soedinennyh Shtatov Ameriki, sobravshihsy na obshchij congress," *Amerikanskie prosvetiteli. Izbrannye proizvedeniya v dvuh tomah*. Moskva. T. 2, 27–33.
- Lokk, Dzh. (1988) *Dva traktata o pravlenii*. Sochineniya v trekh tomah. Moskva. T.3, 135–405.
- Makiavelli, N. (1996) *Gosudar'. Rassuzhdeniya o pervoj deкаде Tita Liviya. O voennom iskusstve*. Moskva, 109–398.
- Platon (1994) *Sochineniya v chetyrekh tomah*. Moskva. T.3, 79–420.
- Rosman, V. (2005) "Platon kak zerkalo russkoj idei," *Voprosy filosofii* 4, 38–50.
- Heidegger, M. (1969) *Interv'yu*. L'Express. 1969. 20–26 oct., 79–85.

РЫБЫ, ЖИВУЩИЕ В ЗЕМЛЕ

АРИСТОТЕЛЬ. *О ДЫХАНИИ* 9, 475b 10-11

С. В. МЕСЯЦ

Институт философии РАН (Москва)

messiats@mail.ru

SVETLANA MESYATS

RAS Institute of Philosophy (Moscow), Russia

FISHES THAT LIVE IN THE EARTH. ARISTOTLE. *ON RESPIRATION* 9, 475B 10-11

ABSTRACT. Many translators and commentators of Aristotle's treatise *On respiration* are puzzled by his statement at *De resp.* 9, 475b 10-11 that "most fishes live in the earth ... and are found by digging" (τῶν ἰχθύων οἱ πολλοὶ ζῶσιν ἐν τῇ γῆ). Indeed, this phrase seems to contradict not only common sense, but also Aristotle's own words in the *History of animals* and other biological treatises, that aquatic animals, like fishes who take in water for cooling, cannot survive for a long time outside their native element. The paper shows that the replacement of the expression "most fishes" (οἱ πολλοὶ) by "many fishes" (πολλοὶ) proposed by W. Ogle and D. Ross does not solve the problem, since the few rare species of the land fish reported by Theophrastus in the treatise *On creatures that live on dry land* can hardly be called "many fishes". In my opinion, the reason why the Aristotelian text is so puzzling is a misunderstanding of the expression ἐν τῇ γῆ. Although Ogle and Ross believe this to mean "on dry land", Aristotle may have in mind the mud and sand on the seabed. According to the philosopher, most fish do periodically bury themselves in mud at the bottom of the sea or rivers, thus maintaining the balance of heat and cold necessary for their life. Therefore, I affirm that the text of Aristotle does not need to be corrected.

KEYWORDS: ancient philosophy, Aristotle, Theophrastus, *Parva naturalia*, Aristotle's psychology, theory of respiration, cooling, fish, bloodless aquatic animals.

В трактате Аристотеля *О дыхании*, входящем в состав его малых естественно-научных произведений (*Parva naturalia*), есть фрагмент, вызывающий у внимательного читателя недоумение, граничащее с растерянностью. В кон-

це главы 9 трактата (*De resp.* 9, 475b 10–11) философ неожиданно заявляет, что “большинство рыб живет в земле, правда неподвижно, так что их находят путем выкапывания”:

ἐπεὶ καὶ τῶν ἰχθύων οἱ πολλοὶ ζῶσιν ἐν τῇ γῆ, ἀκίνητιζοντες μέντοι, καὶ εὐρίσκονται ὀρυττόμενοι.

Не говоря уже о том, что это высказывание противоречит очевидности и здравому смыслу, поскольку рыбы, как всем известно, живут не в земле, а в воде, оно расходится и с мнением самого Аристотеля, который в своих биологических сочинениях неизменно относит рыб к обитающим в воде животным и неоднократно отмечает их неспособность существовать вне своей родной стихии. Так, в *Истории животных* он утверждает, что рыбы не только проводят в воде всю жизнь и добывают там пищу, но еще и “впускают и выпускают воду через жабры, и лишившись ее, не могут жить” (*Hist. anim.* I, 487a 20). И в *О дыхании* говорится, что на воздухе рыбы быстро умирают и “бьются в агонии, как бы задыхаясь” (*De resp.* 471b 12–14); что из всех морских обитателей они способны продержаться на суше меньше остальных (475b 6–7); и что, оказавшись в воздушной среде, они погибают так же быстро, как и сухопутные животные в воде (479b 9–10). Конечно, можно было бы предположить, что Аристотель имеет в виду какой-то особый вид рыб, способный выживать на суше достаточно долго. Например, речного угря, о способности которого оставаться живым на берегу до пяти-шести дней, а при северном ветре – даже дольше, рассказывается в *Истории животных* (*Hist. anim.* VIII 2, 591b 30–592a 24). Такое предположение выглядело бы вполне разумным, если бы не недвусмысленное заявление Аристотеля, что в земле живут не просто некоторые рыбы, но “большинство” (τῶν ἰχθύων οἱ πολλοί). Чтобы обойти указанное затруднение, английский врач и филолог Уильям Огли (1827–1912) в своем переводе *О дыхании* предложил убрать из аристотелевского текста артикль οἱ и вместо τῶν ἰχθύων οἱ πολλοί, “большинство рыб”, читать τῶν ἰχθύων πολλοί, “многие рыбы”.¹ И хотя это изменение было впоследствии поддержано Дэвидом Россом и некоторыми другими переводчиками и издателями *О дыхании*,² оно, как я попытаюсь показать в дальнейшем, не решает проблем данного фрагмента и не делает слова Аристотеля более понятными.

Замечание о живущих в земле рыбах Аристотель высказывает в контексте рассуждения о том, что бескровные морские животные, такие как моллюски, осьминоги и всевозможные ракообразные (μαλακόστρακα), будучи

¹ Ogle 1897, 124.

² Ross 1955, 322; Barnes 1991, 15; Dönt 1997, 171.

выброшены на берег моря, могут прожить там довольно долго, поскольку за неимением крови содержат в себе очень мало жизненного тепла и, как следствие, не слишком нуждаются в охлаждении, поступающем от окружающего воздуха.

καὶ τῶν ἐν τῷ ὑγρῷ δὲ ζώντων ὅσα ἀναιμα πλείω χρόνον ζῆ ἐν τῷ ἀέρι τῶν ἐναίμων καὶ δεχομένων τὴν θάλατταν, οἷον τῶν ἰχθύων· διὰ γὰρ τὸ ὀλίγον ἔχειν τὸ θερμὸν ὁ ἀήρ ἰκανὸς ἐστὶν ἐπὶ πολὺν χρόνον καταψύχειν, οἷον τοῖς τε μαλακοστράκοις καὶ τοῖς πολύποσιν (οὐ μὴν εἰς τέλος γε διαρκεῖ πρὸς τὸ ζῆν [διὰ] τὸ ὀλιγόθερμα εἶναι). ἐπεὶ καὶ τῶν ἰχθύων [οἱ] πολλοὶ ζῶσιν ἐν τῇ γῆ, ἀκίνητιζοντες μέντοι, καὶ εὐρίσκονται ὀρυττόμενοι.

“Обитающие в воде бескровны животные способны прожить на воздухе дольше чем, например, рыбы, которые обладают кровью и впускают в себя морскую воду. Поскольку такие животные содержат мало тепла, то воздух способен охлаждать их довольно долго, как например, ракообразных и осьминогов (правда, в конце концов этого оказывается недостаточно для продолжения их жизни из-за присущей этим животным низкой температуры тела). Ведь и большинство рыб живет в земле, пусть и сохраняя неподвижность, так что их находят путем выкапывания”.³

Поскольку интересующая нас фраза про рыб начинается со слов ἐπεὶ καὶ, Аристотель, судя по всему, использует ее в качестве дополнительного аргумента в пользу способности воздуха охлаждать бескровных морских животных в течение длительного времени. Если попытаться реконструировать аргумент в целом, то он должен выглядеть следующим образом. Если даже рыбы, говорит философ, будучи гораздо более горячими существами, нежели бескровные моллюски и раки, способны какое-то время жить в земле (sc. на суше), получая охлаждение от воздуха, то тем более на это способны менее теплые и менее нуждающиеся в охлаждении ракообразные. Сегодня такой способ доказательства называется аргументом a fortiori, а в топике Аристотеля – “рассуждением от большего и меньшего”.⁴ Суть доказательства заключается в том, что если одно и то же свойство, приписываемое двум разным предметам, оказывается присуще им в разной степени, то тогда, доказав, что данное свойство действительно есть у предмета, которому оно казалось присущим в меньшей степени, мы тем самым докажем, что оно есть и у предмета, которому оно свойственно в большей степени. В процитированном фрагменте Аристотель приписывает двум видам живых существ – рыбам и бескровным морским животным – одно и то же общее

³ Aristot. *De resp.* 9, 475b5–11, Ross.

⁴ Аргумент a fortiori – «тем-более-аргумент», доказательство «с тем большим основанием» – применяется сегодня, в основном, в юридической практике. О рассуждении «от большего и меньшего» см. Aristot. *Top.* 114b37 – 115a10–24.

свойство: способность жить и охлаждаться на суше. При этом бескровным животным, по его мнению, эта способность должна быть свойственна в большей степени, чем рыбам, поскольку рыбы, как более горячие существа, нуждаются в более сильном охлаждении, чем то, которое может обеспечить им воздух. Поэтому если вдруг окажется, что даже рыбы могут жить и охлаждаться на суше, то тогда бескровные морские животные должны будут обладать этим свойством в еще большей степени.

Кажется, именно в этом смысле понимает аргумент Аристотеля Д. Росс, который в своей комментарии к *De resp.* 9, 475b5–11 поясняет указанное место следующим образом. Несмотря на то, что рыбы имеют более теплую конституцию по сравнению с бескровными морскими животными и не могут довольствоваться охлаждением, поступающим к ним из воздуха, все же и они способны какое-то время прожить на земле, зарывшись в песок, поскольку содержат меньше тепла, чем животные, обитающие на суше.⁵ Подобным образом понимает слова Аристотеля и византийский комментатор *Parva naturalia* Михаил Эфесский. По его словам, если вытащенных на берег и все еще живых рыб засыпать на какое-то время землей, а потом вновь откопать, то они будут по прежнему живы.⁶ Трудно сказать, насколько другие переводчики и исследователи *О дыхании* разделяют такую интерпретацию, поскольку большинство из них оставляет данный фрагмент без пояснений. Тем не менее, передавая словосочетание ἐτεῖ καὶ с помощью союзов причинности,⁷ они так или иначе делают замечание про рыб еще одним аргументом в пользу способности бескровных морских животных долго оставаться живыми вне родной стихии.

Чтобы лучше понять, почему, с точки зрения Аристотеля, рыбы и другие морские животные не могут долго оставаться живыми на суше, необходимо совершить краткий экскурс в его теорию дыхания, которая, если попытаться сформулировать ее кратко, может быть сведена к следующим двум тезисам. Первое: дышат не все животные, а только те, у которых есть легкие; и второе: дышащие животные нуждаются в дыхании ради охлаждения. Рыбы не имеют легких, а значит не относятся к числу дышащих животных. По-

⁵ Ross 1955, 321.

⁶ Michl. Eph. *In Parva nat.* 132, 23–25, Wendland.

⁷ Ogle 1897, 87: “for even fishes are frequently found underground and when dug up are still living”; Rolfes 1924, 108: “da auch viele Fische auf dem Lande am Leben bleiben”; Hett 1936, 455: “since most of the fishes too can live in the earth and are found by digging”; Tricot 1951, 157: “puisque même la plupart de poissons peuvent vivre dans la terre”; Ross 1955, 320: “indeed, many fishes live in the earth and found by digging”; Dönt 1997, 171: “Viele Fische leben ja auch eine Zeitlang in der Erde”.

этому, оказавшись на суше, они погибают не от удушья, как можно было бы подумать, а от перегрева, поскольку воздух, как более теплый по сравнению с водой элемент, не может обеспечить им необходимую степень охлаждения. По той же причине гибнут и долго остающиеся на суше осьминоги и ракообразные. Несмотря на то, что эти существа заметно холоднее рыб, и воздух охлаждает их достаточно эффективно, все же в конечном итоге этого оказывается недостаточно, чтобы они могли оставаться холодными (*De resp.* 9, 475b10–11: ἀλιγότερα, букв. “малотеплыми”). Так что со временем бескровные морские животные тоже нагреваются и погибают, будучи не в состоянии сохранить естественную для себя низкую температуру тела.

Но не только обитатели морей и рек нуждаются в охлаждении. Согласно Аристотелю, оно необходимо всем без исключения живым существам, поскольку с момента своего рождения те обладают некоей “врожденной естественной теплотой” (*De juv.* 4, 469b7–8: τινὰ σύμφυτον θερμότητα φυσικήν), которую нужно непременно охлаждать, чтобы она не сделалась чрезмерной и не привела бы живое существо к гибели. Но почему жизнь обязательно сопряжена с теплотой? Потому что, по мнению Аристотеля, чтобы быть живым, необходимо питаться и расти, а для осуществления этих простейших жизненных функций необходим огонь, способный разлагать на части попадающую в тело пищу (*De resp.* 8, 474a25–28). У животных с кровью источником и началом этого внутреннего огня является сердце, а у бескровных – аналогичная сердцу центральная часть тела, которая подобно очагу в доме поддерживает в живом существе естественную теплоту на протяжении всей его жизни (*De juv.* 4, 469b10–12; *De resp.* 8, 474b1–5). Чтобы горящий в сердце огонь не угас, необходимы два условия: непрерывная подпитка его поступающей извне пищей и охлаждение. Без охлаждения огонь может накопить слишком большое количество тепла и так сильно разгореться, что быстро израсходует свое горючее и в результате сойдет на нет. Таковую гибель огня, вызванную избытком либо его самого, либо окружающего тепла, Аристотель называет «истощением». Когда же огонь гибнет от холода, т. е. под действием противоположного начала, то это называется «угасанием» (*De juv.* 5, 469b21–470a5). Чтобы не дать внутреннему огню истощиться, животные должны постоянно охлаждать заключенный в сердце источник тепла, либо получая охлаждение извне, за счет окружающей среды, либо изнутри – за счет пропуска внешней среды через себя. Первый способ присущ бескровным животным, содержащим мало тепла и потому довольствующимся слабым внешним охлаждением. Второй – животным с кровью, которые являются более горячими и помимо внешнего охлаждения нуждаются еще и во внутреннем. В зависимости от того, в какой среде обитают животные с

кровью – воздушной или водной, они могут пропускать через себя либо воздух, либо воду. Когда они пропускают через себя воздух, то этот процесс называется дыханием, а когда – воду, то у него нет специального названия (*De resp.* 21, 480b9–11). Теперь, имея общее представление о теории дыхания Аристотеля, мы лучше понимаем, почему рыбы не могут долго оставаться живыми на суше. Это происходит потому, что они охлаждаются не воздухом, а водой, периодически втягивая ее в себя через жабры и выбрасывая обратно. Воздух же, как более теплый по сравнению с водой элемент, не может обеспечить им достаточную степень охлаждения, в результате чего на суше рыбы быстро погибают от истощения внутреннего огня.⁸

В контексте изложенной теории замечание Аристотеля про рыб выглядит еще более странным. Если, по словам самого философа, рыбы не получают от воздуха достаточного охлаждения и как бы “задыхаются в нем”,⁹ то как может “большинство” из них, или хотя бы “многие”, если принимать поправку Огли и Росса, жить на суше? Может быть, прав Михаил Эфесский, и речь идет о рыбах, способных выживать на суше, зарывшись в песок? Недаром Аристотель говорит, что этих рыб “находят путем выкапывания” (εὐρίσκονται ὀρυττόμενοι). Увы, такое истолкование лишает силы аргумент *a fortiori*. Поскольку средой, окружающей и охлаждающей рыб, оказывается в этом случае земля, а не воздух, то и сравнивать пребывающих в ней рыб с находящимися на воздухе бескровными морскими животными становится невозможно. Нельзя сказать, что осьминоги и ракообразные охлаждаются воздухом *с тем большим основанием*, что теплокровные рыбы получают

⁸ Поскольку рыбам для охлаждения требуется вода, которая является гораздо более холодным элементом, чем воздух, то сам собой напрашивается вывод, что рыбы содержат больше внутреннего тепла и являются более горячими животными, нежели обитатели суши. Такого мнения придерживался, в частности, Эмпедокл, по словам которого, рыбы некогда перешли с земли в воду, “спасаясь от избытка присутствующего их природе жара, чтобы благодаря противоположному месту обитания восполнить недостающие им холод и влагу” (*Fr.* 634 Bollack). Однако Аристотель считает этот вывод неправильным и критикует теорию Эмпедокла (*De resp.* 14, 477b5–11). Он убежден, что природа рыб, напротив, слишком холодна, чтобы эти существа могли выжить в такой теплой среде как воздух. Горящий в них внутренний огонь настолько слаб и незначителен, что ему достаточно малейшего усиления, чтобы погаснуть. В этом отношении рыбы напоминают состарившихся сухопутных животных, которые, израсходовав на протяжении жизни большую часть внутреннего тепла, умирают от того, что «горящее в их сердце слабое и скудное пламя гаснет от малейшего дуновения» (*De resp.* 17, 479a19–21).

⁹ Aristot. *De resp.* 19, 479b10: τοῖς δ' ἰχθύσιν [ἀποπνίγεσθαι συμβαίνει] ἐν τῷ ἀέρι (“рыбам свойственно задыхаться на воздухе”).

охлаждение от земли. Предикат, приписываемый обоим видам морских существ, будет в этом случае неодинаковым, а значит и не подлежащим сравнению по степени больше-меньше.

Но предположим на минуту, что речь действительно идет о рыбах, способных какое-то время жить на суше, зарывшись в землю. Тогда неизбежно встает вопрос, что это за рыбы, и были ли они известны Аристотелю. По замечанию Огли, из всех известных Аристотелю рыб способностью закапываться в почву и жить в ней некоторое время обладает только речной угорь. Однако, как признает сам ученый, ни в одном биологическом трактате Стагирита, включая *Историю животных*, где подробно описывается образ жизни, повадки и способ размножения речных угрей (*Hist. anim.* VIII 2, 591b30–592a24), нет ни слова об этом их обыкновении. Отсюда Огли делает вывод, что в данном месте Аристотель, скорее всего, имел в виду каких-то других, более экзотических рыб, рассказы о которых мог слышать от участников военных походов Александра Македонского.¹⁰ В пользу этого предположения говорит тот факт, что подобные рыбы были известны его ближайшему другу и ученику Теофрасту, который даже посвятил им специальное сочинение, известное в античности под названием *Об обитающих на суше животных* или *Об обитающих на суше рыбах*.¹¹

Во введении к этому небольшому трактату Теофраст признается, что пребывание рыб на суше кажется противоестественным, поскольку существа, не способные втягивать в себя воздух, очевидно, не могут получать от него охлаждение (*De pisc.* 1, 1–3). Тем не менее, говорит он, такие рыбы существуют и даже могут быть поделены на два типа: на тех, которые периодически выходят из воды на поверхность земли в поисках пропитания, и тех, которые живут на суше, зарывшись в почву, песок или ил. К первому типу относится, например, встречающаяся в Индии небольшая рыбка, которая “выходит из реки на берег, скачет по земле и вновь возвращается в воду подобно лягушке” (*De pisc.* 2, 1–4). По мнению знаменитого шотландского биолога и математика Дарси Томпсона, этому описанию как нельзя лучше соот-

¹⁰ В качестве примера Огли приводит индийского змееголова (*Ophiocephalus*) – пресноводную лучеперую рыбу, способную пережить длительную засуху, спрятавшись в почве (Ogle 1897, 124).

¹¹ *Περὶ τῶν ἐν τῇ ξηρῇ διαμενόντων* – сочинение Теофраста с таким названием упоминается у Диогена Лаэртия (Diog. Laert. *Vitae philosophorum* V 43, 26). Это сочинение известно также Афинию под названием *Об обитающих на суше животных* (*Περὶ τῶν ἐν τῇ ξηρῇ διατριβόντων ζώων*). См. Theophr. *Fr.* 171 Wimmer. Издание и перевод этого трактата, озаглавленного *О рыбах* (*De piscibus*), подготовлено Р. Шарплесом (Sharples 1992).

ветствует анабас, или рыба-ползун – обитающая в Индии и Южной Азии пресноводная рыба из семейства лабиринтовых, у которой над жабрами имеется особый орган, позволяющий ей дышать атмосферным воздухом и долго обходиться без воды.¹² Другая сухопутная рыба, упоминаемая Теофрастом, водится в реках вблизи Вавилона и по описанию очень напоминает илистого прыгуна.¹³ Ссылаясь на свидетельство очевидцев, Теофраст рассказывает, что когда река пересыхает, эти рыбы остаются в заполненных водой норах и, периодически вылезая из них на сушу, ходят по земле, опираясь на хорошо развитые плавники и одновременно двигая хвостом. Если начать их преследовать, они убегают и прячутся обратно в свою нору, сидя в ней головой наружу (*De pisc.* 2, 7–10). Впрочем, наибольший интерес в связи с обсуждаемым фрагментом представляют для нас сухопутные рыбы второго типа, предпочитающие жить не на поверхности земли, а внутри нее. Об этих необычных созданиях Теофраст рассказывает следующее:

“Встречаются кое-где и ископаемые рыбы (ὄρυκτοὶ τῶν ἰχθύων), например, в районе Гераклеи и в других областях на Понте Эвксинском. Обычно они водятся вблизи рек и во влажных низинах. Когда эти места пересыхают, то остающиеся в них рыбы постепенно оттесняются [вместе с водой] и, преследуя уходящую влагу, погружаются под землю. После того, как земля окончательно высохнет, они остаются в ней, как бы законсервировавшись во влаге, подобно зимующим в пещерах животным. Когда же их выкапывают, они начинают двигаться”.¹⁴

Как видно из текста, под “ископаемыми рыбами” Теофраст подразумевает не окаменевшие рыбьи останки, а вполне здоровых животных, пребывающих под землей в состоянии спячки или оцепенения. Название же “ископаемые” (ὄρυκτοί), скорее всего, объясняется тем, что в засушливый сезон местное население обычно выкапывало этих рыб из-под земли с целью промысла. Во всяком случае, в некоторых странах Африки и Юго-Восточной Азии до сих пор широко распространена ловля рыб, зарывающихся в почву на дне пересыхающих водоемов. Впрочем, для нас важнее то, что прилагательное “ископаемый” (ὄρυκτός) образовано от того же глагола ὀρύττω, что и причастие ὀρυττόμενος, употребляемое Аристотелем в *De resp.* 9, 475b11 для

¹² Об анабасе (*Anabas scandens*) см. Thompson 1947, 95 и Sharples 1992, 370. Первые попытки идентифицировать описанных у Аристотеля и Теофраста животных были предприняты Альбертом Великим в 1256 г. при составлении трактата «О животных». См. Stadler 1916.

¹³ *De pisc.* 2, 10–12: “голова у нее как у морского черта, тело как бычка, а жабры как у прочих рыб”. О тождестве этой рыбы с илистым прыгуном (*Periophthalmus colreureri*) см. Thompson 1947, 139; Sharples 1992, 371.

¹⁴ Theoph. *De pisc.* 7, 1–10, Sharples.

характеристики рыб, живущих в земле. Есть и еще одна параллель, сближающая процитированный фрагмент со словами Аристотеля. В конце цитаты Теофраст говорит, что откапываемые вблизи Гераклеи рыбы начинают двигаться, когда их вытаскивают на поверхность (τότε κινεῖσθαι). Отсюда, по видимому, следует, что до этого момента они сидели в своих норах неподвижно, что очевидным образом перекликается с сообщением Аристотеля о неподвижности пребывающих в земле рыб (ἀκίνητοι μέντοι). Обе указанные параллели действительно могут служить веским доводом в пользу того, что “добываемые путем выкапывания” рыбы Аристотеля и “ископаемые” рыбы Теофраста суть одни и те же животные. Но какие именно? Как полагают ученые, речь может идти о т. н. крымской щиповке или какой-то похожей на нее рыбке из семейства вьюновых, например, об обыкновенном вьюне.¹⁵ Рыбы этого семейства имеют вытянутое тело змеевидной формы, постоянно держатся у дна водоемов и любят закапываться в грунт или тину, или прятаться там среди камней. Когда водоём пересыхает, вьюны зарываются в почву на глубину до двух метров, впадая в длительную в спячку, которая позволяет им безопасно пережить засушливый сезон и дожждаться момента, когда в реку или озеро вернется вода.

Другой вид ископаемых рыб, о котором рассказывает Теофраст, также встречается в районе Гераклеи вблизи реки Ликос. Это “кестриниск”, или “кестрей”, традиционно отождествляемый с малой кефалью или барабулькой – морской придонной рыбой, обитающей у берегов Черного и Средиземного морей.¹⁶ По словам Теофраста, кестриниск не просто зарывается в землю, но зарождается в ней из приносимых разливами рек икринок.

«Ископаемые рыбы водятся в этих местах потому, что выходящие из берегов реки, возвращаясь в свое первоначальное русло, оставляют на высыхающих почвах то тут, то там икринки, а также другие начатки рождения. ...Судя по всему, таким образом зарождается и т. н. кестриниск, что можно наблюдать в Гераклее вблизи реки Ликос. Оставленные икринки формируются во взрослую рыбу, которая после этого продолжает жить в земле, что не так уж и удивительно, учитывая, что многие подобные создания не слишком нуждаются в пище, напоминая этим змей и других обитающих в норах животных».¹⁷

На южном побережье Черного моря, в Пафлагонии, водится и еще одна ископаемая рыба. Ее добывают на большой глубине в районах, где никогда не бывает разливов рек. Теофраст предполагает, что в таких местах рыбы

¹⁵ *Cobitis* или *Misgurnus fossilis*. См. Stadler 1916, Vol. 2, 1619; Sharples 1992, 376–377.

¹⁶ Thompson 1947, 108–109.

¹⁷ Theophr. *De pisc.* 8, 6–9, 7, Sharples.

могут возникать самопроизвольно, зарождаясь непосредственно из земли, поскольку та содержит правильное соотношение тепла и холода.

«Особого упоминания заслуживают рыбы, выкапываемые в Пафлагонии. Судя по рассказам, там действительно добывают много отличных рыб на большой глубине. Однако в месте, где это происходит, не бывает ни разливов рек, ни скопления вод, благодаря которым, по нашим словам, на суше могли бы оставаться икринки и другие начатки рождения [рыб]. Остается, стало быть, чтобы эти рыбы зарождались самопроизвольно и продолжали делать это вплоть до сегодняшнего дня, поскольку спариваться друг с другом они не могут. Возможно, самозарождение происходит по причине хорошей увлажненности этой земли и присущей ей способности порождать подобных существ вследствие правильного соотношения тепла и холода».¹⁸

Признавая, что существование рыб, способных выживать на суше, противоречит аристотелевскому учению о дыхании, Теофраст находит следующий выход из этого затруднения. Рыб, периодически выходящих из воды на сушу, он предлагает считать чем-то вроде амфибий, предполагая, что помимо жабр они могут иметь какой-то дополнительный орган охлаждения, позволяющий им дышать атмосферным воздухом. Что же касается “ископаемых” рыб, живущих в глубине земли, то они, замечает Теофраст, вообще не находятся в воздушной среде. Средой, от которой эти рыбы получают необходимое для них охлаждение, является земля – элемент почти такой же холодный, как и сама вода.¹⁹ Поэтому нет ничего странного или противоестественного в том, заключает философ, что подобные существа могут оставаться в земле довольно долго и даже проводить там всю свою жизнь, после того, как вылупились из принесенных половодьем икринок или каких-то других начатков рождения.

Казалось бы, все вышесказанное служит веским аргументом в пользу гипотезы о том, что под “живущими в земле и добываемыми путем выкапывания” рыбами в *De resp.* 9, 475b10–11 имеются в виду “ископаемые” рыбы Теофраста. И все же у нее есть один существенный недостаток: она расходится с утверждением Аристотеля о том, что подобный образ жизни ведет “большинство рыб” (οἱ πολλοὶ τῶν ἰχθύων). Попытка исправить ситуацию путем удаления из текста артикля οἱ, в результате чего “большинство рыб” (οἱ πολλοὶ) превращаются во “многих” (πολλοί), не помогает решить проблему.

¹⁸ Theophr. *De pisc.* 11, 1–10, Sharples.

¹⁹ Theophr. *De pisc.* 10, 1–10: “Ископаемым рыбам вообще не присуща способность оставаться на воздухе, такой способностью обладают только рыбы, которые выходят из своих мест обитания и кормятся на суше... Ископаемых рыб выручает охлаждение, получаемое от окружающей земли”.

Почему? Во-первых, потому что Теофраст упоминает всего три вида ископаемых рыб, да и то встречающихся в одном-единственном черноморском регионе, а три вида экзотических рыб столь же мало заслуживают называться “многими”, как и “большинством”. Учитывая, что Аристотелю были известны в общей сложности 540 видов животных и более 100 видов рыб,²⁰ он, скорее, называл бы необычных обитателей черноморского побережья “некоторыми” (ἔνιοι), а не “многими” (πολλοί) рыбами.²¹ Во-вторых, как верно замечает Р. Шарплес, не будь описанные Теофрастом рыбы такими редкими, они едва ли удостоились бы упоминания в трактате, специально посвященном описанию животных, чье существование противоречит естественному порядку вещей (Sharples 1992, 353).²² Поэтому не будем спешить вслед за Огли и Россом вносить в текст Аристотеля какие-либо исправления, а лучше попытаемся еще раз вникнуть в сказанное философом, пусть даже смысл его слов может поначалу ускользать от нас.

Причина, по которой аристотелевский текст вызывает такое недоумение, заключается, на мой взгляд, в неправильном понимании выражения ἐν τῇ γῆ. И Огли, и Росс, и многие другие переводчики и комментаторы *О дыхании* полагают, что оно означает “на суше”. Так, в переводе Рольфеса читаем: “viele Fische *auf dem Lande* am Leben bleiben” (Rolfes 1924, 108); у Росса – “many fishes are found living ... *on land*” (Ross 1955, 321), у Мунье – “la plupart de poissons vivent aussi *sur terre*” (Mugnier 1965, 121). И даже когда, придерживаясь буквы оригинала, некоторые переводчики передают ἐν τῇ γῆ как “в земле”,²³ они все равно подразумевают, что земля, в которой живут рыбы, находится на суше. Нельзя сказать, что для такого перевода нет оснований. Во многих аристотелевских текстах, включая и трактат *О дыхании*, оборот ἐν τῇ γῆ действительно означает сушу. Так, в начале 9 главы трактата, деля животных на

²⁰ Hornblower, Spawforth 2012, 89; Leroi 2014, 370–373.

²¹ Когда Аристотель в *Истории животных* говорит, например, о “многих птицах” (πολλοὶ τῶν ὀρνίθων), то перечисляет более пяти известных ему видов (*Hist. anim.* 509a3–5), тогда как под “некоторыми птицами” (ἔνιοι) он обычно подразумевает одну-две (506b22–24). И точно так же “многими рыбами” он называет, например, всех рыб, которые имеют острый слух (534a6–10); заплывают из морей в реки (601b19–23); обитают в бухтах и озерах (598a19–22); прячутся в пещерах на морском дне (599b2–5) и т.д. Очевидно, что во всех указанных случаях речь идет не об одном-двух видах рыб, а о подавляющем большинстве.

²² Theophr. *De pisc.* 1, 1–2: Τῆς τῶν ἰχθύων ἐν τῷ ξηρῷ διαμονῆς ... δοκεῖ γὰρ οἶον παρὰ φύσιν (“Если говорить о пребывании рыб на суше, ... то оно выглядит каким-то противоестественным”).

²³ Ogle 1897, 87: “underground”; Hett 1936, 455: “in the earth”; Tricot 1951, 157: “dans la terre”; Ross 1955, 320: “in the earth”; Dönt 1997, 171: “in der Erde”.

водных и сухопутных, Аристотель называет первых обитающими “в воде” (ἐν ὕδρα), а вторых – “на земле” (ἐν τῇ γῆ), то есть на суше.²⁴ И далее, подразделяя природы живых существ на влажные, теплые и сухие в зависимости от преобладающего в них элемента, он пишет, что существа влажной природы обитают в воде, теплые – в воздухе, а сухие – “на земле” (ἐν τῇ γῆ), то есть опять же на суше.²⁵ Впрочем, отсюда не следует, что употребление слова “земля” (γῆ) в значении суши является для Аристотеля правилом: гораздо чаще он использует в этом значении субстантивированное прилагательное τὸ ξηρόν.²⁶ Наоборот, γῆ зачастую служит у него обозначением дна водоема.²⁷ Поэтому мое предположение заключается в том, что в обсуждаемом фрагменте под “землей” (γῆ) Аристотель понимает не сушу, а собственно землю, то есть почву, грунт, песок, камни, иными словами, все то, что составляет землю как вещество и стихию. Понятно, что такой землей будет уже не только поверхность материка или острова, но и морское дно, и уходящие под воду берега морей и рек, и подводные скалы с их многочисленными ущельями и пещерами, и илистые отложения на дне болот и озер. Аналогичным образом предлагает понимать аристотелевскую “землю” и Шарплес. В предисловии к подготовленному им изданию трактата Теофраста *О рыбах* он пишет: “когда Аристотель говорит про большинство (οἱ πολλοί) рыб, живущих в земле, он может иметь в виду рыб, которые зарываются в грязь на дне морей или рек”.²⁸

Чтобы убедиться в том, что подобные рыбы действительно составляют большую часть обитателей морей и рек, достаточно вспомнить хотя бы о многочисленных придонных рыбах, имеющих обыкновение лежать на дне, зарывшись в песок. Если ограничиться только видами, известными Аристотелю, то это будут: камбала, шипастый и электрический скаты, морской ангел, удильщик и некая разновидность трески, именуемая “рыбой-осликом”. В *Истории животных*, описывая поведение этих рыб, Аристотель рассказывает о том, как они охотятся и спят на дне. Так, удильщик, или “морской черт”, чтобы поймать мелкую рыбу, покрывает всего себя взмученным песком или илом и выставляет наружу длинные волосовидные отростки (*Hist.*

²⁴ Aristot. *De resp.* 9, 474b25–26: τῶν ζῴων τὰ μὲν ἐν ὕδρα, τὰ δ' ἐν τῇ γῆ ποιεῖται τὴν διατριβήν.

²⁵ Aristot. *De resp.* 14, 477b31–32: αἱ μὲν οὖν φύσεις... ἐν ὕδατι ὑγραί, αἱ δ' ἐν τῇ γῆ ξηραί, αἱ δ' ἐν τῷ ἀέρι θερμαί.

²⁶ Aristot. *Hist. anim.* 525a 24; 543a 29; 589b 25; 622a 32; *Meteor.* 353b 11 etc. См. также: Bonitz 1870, 494.

²⁷ Aristot. *Hist. anim.* 569a24–30; 569b 4–8; b22–25; 570a3–12 etc.

²⁸ Sharples 1992, 353.

anim. 620b16–19); а камбала и морской ангел, спрятавшись в морском грунте, размахивают находящимися у них во рту “удочками”, которые проплывающая мимо рыбешка принимает за водоросли (*Hist. anim.* 620b29–33). Большинство плоских рыб прячутся на дне и во время сна; при этом они либо полностью зарываются в песок, либо сливаются с ним настолько, что распознать их можно лишь по изменению формы морского дна (*Hist. anim.* 537a23–27). Еще одной разновидностью рыб, проводящих большую часть жизни в земле, являются т. н. “скальные” (πέτραῖοι) рыбы: угри, мурены, губаны и морские окуни. Они живут под водой в норах и пещерах и даже создают там гнезда на период спячки и размножения.²⁹ Подобным образом ведут себя и многие виды промысловых рыб, такие как дорада, тунец, макрель, горбыль и т. п. По мнению Аристотеля, все они периодически прячутся в норах на морском дне, становясь из-за этого недоступными для промысла. Так, зимой в поисках тепла молодые тунцы зарываются в грязь вблизи побережья, оставляя на поверхности один только рот, а летом вновь выходят в открытое море с илом на спине и сдавленными плавниками (*Hist. anim.* 599b17–20). Верит Аристотель и в самопроизвольное зарождение некоторых видов рыб из песка и ила: угрей, пескарей, бычков и анчоусов. По его словам, они зарождаются на дне тенистых заболоченных водоемов и при хорошей погоде “выходят из земли навстречу теплу” (ἐκ τῆς γῆς ἀνέρχεται), а в холодные дни остаются в песке, так что выловить их можно, только “загребая сетями землю” (ἀναξυομένης τῆς γῆς), то есть как бы выкапывая их из морского дна (*Hist. anim.* 569a26–b8). Все эти примеры убедительно показывают, на мой взгляд, что с точки зрения Аристотеля большинство рыб действительно проводят значительную часть своей жизни в земле, пусть и не покидая при этом воду. Как следует из пояснений самого философа, таким образом рыбы поддерживают в теле необходимый баланс тепла и холода. Когда водная среда становится слишком холодна для них, они уходят под землю, чтобы согреться в песке на дне морей и рек,³⁰ а когда в земле становится слишком жарко, вновь возвращаются в привычную для себя влажную стихию (*Hist. anim.* 601b28–602b2). Итак, если высказанное нами предположение относительно смысла *De resp.* 9, 475b11–12 верно, и в этом месте Аристотель действительно имеет в виду рыб, проводящих часть жиз-

²⁹ *Hist. anim.* 599b6–8 “скальные рыбы прячутся попарно – самцы с самками, так же, как делают гнезда, например, губаны, коттифы и окуни”. 599b31–33: “Некоторые рыбы прячутся и летом, например, горбыль; он прячется летом на шестьдесят дней. Прячутся также рыба-ослик и дорада”.

³⁰ В аристотелевской физике земля теплее воды, поскольку, в отличие от нее, содержит в себе “большое количество огня” (Aristot. *Meteor.* II 4, 360a6–16).

ни не на суше, а в находящейся под водой земле, то тогда отпадает и необходимость вносить в греческий текст какие-либо исправления, в частности, выбрасывать отсюда артикль οί, меняя выражение τῶν ἰχθύων οἱ πολλοί (“большинство рыб”) на τῶν ἰχθύων πολλοί (“многие рыбы”).

Окончательно принять предложенную интерпретацию *De resp.* 9, 475b11–12 мешает, пожалуй, только одно обстоятельство. Если в обсуждаемом фрагменте речь действительно идет о пребывании рыб не в воздушной среде на суше, а в земле на дне морей и рек, то каким в таком случае будет общий смысл аристотелевского аргумента? Выше мы уже говорили, что если окружающей и охлаждающей рыб средой будет не воздух, а земля, то аргумент а fortiori потеряет свою силу, поскольку сравнивать находящихся на воздухе бескровных морских животных с пребывающими в земле рыбами станет невозможно. Но точно так же невозможно сравнивать оказавшихся на суше осьминогов и раков с рыбами, живущими в земле на морском дне. В чем же тогда состоит смысл приводимого Аристотелем доказательства? Что поясняет фраза про рыб, начинающаяся с ἐπεὶ καί? Если взглянуть на общий контекст рассуждения в *De resp.* 9, 474b25–475b14, то легко увидеть, что главную тему этой главы составляет вопрос о том, как охлаждаются животные, которые не дышат. К не дышащим животным Аристотель относит помимо рыб всех без исключения существ, лишенных крови. Среди морских обитателей таковыми являются осьминоги, моллюски и ракообразные, а среди живущих на суше – все виды насекомых (*De resp.* 9, 474b24–475a1). Несмотря на отсутствие крови, все такого рода животные содержат в себе жизненное тепло, источником которого служит у них врожденная пневма.³¹ Но поскольку доставляемого пневмой тепла не слишком много, то для охлаждения таким животным бывает достаточно среды, в которой они обитают: воды, если речь идет о водных существах, или воздуха, если о насекомых. В доказательство того, что насекомые действительно получают охлаждаются указанным образом и не нуждаются в дыхании, Аристотель приводит способность мух и пчел долго плавать на поверхности жидкостей, оставаясь живыми. И хотя спустя какое-то время попавшие в воду мухи все-таки тонут, это происходит не от удушья, как обычно считается, а от недостатка тепла, поскольку вода, будучи холоднее воздуха, охлаждает попавших в нее насекомых сильнее (475a29–475b4). Аналогичным образом, считает Аристотель, можно доказать и отсутствие дыхания у бескровных морских животных.

³¹ О внутренней или “врожденной” пневме (σὺμφυτον πνεῦμα), которая достается всякому живому существу от рождения и представляет собой тот первоначальный теплый субстрат, из которого формируется тело живого существа, см. *Aristot. De part. anim.* 659b17–19; *De gen. anim.* II 6, 744a3–4.

Подобно насекомым, они тоже способны долго оставаться вне родной для себя стихии, довольствуясь охлаждением, получаемым от окружающего воздуха. Правда, поскольку воздух теплее воды и охлаждает обитателей моря слабее, те в конечном итоге перегреваются и умирают, будучи не в состоянии поддерживать свойственную им низкую температуру тела (475b8–11). Что же касается теплокровных рыб, которые постоянно пропускают через себя воду и таким образом нуждаются в ней гораздо сильнее, то даже они могут прекрасно обойтись без воды, если окажутся в среде, способной обеспечить им достаточную степень охлаждения, например, в земле на дне водоемов. По мнению Аристотеля, это доказывает, что вода служит морским животным не для дыхания, как считали, например, Анаксагор и Диоген из Аполлонии (*De resp.* 2, 470b30–471a5), а для охлаждения; и что ни рыбы, ни бескровные морские существа не дышат водой, почему и могут легко прожить без нее, при условии, правда, что новая среда, в которой они окажутся, будет для них достаточно холодной. Таким образом Аристотель действительно ведет доказательство при помощи аргумента от большего и меньшего, но только общим свойством, которое он одинаково приписывает и рыбам, и бескровным морским существам, является не способность выживать и охлаждаться в воздушной среде на суше, как думали прежние комментаторы, а способность и тех, и других обходиться без воды. Поэтому в новом виде аргумента *a fortiori* выглядит следующим образом: если даже обладающие кровью и нуждающиеся в сильном охлаждении рыбы могут прожить без воды, говорит Аристотель, то отсюда следует, что в еще большей степени без нее могут обойтись и такие бескровные морские существа, как осьминоги и раки.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Barnes, J., ed. (1991) *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 1. Princeton University Press.
- Bekker, I., ed. (1831) *Aristotelis Opera*. Vol. 1. Berlin: G. Reimerum.
- Bonitz, H. *Index Aristotelicus*. Berlin: G. Reimer, 1870.
- Dönt, E., Übers. (2010) *Aristoteles. Kleine naturwissenschaftliche Schriften*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Hornblower, S., Spawforth, A., eds. (2012) *The Oxford Classical Dictionary*, 4th ed. Oxford University Press.
- Hett, W.S. ed., tr. (1936) Aristotle. On respiration. *Aristotle. On the Soul. Parva naturalia. On Breath*. London: Harvard University Press, 429–481.
- Leroi, A. M. (2014) *The Lagoon: How Aristotle Invented Science*. Bloomsbury.
- Mugnier, R., ed., tr. (1965) *Aristote. Petits Traités d'Histoire Naturelle*. Paris: Les belles Lettres.

498 Рыбы, живущие в земле (Арист., *О дыхании* 475b10–11)

- Ogle, W., tr. (1897) *Aristotle. On youth and old age, life and death and respiration*. New York and Bombay: Longmans, Green and Co.
- Rolfes, E., Übers. (1924) *Aristoteles. Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia)*. Leipzig: Meiner Verlag.
- Ross, G.R.T., tr. (1931) De juventute et senectute, de vita et morte, de respiratione in: *The Works of Aristotle*. Vol. III. Oxford: Clarendon Press. P. 469–480.
- Ross, W. D., ed. (1955) *Aristotle. Parva naturalia. A revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Sharples, R.W., Hrsg. (1992) Theophrastus. On Fish. *Theophrastus. His Psychological, Doxographical and Scientific Writings*. Ed. W.W. Fortenbaugh, D. Gutas. Rutgers University Studies in Classical Humanities. Vol. 5. New Brunswick, NJ: Transaction. P. 347–85.
- Stadler, H., Hrsg. (1916) Albertus Magnus. *De Animalibus Libri XXVI. Nach der Cölner Ur-schrift*. Herausg. Vol. 2. Münster: Aschendorff.
- Thompson, D.W. (1947) *The Glossary of Greek fishes*. Oxford, Oxford University Press.
- Tricot, J., tr. (1951) *Aristote. Parva naturalia suivis du Traité pseudo-aristotélicien De spiritu*. Paris: J. Vrin.
- Wendland, P., ed. (1903) *Michaelis Ephesii in parva naturalia commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca* 22.1. Berlin: Reimer.

**«ВСЕОБЩЕЕ ЕСТЬ НИЧТО, ЛИБО ПОСЛЕДУЮЩЕЕ»:
ВОПРОС О КОНСТИТУЦИИ И ПЕРВЕНСТВЕ СУЩЕГО
КАК ТАКОВОГО В ПЕРИПАТЕТИЧЕСКОЙ
МЕТАФИЗИКЕ**

М. Н. ВАРЛАМОВА
Санкт-Петербургский государственный университет
аэрокосмического приборостроения
Boat.mary@gmail.com

MARIA VARLAMOVA

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Russia

"THE UNIVERSAL BEING IS EITHER NOTHING OR POSTERIOR": AN INQUIRY INTO THE CONSTITUTION
AND PRIORITY OF BEING AS BEING IN PERIPATETIC METAPHYSICS

ABSTRACT. As a subject of the first philosophy, the being as being is defined as the most universal and primary one. However, Aristotle proves in the *Metaphysics* that neither One nor being are substances, therefore they do not exist separately. Furthermore, in the *De Anima* he claims that those that are said to be universal are "either nothing or posterior", because they cannot be on its own in separation from the particular things. How, then, the universal being which can be named nothing or posterior postulated as the subject of first philosophy that is most worthy of knowing? And, on the other hand, if the being as universal is not a substance, on what ground it has its unity? In order to answer these questions, I will consider Alexander of Aphrodisias' *Commentary on Aristotle's Metaphysics* and also the *Quaestio* I.3 and I.11 of his *Quaestiones*.

KEYWORDS: the first philosophy, being as being, universal, substance, nature, Aristotle, Alexander of Aphrodisias.

* Статья написана при поддержке гранта РФФИ № 18-011-01086 «Два исторических начала метафизики: первая философия Аристотеля и онтология Иоанна Дунса Скота».

Первая философия Аристотеля как наука о наиболее всеобщем

Рассуждая о первой философии, Аристотель отделяет ее от частных наук и утверждает, что первая философия является наиболее первой и наиболее достойной из этих наук. Чем же обусловлено особое место первой философии? Каждая частная наука исследует некое сущее (τὸ ὄν τι) или некую часть сущего, то есть имеет дело с определенным родом и определенной природой (περὶ ὄν τι καὶ γένος τι περιγραψάμεναι περὶ τούτου πραγματούονται) (Arist. *Met.* 1025b8–9). Каждый род, о котором мы имеем знание, доступен нам в чувствах (*Met.* 1003b19–20; 1004a3–5), и потому познание рода исходит, с одной стороны, из чувства, с другой – из начал этого рода как посылок для доказательства (*Met.* 1025b10–13, см. также 1003b19–20). Первая философия имеет дело не с отдельным родом сущего, но с сущим просто, или с сущим как таковым (*Met.* 1025b9–10; ср. 1003a21–26); предмет первой философии наиболее труден для познания, поскольку является наиболее всеобщим и наиболее удален от чувств (*Met.* 982a19–25). Соотношение между наукой о сущем как таковом и науками о каком-то сущем описывается как соотношение общего рода и видов (*Met.* 1003b21–22;), или как соотношение целого и частей (καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἔστιν ὅσαι περὶ αἰ οὐσίαι) (*Met.* 1004a2; ср. 1003a22–25).¹ Итак, первая наука отличается от остальных наук тем, что она рассматривает не какой-то определенный род или вид сущего, но сущее как сущее общим и необходимым образом, и потому является всеобщим знанием (ἡ καθολικὴ γνῶσις) или наукой (*Met.* 982a, 13–25; Alex. In *Met.* 10, 23–11–14).² Как наиболее всеобщая наука, она исследует наиболее общие начала, то есть такие начала, от которых зависят все существующие вещи (ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἦρτηται) (*Met.* 1003b16–17). Таковые начала есть начала сущего как такового и посредством этого – начала всех сущностей (*Met.* 1003b15–19).

Что означает для науки то, что она является универсальной или всеобщей? Во-первых, именно благодаря собственной универсальности она называется о других науках как целое о частях или как род о видах, и именно в

¹ Аристотель противопоставляет предмет метафизики, который является общим, предметам остальных наук, которые являются частными. Если предмет каждой из наук рассматривается как нечто ограниченное, то сущее как сущее конституируется не в отграничении от чего-то, но как понятие, включающее в себя всю реальность (W. Leszl 1975, 163)

² Аристотель говорит, что мудрец, обладающий знанием первых и наиболее общих причин, является мудрецом и во всякой частной науке (982a12–14). Всеобщность сущего как такового включает в себя частные роды сущего, также и всеобщая наука о сущем как таковом соотносится с науками об определенных родах сущего как целое с частями. Ср. Alex. In *Met.* 10, 23–11, 14.

силу своей всеобщности она называется первой в порядке наук. Однако всеобщей является не только сама эпистема, но и ее предмет: универсальность первой науки следует из того, что она сказывается не о каком-либо роде сущего, но о сущем как сущем (*Met.* 1003a23–25).

Определяя, что такое сущее как таковое, Аристотель указывает, что оно есть наиболее первый и достойный предмет теоретического знания, и именно поэтому оно является предметом первой науки. Однако что мы можем сказать о сущем как таковом? Во-первых, оно едино, поскольку науке может подлежать только единый предмет. Во-вторых, оно сказывается о вещах не омонимично, но многими способами (τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς) (*Met.* 1003a 33), и эта многозначность сущего понимается как особый тип единства, который отличается от однозначности вида и рода. В-третьих, оно сказывается о каждой вещи и о каждом роде, а значит, общность предмета первой философии превосходит общность любого рода сущего.³

Определение всеобщего у Аристотеля.

Может ли наиболее всеобщее быть первым?

Всеобщее или универсальное (τὸ καθόλου)⁴ Аристотель определяет во «Второй Аналитике» как общее, которое необходимым образом предиктируется обо всех членах этой общности само по себе (καθ' αὐτό) и поскольку само (ἢ αὐτό) (*Arist. An. Post.* 73b26–74a3)⁵. Если общность мы можем образовать по любому признаку, то универсальная общность – это та общность, которую

³ Именно поскольку сущее является всеобщим, то есть высказывается обо всем, оно может высказываться многими способами. Евгений Орлов различает многозначность сущего как такового (τὸ ὄν ἢ ὄν) от многозначности сущего, сказываемого просто (τὸ ὄν). Многозначность сущего как такового относится к противоположным свойствам сущего, производным от единого и множества, а многозначность сущего, сказываемого просто – к остальным значениям сущего, которые включают в себя категории, истину и ложь, возможность и действительность Орлов 1996, 50, см. также сноску 120 на стр. 193.

⁴ В переводах Аристотеля на русский язык τὸ καθόλου переведено как «общее», а τὰ καθ' ἑκάστα – как «единичное». Е. В. Орлов предложил переводить τὸ καθόλου как кафолическое, противопоставляя его не единичному, но частному (Орлов 1996, 23–25). Частное в противоположность кафолическому – это скорее не ответ на вопрос «что» (говоря о единичном, Аристотель использует τὸδε τί, «вот это»), а ответ на вопрос, «как» существует нечто: сущее есть либо кафолически, т. е. как общее для многих вот этих (единичных), либо частным образом. В данной статье мы переводим τὸ καθόλου как «всеобщее» или «универсальное».

⁵ По поводу анализа определения всеобщего см. Орлов 1996, 17–27, McKirahan 1992, 95–98.

вещи имеют καθ' αὐτὸ, а не κατὰ συμβεβηκός, то есть по своей сущности, а не по сопутствию. Поэтому «всеобщим» в первую очередь Аристотель называет некоторый род сущего (род как часть определений и род как часть категориальной предикации), а также его виды: и то, и другое сказывается о множестве вещей необходимым образом, поскольку определение, данное через вид и род, выражает логос сущности определяемой вещи. Для всеобщего существенно то, что оно всегда соотносится с единичным и понимается как единое во многом,⁶ то есть для существования всеобщего необходимо бытие множества единичных вещей.⁷ Сущее как таковое, которое сказывается необходимым образом обо всех существующих вещах, является наиболее всеобщим и сказывается о каждой вещи и каждом свойстве этой вещи не как нечто сопутствующее, но как то, что присуще этой вещи согласно ей самой – постольку, поскольку эта вещь обладает бытием.⁸

Именно универсальность первой философии выводит ее из ряда частных наук как наиболее первую и достойную,⁹ но эта же универсальность является проблемой, в связи с которой и определение предмета этой науки, и конституция этой науки как сферы знания оказывается под вопросом. Дело в том, что всякое знание возможно только о некотором едином предмете, то есть каждой науке должен подлежать какой-то род или какая-то единая

⁶ Всеобщее соотносится с частным как единое, высказываемое обо многих, см. Орлов 1996, 26–27.

⁷ Именно поэтому Аристотель считает невозможным определение вечных вещей, существующих в единственном числе, таких как небо или солнце: и то, и другое не являются частью множественности, о которой мог бы сказываться род и вид. Это значит, что, хотя у солнца есть сущность, у этой сущности нет определения, поскольку для определения необходимо указание общего рода и видового различия. См. Arist. Met. 1040a27–34. Симпликий указывает, что Александр так же, как и Аристотель, предполагал, что общего определения для небесных тел не существует (Simpl. In Cat. 85.13–14). Однако Мартин Твидейл полагает, что Александр считает определимым также и сущее какой-то природы, существующее в единственном числе; т. е. как существование природы, так и ее определимость, первичны по отношению к универсальному (Tweedale 1984, 292–293; ср. также Sorabji 2006, 108–109).

⁸ Орлов называет первую философию, или мудрость, то есть науку о сущем и едином или о сущем как таковом, наукой о самом кафолическом (Орлов 1996, 65–67). Будучи самым кафолическим, сущее как предмет первой философии выходит за пределы всех родов сущего и охватывает множество соотносенных значений (Орлов 1996, 43). Однако все эти значения сводятся к актуальному или возможному существованию: так, Вальтер Лесль считает, что сущее как сущее сказывается только об актуально существующих вещах, а не о мыслимых (Leszl 1975, 168–169; 171–172).

⁹ Moraux 2001, 449, Leszl 1975, 179.

природа,¹⁰ а это значит, что средний термин этой науки должен высказываться однозначно.¹¹ Если же предмет науки не является родом, то есть не обладает родовым единством, то сама эта наука также не обладает единством – и наукой не является. Сущее как таковое не является родом, поскольку сказывается обо всяком роде, и поэтому единство сущего не является единством рода¹² – поэтому единство сущего как такового требует отдельного доказательства.

Проблема первой философии состоит в том, чтобы обосновать единство ее предмета, сущего как такового – а значит, и возможность самой этой науки. Аристотель говорит о единстве, превосходящем все определенные роды сущего: о единстве, которое сказывается о подлежащих вещах или родах не однозначно, но многими способами, и при этом сущее все же остается единым благодаря тому, что оно сказывается по отношению «к одному и к одной природе ... и к одному началу» (Τὸ ὅν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν... πρὸς μίαν ἀρχήν) (*Met.* 1003a33–34; 1003b5–6) Таким образом, высказывание сущего зависит от некоторого единого начала, которое соотносится с сущим, о чем бы оно ни сказывалось. Само это начало, по отношению к которому высказывается сущее как таковое, является основанием для его единства и для его соотношения с вещами и/или родами сущего. Универсальность же сущего является и условием, и способом этого соотношения: поскольку сущее есть как всеобщий предикат, оно относится к каждому сущему вообще, то есть ко всему, что есть. Способы предикации сущего описываются через отношение к одному началу и через представление об уровнях причастности этому началу, но все они существуют в рамках общности сущего как такового.¹³

¹⁰ Доказательная наука возможна только об одном роде сущего. Ср. Орлов 1996, 29.

¹¹ Ср. Arist. *An. Post.* 77a5–9. Если нет единого и тождественного во многом, то нет универсального среднего термина, а без среднего термина невозможно научное доказательство.

¹² Ср. Moraux 2001, 470. Общность сущего определяется по отношению к одному (πρὸς ἓν), тогда как единство рода – согласно одному (καθ' ἓν). Лесль считает, что единство πρὸς ἓν λεγόμενον подобно единству рода (Leszl 1975, 180–181), Александр понимает Аристотеля схожим образом, как я покажу ниже: он полагает, что единство сущего, как и единство рода, основано на единстве общей природы, хотя в том и в другом случае вещи различным образом соотносятся с общей природой. В исследовательской литературе есть и противоположные точки зрения на проблему омонимии сущего: так, Кристофер Шилдс ставит под вопрос саму омонимию сущего и приходит к выводу, что у нас нет оснований полагать, что сущее многозначно (Shields 2003, 217–267).

¹³ Ср. Leszl 1975, 174–175.

Итак, универсальность предмета первой философии коррелирует с тем, что этот предмет прост, не является подлежащим или единичной вещью (и поэтому не находится в движении), отстоит дальше всего от чувств и является наиболее первым.¹⁴ Начала и свойства сущего как такового являются также началами и свойствами каждой вещи, потому и первая философия является наукой обо всем¹⁵ – но не о чем-то определенном.¹⁶

Отделение всеобщего и частного у Александра. Ответ Пармениду

Вопрос о бытии сущего и единого задает Аристотель в книге апорий – III книге «Метафизики», его же разбирает Александр Афродисийский в комментарии на эту книгу. Итак, в комментарии на III книгу «Метафизики» Александр доказывает, что без всеобщего, то есть без единого во многом, не будет существовать ни теоретическая наука, ни знание вообще (Alex. *In Met.* 210, 35–211, 17; 212, 4–10; 224, 26–30). Хотя наше познание начинается с чувства, наука занята вещами не поскольку они подлежат чувству и не поскольку они есть как эти-вот (τόδε τι), но поскольку они делят нечто общее, обладают общими признаками. Общая предикация отвечает на вопрос, какова эта вещь, и потому имеет дело не с τόδε τι, вот этим, но с τοῖόνδε, вот таким (*In Met.* 199, 35–39; 236, 4–7). Здесь же Александр выделяет два вида всеобщего. Первое – это вид и род, те общности, с которыми имеют дело частные науки. Второе – это общность, превосходящая виды и роды – общность «сущего и единого, которые предизируются обо всех сущих» (τὸ δὲ ἐν καὶ τὸ ὄν κατὰ

¹⁴ О многозначности термина πρῶτον (первое) см. Moraux 2001, 470–471. В перипатетической метафизике заключена неоднозначность в отношении ее предмета, которая постоянно привлекает внимание исследователей. Если определить предмет метафизики как первую сущность, отделенную в своем первенстве от множественности сущностей, то метафизику можно понимать как теологию – науку о первых божественных началах. Если же предметом первой философии является сущее как сущее, которое предизируется универсально обо всех существующих вещах, то первая философия становится онтологией – наукой о логосе сущего. По поводу дискуссии о первой философии как теологии или онтологии у Александра см. Merlan 1957, 87–92, Genequand 1979, 48–57, Moraux 2001, 444–449, Leszl 1975, 191–192; Verbeke 1981, 107–127. См. также Dooley 1989, 38–39, n. 77; Alex. *In Meth.* 245, 35–246, 5. Различные взгляды на соотношение теологии и онтологии у Аристотеля см. Leszl 1975, 527–540 и 150–168; а также Frede 1987, 81–93.

¹⁵ Согласно Аристотелю тот, кто в большей мере обладает всеобщей эпистемой, познает все: τούτων δὲ τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, (*DA* 982a21–23).

¹⁶ То есть, о сущем как таковом, а не о каком-то частном роде сущего. Ср. Орлов 1996, 44.

πάντων τῶν ὄντων κατεγορεύεται) (*In Met.* 224, 20–22).

Сущее и единое – наиболее всеобщие предикаты, которые необходимым образом сказываются о каждой вещи и о каждом роде. В первую очередь они предизируются о сущностях – то есть о вещах в категории сущности (*In Met.* 225, 16–19). Общая предикация сущего и единого необходима для существования всеобщего вообще – то есть становится условием существования единства общности любого рода и вида как единства во многом. Именно поэтому можно сказать, что предикация сущего и единого является условием возможности любого познания.

Итак, единое и сущее необходимы. Но возникает вопрос, в чем заключается их бытие? Есть ли они как сущности – то есть как нечто отделенное, или же как-то иначе? Ведь если есть единое и сущее, которые предизируются о вещах, должна быть и сущность единого и сущность сущего, то есть – само по себе единое и сущее, бытие которых состоит в том, чтобы быть единым и сущим. И здесь Александр выдвигает два возражения: 1) если само единое и само сущее отделены от вещей и имеют бытие в собственной сущности, они не могут предизироваться о вещах, поскольку вещи, существующие отдельно, не предизируются о других вещах как общее о многом (*In Met.* 225, 4–14, ср. *Arist. Met.* 1001a28–29); 2) если единое и сущее, будучи отдельными сущностями, все-таки предизируются о вещах всеобщим образом, то сущность вещей, о которых они предизируются, тоже будет единым и сущим. Такая предикация будет устроена не как ответ на вопрос, какова вещь, но как ответ на вопрос, что именно есть эта вещь, и в таком случае любая вещь, о которой предизируются единое и сущее, будет самым единым и самым сущим (*In Met.* 225, 15–32). В обоих случаях оказывается, что нет ничего, помимо самого единого и самого сущего, поскольку любое различие и множественность в сущем будет не-сущим. И тогда мы вернемся к трудности Парменида: «тогда все сущие будут одним, и только это одно будет сущим» (ἔν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ τοῦτο τὸ ἓν ἔσται μόνον ὄν) (*In Met.* 225, 35–226, 9).

Из этого Александр делает вывод, что нет таких отдельных сущностей, как единое и сущее, они существуют не сами по себе, но только в рамках универсальной предикации – то есть, лишь постольку, поскольку они сказываются о вещах, существующих отдельно.¹⁷ Таким образом, определение сущего как сущего как наиболее всеобщего влечет за собой ряд проблем. Статус всеобщего в перипатетической метафизике неочевиден: с одной стороны, без него невозможно какое-либо познание и, тем более, теоретическая наука, поскольку наука имеет дело не с чувствуемыми единичными

¹⁷ Ср. М. Castelli 2010, 148–152.

вещами, но с общими определениями, которые присущи вещам самим по себе, то есть согласно их чтойности. С другой стороны, хотя всеобщие предикаты обладают единством, они не обладают собственной сущностью и не существуют отдельно от множественности единичных вещей: καθόλου существует только как то, что предикруется о множественности вещей, существующих καθ' ἑκάστα. На этом основании Аристотель в «О душе» называет всеобщее «ничем или последующим».¹⁸ Вопрос в том, почему сущее, которое не существует помимо множества и сказывается всеобщим образом, то есть является *ничем или последующим*, постулируется как предмет первой науки, который наиболее достоин познания? И, с другой стороны, если всеобщее не имеет собственной сущности, на основании чего оно является единым?

Природа как основание универсальной предикации.

«Вопросы и решения» I.3 и I.11

В вопросе 11 книги I «Вопросов и решений» Александр разбирает аристотелевский вопрос о единстве определения души в DA 402b4–8 и сравнивает определение души с определением рода животного. Александр различает два вида всеобщего: род животного, который сказывается о вещах однозначно, и общее определение души, которое сказывается омонимично. Род животного, который сказывается универсально (τὸ καθόλου) или общим образом (τὸ κοινόν)¹⁹ не есть некая вещь сама по себе, но сопутствует этой вещи (τὸ δὲ καθόλου τὸ ἐκείνῳ συμβεβηκὸς οὐ πράγμα τι καθ' αὐτὸ ἐστίν, ἀλλὰ συμβεβηκὸς τι ἐκείνῳ) (Alex. *Quaest.* 23, 25–27). Род сказывается о каждом животном однозначно (*Quaest.* 23, 24), это значит, что определение животного, а именно: «одушевленная сущность, обладающая чувством» (οὐσίαν ἔμψυχον αἰσθητικὴν) (*Quaest.* 23, 28–29) – подобным образом обозначает каждую из вещей, попадающих в этот род (*Quaest.* 23, 9–11). Однако общность определения души – это иной вид общности, поскольку душа как нечто общее не сказывается по-

¹⁸ Аристотель говорит так в «О душе» о роде животного в связи с тем, что животного самого по себе, помимо лошади, собаки или человека, нет, и полагает, что это же справедливо для любого всеобщего термина: «Животное же как всеобщее есть либо ничто, либо последующее, также обстоит дело и с любой другой высказываемой общностью» (τὸ δὲ ζῶον τὸ καθόλου ἦτοι οὐθέν ἐστίν ἢ ὑστερον, ὁμοίως δὲ καὶ εἴ τι κοινὸν ἄλλο κατηγοροῖτο) (DA 402b7–8)

¹⁹ Роберт Шарплз, как и Риин Сиркел, полагают, что τὸ καθόλου и τὸ κοινόν Александр использует как синонимы (Sharples 2005, 44; Sirkel 2011, 304). Разбирая этот вопрос, Мартин Твидейл указывает на интерпретацию Шломо Пайнса, который считает, что именно в вопросе I.11 Александр различает эти два значения, см. Tweedale 1984, 290.

добным образом о каждой одушевленной вещи: «то, что является общим для всех душ, есть лишь имя, но не некая вещь» (τὸ γὰρ κοινὸν ψυχῆς ὄνομα μόνον ἐστίν, οὐκ ἐστὶ δὲ καὶ πράγμα τι) (*Quaest.* 23,1–2). Поэтому душа не есть род, следовательно, различные души не тождественны по роду, – в этом случае общность души можно назвать омонимичной²⁰ (*Quaest.* 23, 7).

Из вопроса I.11 можно сделать вывод, что род сказывается о единичных на основании природы, которая существует в каждой вещи, входящей в род, но Александр здесь не рассматривает эту природу подробно. Для того, чтобы пояснить, как Александр понимает общую природу, я обращусь к рассмотрению вопроса I.3 «Вопросов и решений». В этом вопросе Александр разбирает соотношение определения и определяемого и различает два вида общих вещей (*Quaest.* 7, 20–28). Первые – это общие вещи, которые не отделены от единичных, но находятся в них как одно и то же в каждом (*Quaest.* 8, 3–8) – именно этот вид общности Александр называет природой или формой. Для Александра важно подчеркнуть, что такой тип общности не существует отдельно от единичных вещей: природа является общей для всех единичных, содержащих эту природу, не потому, что она отделима и не потому, что каждое имеет часть от этой природы, но потому, что она одна и та же в каждом (*Quaest.* 7, 3–32; 8, 8–12). Именно общая природа становится предметом определения (*Quaest.* 7, 27–30; 8, 8–11), поэтому логос, который определяет данную природу, определяет и каждое единичное этой природы.

Второй вид общности – это общие вещи, которые отделены от единичных, они существуют только как общие и предсказываются о вещах как общее о многом (*Quaest.* 7, 24–25; 8, 12, ср. 23, 22–24, 4). Такие общности существуют, поскольку разум выделяет тождественную природу (например, человечность) как некое качество, присущее множеству единичных вещей, и схватывает ее саму по себе (*Quaest.* 8, 17–22). Именно к такой общности относится род как часть определения.

Итак, природа – это то, что существует в единичных вещах и остается тождественным во множестве единичных, она является первой как по отношению к единичным, так и по отношению к общему роду.²¹ В вопросе I.3 Александр соотносит общность рода с общностью природы, поэтому он говорит о тождестве природы в каждой вещи какого-то рода, которое является основанием для выделения общности и синонимичного единства рода. Однако душа не является родом, а значит, различные души не обладают одной и той же природой равным образом, – означает ли это, что общность души

²⁰ Свен Кнебель подробно разбирает омонимию души у Аристотеля, см. Knebel, 1989, 157–168.

²¹ О первенстве природы см. Tweedale 1984, 293.

вообще не соотносится с какой-либо природой и является омонимичным термином, то есть едина лишь по имени?

Рассматривая этот вопрос, Александр рассуждает о животном так, как будто животное не является родом и может быть сравнено с душой. Предположим, что разные виды животных не входят в один род, также как разные души не входят в один род души, тогда каждый вид имел бы собственный логос, а животное как общее, которое сказывается о единичных согласно самому себе, не означало бы никакой природы и было бы омонимичным (ἦτοι οὐδεμίαν σημαίνει φύσιν, ἀλλ' ἔσται ὁμωνυμον) (*Quaest.* 23, 7). Если же и в этом случае животное как общее означало бы некую природу, то эта природа содержалась бы в вещах не подобным образом, и вещи этой природы соотносились бы как первое и последующее (*Quaest.* 23, 1–9).

Итак, Александр предполагает, что общность души не является омонимичным термином, но обозначает некую природу (φύσις τις), которая присутствует в каждой из одушевленных вещей, однако не подобным образом (*Quaest.* 23, 9–11), но многообразно (πολλαχῶς), поэтому душа относится к такому виду общности, который сказывается многими способами (πολλαχῶς λεγόμενον) (*Quaest.* 23, 7–8). Это соотношение сущих, заключающих в себе некую природу различным образом, Александр называет отношением первого и последующего (πρότερον καὶ ὕστερον) (*Quaest.* 23, 9): говоря о частях души (растительной, животной, разумной), мы разделяем их на первое и последующее.

Почему же Аристотель, рассуждая о душе, которая не является общим родом, приводит в пример живое существо, которое сказывается как род? Александр считает, что Аристотель стремится показать соотношение всеобщего с каждой частной или единичной вещью, о которой оно сказывается (*Quaest.* 23, 21–27; 24, 4–7). Это обсуждение в «Вопросах и решениях» интересно тем, как Александр определяет всеобщее в отношении единичного и природы.

Во-первых, Александр определяет всеобщее как то, что сказывается как общее о многом на основании некой природы (*Quaest.* 23, 5–7; 23, 25–31).²² Во-вторых, он отделяет общность рода и души от природы, тождественной в вещах (*Quaest.* 7, 30–32; 8, 10–12): сама природа не является общей для многого, но присутствует в каждой вещи как ее сущность и начало ее бытия, тогда

²² Риин Сиркел подчеркивает, что Александр – первый философ после Аристотеля, который отделяет универсальное от природы, или формы, вещи (Sirkel 2011, 298). Эта природа, или форма, определяется как то, что не является ни универсальным, ни единичным (см. также Sorabji 2006, 109).

как род не является началом бытия вещи.²³ Поскольку природа присутствует в вещах, то для существования определенной природы достаточно существования только одной вещи данной природы (*Quaest.* 23, 28–30; 8, 13–17). Однако единство рода выделяется как общее, сказываемое о многом, то есть для выделения рода необходима не только общая и тождественная природа, но и множество единичных, входящих в этот род. Поэтому, в отличие от природы, род существует только тогда, когда есть множество единичных вещей, подпадающих под этот род (*Quaest.* 24, 17–18), то есть обладающих данной природой, а значит в случае, когда некоторая вещь существует только в единственном числе, общности рода нет. Поэтому существование универсального зависит от существования данной природы, точнее – от существования множества вещей данной природы (*Quaest.* 24, 8–16).²⁴ Для всеобщего определения души необходимо существование разных душ, для сущего как сущего необходимо существование разных родов и видов сущего, и, возможно, для первой философии необходимо существование разных наук.

Наконец, помимо природы и общего рода Александр выделяет вещь, которая существует как единичное (*καθ' ἑκάστη*). И так, эта-вот вещь и существует, и определяется по своей природе, однако, поскольку от природы зависит существование вещи, а от всеобщих предикатов – нет, Александр утверждает, что всеобщее, то есть род и определение, сопутствует вещи согласно ей самой (*καθ' αὐτὸ*) – на основании природы этой вещи. Поскольку род обозначает или выражает природный логос, то он сказывается *καθ' αὐτὸ*, но поскольку он не добавляет ничего к сущности вещи, или, иначе, существование природы не зависит от рода, то род сопутствует (*συμβέβηκε*) вещи, имеющей определенную природу, которая выражается в определении (*Quaest.* 23, 23–29) и существует не сам по себе, как отдельная вещь, но как признак (*τὸ σύμπτωμα*) вещи (*Quaest.* 22, 2–4).²⁵ Именно как то, что сопутству-

²³ Можно сказать, что у Александра природа противопоставляется универсальному роду как некая вещь – общей, хотя сама природа не является частной вещью. Аристотель в VII книге «Метафизики» похожим образом противопоставляет сущность и всеобщее, см. *Arist. Met.* 1038b34–36, 1039a15. Риин Сиркел утверждает, что для Аристотеля сущность не есть частное в смысле этой-вот вещи, но есть нечто частное как то, что противопоставляется общему, — так как сущность не есть общее, и не сказывается о подлежащем как общий род, но принадлежит вещи как нечто собственное, как причина ее собственного бытия (Sirkel 2010, 11–113). Ср. также: Sirkel 2011, 302.

²⁴ Sharples 2005, 51; Sirkel 2011, 299

²⁵ Ср. Sharples 2005, 43–44, 51; Sirkel 2011, 302–303; см. также: Tweedale 1984, 290, 296. Сопутствующее здесь определяется не как свойство, которое принадлежит ве-

ет природе и в своем бытии зависит от природы, как считает Александр, универсальное является *ничем или последующим*: оно есть ничто, поскольку не является ни вещью, ни началом вещи; оно есть последующее, поскольку сопутствует сущности как подлежащему.²⁶ Такой же вывод Александр делает и в отношении души: душа как общность, которая сказывается о множестве душ на основании одной природы, к которой они соотносятся как первое и последующее, сама по себе есть нечто последующее по отношению к этой природе и к вещам этой природы.

Однако в вопросе I.3 Александр расширяет значение множественности и говорит о том, что для общности рода важна не актуальная множественность вещей, существующих здесь и сейчас, но множественность вещей одной природы, которые существовали или будут существовать (*Quaest.* 8, 22–28), а в вопросе I.11 он добавляет, что род есть последующее только по отношению к природе, если же определять род по отношению ко множеству единичных, входящих в этот род, то он предшествует вещам, и любая единичная вещь является последующей по отношению к роду (*Quaest.* 24, 12–22).²⁷ Объясняет он это тем, что существование рода не зависит от существования каждой отдельной вещи из множества: от уничтожения одной вещи из множества род не исчезнет, но, напротив, если исчезнет род, который сказывается о многом как общее, не будет и частных вещей этого рода (*Quaest.* 24, 16–22). И род, и природа как общие существуют вечно, и потому они являются первыми по отношению к единичным, которые возникают и уничтожаются. В этом же ключе можно рассмотреть и общность души: от уничтожения каждой одушевленной вещи душа как общее не уничтожится,

щи по материи, то есть не как то, что сказывается по сопутствию (*κατὰ συμβεβηκός*) в противоположность тому, что сказывается само по себе (*καθ' αὐτό*), но скорее как то, что присуще вещи самой по себе, но не входит в ее определение (*Arist. Met.* 1025a 28–34, ср. *Alex. In Met.* 438, 26–29).

²⁶ Ср. Sirkel 2011, 301–302.

²⁷ Это противоречит предыдущему утверждению о вторичности рода как общего для многих. Мартин Твидейл считает, что в *Quaest.* 24, 16–23 под общим имеется в виду не общее для многих, но общая природа (Tweedale 1984, 296), тогда как Поль Моро и Джефффри Е. Р. Ллойд полагают, что этот текст добавлен в записи Александра кем-то из его учеников (Lloyd 1981, 51; Mogaux 1942, 50–62), с ними согласен Ричард Сорабжи (Sorabji 2006, 110). В свою очередь, Роберт Шарплз полагает, что здесь Александр имеет в виду общее для вещей, не различая природу и универсальное, поскольку чаще всего под родом имеется в виду природа, на основании которой он высказывается (Sharples 2005, 54), но несомненным остается то, что если природа не существует, то не может существовать ни одного подлежащего этой природы (Sharples 2005, 53).

не только потому, что возникают и уничтожаются множество одушевленных вещей, но и потому, что сама общность души предполагает соотношение множества различных душ в структуре *πολλαχῶς λεγόμενον*.

Однако именно поскольку душа сказывается многими способами, при сравнении души и рода необходимо учитывать разделение душ на первые и последующие. Если в случае рода природа распределена в вещах равным образом, и потому уничтожение одной вещи из множества не влечет за собой уничтожения общности рода, то в случае души иначе: уничтожение последующего не влечет за собой уничтожения общности души, однако уничтожение первого влечет за собой уничтожение всего множества, а значит – и души как всеобщего. Так, если не будет разумной души, все еще будут существовать растительная и животная, но если не будет растительной души, не смогут существовать ни животная, ни разумная. Именно поэтому растительная душа является первой и природа души содержится в растительной душе первым образом, или, иначе говоря, природа растительной души содержится в каждой из последующих душ. Поскольку существование множества последующих зависит от существования первого, в котором и заключается природа собственным образом, душа как всеобщее сопутствует и природе, и тому первому (растительной душе), от которого зависит существование множества.

Комментарий на *Μεταφυσικη*.

Сущее и сущность как *πολλαχῶς λεγόμενον*

И в «Комментарии на *Μεταφυσικη*», и в «Вопросах и решениях» Александр выделяет особый вид всеобщих предикатов, которые сказываются о вещах многозначно. Именно таким образом предикцируется и сущее, и все свойства сущего как такового, из которых первым является единое и многое (Alex. *In Met.* 262, 22). В комментарии на «*Μεταφυσικη*» Александр говорит, что *πολλαχῶς λεγόμενον* – это «нечто среднее между омонимами и синонимами» (*μεταξὺ δὲ εἶναι τῶν τε ὁμωνύμων καὶ τῶν συνωνύμων*) (*In Met.* 241, 8). Также, как омонимы, они сказываются многими способами, но, как синонимы, то есть те, что имеют одно значение, они сказываются по отношению к одному. Если род сказывается о вещах *καθ' ἓν* – согласно одной природе, то сущее сказывается *ἄφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν*, от одного и к одному (*In Met.* 241, 3–9).

Определение всеобщего, которое Александр дает, разбирая вопрос о душе, может быть отнесено и к сущему как таковому – сущее, как и душа, сказывается многозначно, но по отношению к одному. Это одно, от которого зависит единство сущего как такового, есть одна природа (*In Met.* 247, 17–18), но не природа какого-то отдельного рода, а природа сущего как такового,

которая присутствует во всех существующих вещах: «сущее, поскольку оно сущее, приобщено к одной природе» (τὸ ὄν μιᾶς φύσεως κεικονώμεκε καθὸ ὄν) (*In Met.* 245, 12, ср. 241, 15–21; 244, 18–23) и эта общая природа сущего и является предметом первой науки (*In Met.* 245, 30). Все вещи, приобщенные к природе сущего, относятся к ней не равным, но разным способом. Именно разность вещей в отношении общей природы сущего является основанием для порядка первого и последующего, в котором первое – это разом и наиболее совершенное сущее, и наиболее первое начало всех вещей в этом порядке. Так, порядок первого и последующего является условием предикации от одного и к одному, в рамках которой вещи соотносятся не только с первым, но и одна с другой (*In Met.* 263, 26–28).

Однако эта природа – общая для всех вещей природа сущего – не входит в определение каждой вещи и не является сущностью каждого. Обладание этой природой не определяет чуждость вещи, но именно благодаря причастности к природе сущего вещь есть – то есть, обладает бытием. Поэтому и наука, предметом которой является общая природа сущего, является наиболее общей наукой «просто о сущем как сущем, благодаря которому некие сущие есть сущие» (ἀπλῶς περὶ τὸ ὄν καθὸ ὄν ἐστὶ, δι' ὃ καὶ τὰ τίνα ὄντα ὄντα) (*In Met.* 239, 22–24). Причастность к общей природе сущего для вещей выражается в том, что они разделяют свойства сущего как такового: единое и многое, тождественное и иное, равное и неравное, – любая вещь обладает бытием, поскольку она едина, тождественна себе и выделена из множества.²⁸ Также именно причастность единой природе сущего является основанием множественности вещей, которая структурирована через первое и последующее: поэтому единство, которое предшествует множественности, предцируется согласно первому и последующему.

Что является началом для единства, тождества и определенности каждой вещи? – ее сущность (ἡ οὐσία). Александр говорит, что все вещи, о которых сказывается сущее и единое, соотносятся с тем, что является наиболее первым среди сущих, а именно, с сущностью: «И все, о чем высказывается единое, [высказывается] по отношению к первому единому, к единому в собственном смысле, то есть – к сущности» (καὶ πάντα καθ' ὧν τὸ ἓν πρὸς τὸ πρῶτον ἓν καὶ κυρίως ἓν, ὃ ἐστὶν ἡ οὐσία) (*In Met.* 255, 28–29). Сущность есть единое в собственном смысле, поскольку именно благодаря сущности вещь имеет

²⁸ Согласно Александру, сами по себе сопутствующие свойства принадлежат каждому сущему лишь постольку, поскольку они принадлежат сущему как таковому, а свойства сущего как такового идентичны со свойствами сущности. Поэтому философ не может иметь дело со свойствами сущего, не имея дело с сущностью (*In Met.* 251, 7–13; 255, 10–13; 255, 25–29). См. также Castelli 2011, 170–171.

единство, тождество и подобие. Именно сущность Александр называет первым единым (πρῶτον ἓν), первым сущим (πρῶτον ὄν), а также первым в порядке сущих (κυρίως) (*In Met.* 263, 5–9), и именно поэтому он считает сущность наиболее общим началом, которое относится к любой вещи²⁹ (*In Met.* 245, 12–16; 366, 25–26).

В комментарии на V книгу «Метафизики» Александр разбирает значения сущности и выделяет два наиболее важных, к которым сводятся все остальные (*In Met.* 375, 17–29): 1) сущность как материя или подлежащее, которое ни о чем не сказывается, 2) сущность как форма и вид, который есть в материи, но отделим в уме или при уничтожении, в том числе τὸ τὶ ἦν εἶναι (чтойность) как причина бытия подлежащего. Называя сущность подлежащим, Александр определяет сущность как тело: «ибо сущности есть тела и в целом те, что [состоят] из тела или имеют тело» (τὰ γὰρ σώματα οὐσίαι καὶ ὅλως ὅσα ἐκ σώματος ἐστὶν ἢ σῶμα ἔχει) (*In Met.* 373, 4–5) – именно телесная вещь обладает единством и формой как подлежащее категориальной предикации. Так, сущность есть либо единичная вещь, либо чтойность или вид, отделимый от материи лишь в мысли, и, будучи чтойностью и формой вещи, сущность есть начало бытия вещи. Сущность каждого как чтойность и форма вещи есть начало ее бытия, поскольку именно благодаря собственной сущности вещь обладает единством и возможным или действительным существованием. Сама вещь, будучи оформленной, существует как подлежащее тело, то есть нечто отдельное единичное, вот это (τόδε τί); и познается как нечто частное по отношению к общему. Причем общим является не чтойность или отделимая форма этой вещи, но вид и род как части ее определения, а сущность вещи является основанием для предикации рода и вида. Некая определенная сущность может пониматься как подлежащее или как чтойность вещи, но сущность вообще, как начало всякого бытия и всякой определенности, есть начало не какого-то сущего (τὸ ὄν τί), но сущего как такового: сущим называется то, что имеет отношение к сущности (*In Met.* 243, 19; ср. 242, 10–12).

Сущее как сущее сказывается как общее по отношению к частному, поскольку то, что есть как частное или единичное, имеет отношение к сущности, а значит, сущее сказывается обо всякой существующей единичной вещи, поскольку эта вещь есть некое тело, а также о родах категорий, поскольку они сказываются об этом теле как о подлежащем. Наука о сущем как сущем должна изучать также первые причины и начала сущего (τὸ ὄν), в силу которых существуют различные вещи (τὰ ὄντα), о которых мы предсказываем бытие (*In Met.* 9, 10–11), а среди этих первых причин сущего вообще Александр

²⁹ О значении сущности как начале в «Метафизике» Аристотеля см. Leszl 1975, 176–177; 182–183.

называет чтойность и форму (*In Met.* 21, 20–21), то есть сущность, поскольку именно сущность и τὸ τὶ ἦν εἶναι есть причина бытия каждой вещи. Также именно сущность как первое, к которому предидируется последующее, является основанием как для категориальной предикации, так и для разделения родов сущего. В рамках категориальной предикации сущность выделяется как первое, а другие категории, которые имеют отношение к сущности, то есть сказываются о подлежащем, определяются как последующее. На первое и последующее Александр разделяет и науки, и роды сущего, которые являются предметами этих наук (*In Met.* 251, 25–252, 1; 245, 35–246, 5)

Итак, сущность и τὸ τὶ ἦν εἶναι – это то, что мы знаем в определении как видовую природу. Сущее как таковое соотносится со множеством вещей (сущностей и тех, что относятся к сущностям) как нечто единое и наиболее общее, но основанием единства сущего как такового является природа, общая для всех этих вещей и присутствующая в них различным способом. Эта природа и есть начало существования вещи – то есть, сущность, но не какая-либо сущность, а само имя сущности, сущность как начало.³⁰ Для Александра подлежащее и есть отдельное единичное сущее (то есть – тело), также он не разводит значение чтойности и причины бытия. Чтойность вещи и есть основание ее бытия и единства, а подлежащее – единое и отдельно существующее основание категориальной предикации. Для Александра это двоякое значение сущности – сущность как вот эта вещь и сущность как причина бытия вот этой вещи – и есть то одно, к которому многими способами предидируется сущее (*In Met.* 243, 18–19): без подлежащего невозможна как категориальная предикация, так и разделение на возможное и действительное, без чтойности и определения невозможно сущее как истина и ложь. Поэтому сущим называется только то, что относится к сущности, поскольку «если бы не было сущности, не было бы и сущего» (εἰ γὰρ μὴ ἦν οὐσία, οὐδ' ἂν ὄν ἦν) (*In Met.* 243, 13) – ни этого вот сущего, ни множественности сущих. Именно поэтому тот, кто рассматривает сущность, должен рассматривать и сущее, причем не какое-то сущее, но как таковое, то есть как то, что существует по причине сущности (*In Met.* 245, 12–16).

³⁰ Сущность, также как и сущее, является πολλαχῶς λεγόμενον. Дирк Фонфара разбирает значения сущности и выделяет четыре значения: сущность как подлежащее (ὑποκειμένον), сущность как конститутивная часть целого подлежащего (например, элементы), сущность как причина бытия каждой вещи (αἴτιον τοῦ εἶναι), сущность как чтойность (τὸ τὶ ἦν εἶναι) (Fonfara 2003, 39–52). Кроме того, Фонфара разделяет первое значение сущности как подлежащего на собственно физическую вещь как подлежащее категориальной предикации (ἔσχατον ὑποκειμένον) и на отдельно существующую вещь (τὸδε τι ὄν καὶ χωριστόν) (Fonfara 2003, 52–56).

Таким образом, сущность есть начало бытия и множественности, а потому – основание деления на первое и последующее; а сущее как таковое, которое сказывается о каждой вещи на основании общей природы сущего можно понять как общую границу,³¹ в рамках которой существует общность вещей, которые многообразно разделяются на первое и последующее. Как указано выше, сущее и его свойства не входят в определение вещи, и потому могут быть названы последующим. Тем не менее, основанием единства сущего как такового является общая природа сущего, то есть – сущность, сущность же есть не только «сущее и единое собственным образом» (*kuríōs mèn γὰρ ὄν καὶ ἐν ἡ οὐσία*) (*In Met.* 249, 16), но и основание для множественности, – как для множественности различных вещей, так и для множественности категориальной предикации, – поскольку сущность есть всегда сущность какого-то сущего (τὸ ὄν τι). Сущее как таковое обладает бытием не само по себе, но как то, что сказывается о множестве каких-то сущих (τὰ τίνα ὄντα), и эта универсальная множественность сказывания есть необходимое условие существования единичных вещей. И поэтому в отношении сущего как сущего возможно сделать тот же вывод, который Александр делает в отношении души и животного: существование каждой отдельной вещи из множества сущих есть последующее по отношению к сущему как таковому.

Само существование единства видовой природы и множества различных видов сущих, также как и существование единства подлежащего и множественности категориальной предикации возможно, поскольку все вообще вещи подпадают под общие свойства сущего как такового (единое/многое, тождественное/иное и т.д.). Поэтому, если не будет сущего как такового, то не будет вообще никакой определенной вещи и никакой видовой природы. Можно сказать, что всеобщность сущего и его свойств создают ту сеть, в рамках которой возможно предикация единого о множестве вещей и определение каждого вещи из этого множества как тождественной себе сущности. Причем все, что существует внутри этой сети, то есть все, что называется сущим, распределено как первое и последующее, в соответствии с природой и чтойностью вещей.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Bruns, I., ed. (1892) “Alexandri Aphrodisensis Quaestiones,” in *Alexandri Aphrodisensis praeter Commentaria Scripta Minora: Quaestiones, De Fato, De Mixtione*. Berlin: Reimer (Supplementum Aristotelicum. Vol. 2. Pars 2), 1–163.
- Castelli, L. M. (2010) *Problems and Paradigms of Unity. Aristotle's Accounts of the One*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

³¹ Границу реальности как таковой, ср. Leszl 1975, 172; 174–176; 178.

- Castelli, L. M. (2011) "Greek, Arab and Latin Commentators on *Per Se* Accidents of Being *qua* Being and the Place of Aristotle, *Metaphysics*, Book *Yota*," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XXII, 153–208.
- Dooley, W.E., trans. (1989) *Alexander of Aphrodisias On Aristotle's Metaphysics 1*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Fonfara, D. (2003) *Ousia-Lehren des Aristoteles. Untersuchungen zur Kategorienschrift und zur Metaphysik*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Frede, M. (1987) *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: Un. of Minnesota Press.
- Genequand, C. (1979) "L'objet de la metaphysique selon Alexandre d'Aphrodisias," *Museum Helveticum* 36, 48–57.
- Hayduck, M., ed. (1891) *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. I).
- Jaeger, W., ed. (1957) *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press.
- Kalbfleisch, C., ed. (1907) *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. VIII).
- Knebel, S. K. (1989) *In Genere latent Aequivocayiones. Zur Tradition der Universalienkritik aus dem Geist der Dihaerese*. Hildesheim; Zuerich; New York: Georg Olms Verlag.
- Leszl, W. (1975) *Aristotle's Conception of Ontology*. Padova, Editrice Antenore.
- Lloyd, A. C. (1981) *Form and Universal in Aristotle*. Liverpool: Francis Cairns.
- McKirahan, R.D. (1992) *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science*. Princeton: Princeton University Press.
- Merlan, Ph. (1957) "Metaphysik: Name und Gegenstand," *Journal of Hellenistic Studies* 77, 87–92.
- Morau, P. (1942) *Alexandre d'Aphrodise: exegete de la noitique d'Aristote*. Liege; Paris: Les Belles Lettres.
- Morau, P. (2001) *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. 3. Berlin: Walter de Gruyter.
- Ross, W. D., ed. (1956) *Aristotelis de Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Sharples, R. (2005). "Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts", *Phronesis* 50.1, 43–55.
- Shields, Ch. (2003) *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Sirkel, R. (2010) *The Problem of Katholou (Universals) in Aristotle* (PhD dissertation). University of Western Ontario. Electronic Thesis and Dissertation Repository. Paper 62.
- Sirkel, R. (2011) "Alexander of Aphrodisias' Account of Universals and its Problems", *Journal of the History of Philosophy*, 49.3, 297–314.
- Sorabji, R. (2006) "Universals Transformed: the First Thousand Years after Plato", in P. F. Strawson, A. Chakrabarti (eds.), *Universals, Concepts, and Qualities: New Essays on the Meaning of Predicates*. Aldershot: Ashgate, 2006, 105–125.
- Tweedale, M. (1984) "Alexander of Aphrodisias' Views on Universals," *Phronesis* 29.3, 279–303.
- Verbeke, G. (1981) "Aristotle's Metaphysics viewed by the Ancient Greek commentators," in Dominic O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*. Wasington D.C., 107–27.
- Орлов, Е. В. (1996) *Кафолическое в теоретической философии Аристотеля*. Новосибирск: Наука.

ULTIMUM DILEMMA БРУТА ИЛИ ВОЗМОЖНО ЛИ МОРАЛЬНОЕ ОПРАВДАНИЕ УБИЙСТВА ЦЕЗАРЯ?

Е. В. ДЕРЖИВИЦКИЙ, В. Ю. ПЕРОВ И А. М. ПОЛОЖЕНЦЕВ
Санкт-Петербургский государственный университет
derzhiv@mail.ru; vadimperov@gmail.com; polozhenzev@icloud.com

EVGENIJ DERZHIVITSKIJ, VADIM PEROV AND ANDREY POLOZHENTSEV
St. Petersburg State University, Russia

BRUTUS' ULTIMUM DILEMMA OR IS THERE A MORAL JUSTIFICATION FOR KILLING CAESAR?

ABSTRACT. The article examines how to apply moral and philosophical reflection in the commission of a crime. An action is the result of solving an equation with many variables. This is overcoming legal, moral, philosophical, and emotional contradictions. However, modern legal and ethical thought closes the way for understanding its causes and motives. As an example, we examine the conspiracy and murder of Caesar in Rome in 44 BC. The article reveals objective differences in the understanding of morality in antiquity and in modern ethical science. Here we analyze the philosophical and ethical grounds that will help solve this dilemma. First of all, we considered the philosophical and political works and letters of Cicero. His reasoning about the duties of a citizen might have influenced Brutus' decision to participate in the conspiracy against Caesar and accept the moral choice as his fate. Brutus did not act as a murderer, but as an exponent of public purpose and public utility, for whom the purpose of the act was the public good, incompatible with tyranny.

KEYWORDS: ancient ethics, political ethics, moral dilemma, moral choice in politics, moral justification of murder.

Убийство (как поступок) предполагает для его исполнителя вступление в серьезные противоречия как с различными социальными нормами (правовыми, моральными), так и со своими собственными принципами, установками, духовной конституцией. Однако какой-либо анализ этих противоречий купируется теми социальными предписаниями, которые известными способами не только запрещают убийство, но и табуируют все возможные

виды дискурса о нем, кроме негативного. Конечно, мы сможем найти здесь и исключения (например, у Ф. Ницше, Э. Фромма), но, в общем, тема смерти и убийства в Новое время так и осталась маргинальной (в отличие от Античности). Общество за свою историю выработало сложную систему запретов убийства, поскольку его можно использовать как весьма эффективный инструмент для достижения различных целей, в том числе политических, и мы видим, что многовековая философская и юридическая рефлексия, поддержанная правовыми актами, сделали его весьма трудно исполнимым, но не невозможным. В итоге были созданы социальные и политические институты, которые присвоили себе исключительное право на убийство. Скажем так: прогресс есть, но он в частности. Вокруг этого поступка выстроено огромное количество нюансов, которые невозможно предусмотреть и вывести общую формулу для однозначного решения вопроса о праве на убийство и об ответственности за него. Его исполнение может приобретать более изощренные формы, но само по себе убийство продолжает оставаться крайней формой насилия. Но именно эта «крайность» и таит в себе возможности, которые открываются его вершителям. Декларация безусловной ценности человеческой жизни, а также аргументы в пользу невозможности нормального функционирования общества в случае допущения убийства, заложили прочный фундамент в этический комплекс отношения к этому вопросу.

Однако из одного и того же источника может исходить декларация безусловной ценности человеческой жизни и одновременное уничтожение этой жизни. Как правило, «во имя» и «для сохранения» этой ценности. Однако это уже обычная риторика убийцы. Если с самого начала неприятие убийства европейской мыслью табуировалось в основном в религиозном и правовом контексте, то начиная с эпохи Просвещения оно получило еще и развитое философское обоснование. Именно рационализм просветителей добавил недостающие аргументы против убийства во всех его формах, ухватив их как с представлениями о нравственном достоинстве индивида, так и с пониманием цивилизованного, гуманистического общества вообще. Наверное, современность в большей степени «закрыта» для этического анализа убийства и тех моральных дилемм, которые вынужден решать человек, осмелившийся на подобный поступок (и обычно в одиночестве, в отличие от множества других проблем, которые объявляются социально значимыми и требующими постоянного обсуждения). Это видно и по «смежным» проблемам, которые порождает запрет на широкий дискурс о самоубийстве, эвтаназии, смертной казни, когда для решения предложены заранее легитимные варианты, не противоречащие генеральной парадигме этой темы.

В связи с этим нам хотелось бы обратиться к античному материалу, поскольку в эту эпоху интересующий нас вопрос был более открыт для философской рефлексии. Здесь мы видим не только раскрытие и использование принципа *memento mori* у стоиков, но и то (возможно, лишь «задним числом»), что социально-политические практики в эту эпоху тесно опирались на философские принципы и рассуждения. Мы проанализируем моральную и политическую рефлексии непосредственных участников и лиц близкого круга на тему одного важного для истории политического убийства, произошедшего в Риме в 44 г. до н. э. В рамках описанного выше подхода, влияние которого в современной этической мысли по-прежнему велико, убийство Цезаря не может иметь никакого морального оправдания, при том, что оно, на чем особо настаивали многие моралисты от философов и историков до писателей и поэтов, было совершено с особым коварством – заговорщики убили безоружного человека, которым он доверял, и который сделал им немало добра. В силу этого их вердикт был однозначен: убийство Цезаря было тягчайшим преступлением, а сам Брут стал олицетворением вероломства, сравнимого с предательством Иуды (у Данте, например). Однако, как нам кажется, именно этический аспект в рассмотрении проблемы «запредельнейшей дилеммы» Брута в имеющихся исследованиях представлен зачастую эмоционально, что, на наш взгляд, актуализирует необходимость исследовать ее более деликатно. Для этого, в свою очередь, необходимо для начала установить объективные различия в понимании морали в том виде, как ее, в качестве *mos*, нравов, понимали римляне, и как она понимается современной этической наукой.

Первым римским мыслителем, который поставил мораль в центр философской и политической рефлексии (и который, кстати, является автором самого термина «мораль») был современник и друг Брута Марк Туллий Цицерон. Философское учение Цицерона о морали не было сформулировано им в каком-то одном исчерпывающем определении, а дополнялось, как в ходе его теоретических размышлений, так и под влиянием обстоятельств. Поскольку этот вопрос является предметом самостоятельного исследования, констатируем лишь два важнейших для нас аспекта. Первый касается взаимосвязи морали и права. Сначала, в период создания диалога «О государстве» эта связь мыслилась Цицероном как необходимая и непротиворечивая, но позже, примерно с конца 50-х гг. он находит в ней симптомы несходства и даже противоречия морали и права друг другу. Если в условиях благоприятного положения дел в государстве право содействует поддержанию нравов общества, то при его нарушении законы могут исказить нормы морали. В последнем случае, о чем он прямо говорит в трактате «Об обязан-

ностях» и в «Филиппиках», речь идет о разрушении государства, восстановление которого законным путем оказывается невозможным. Тогда вся надежда только на нормы морали, носителями которой в условиях деградировавшего социального и нравственного порядка остаются лучшие граждане. Второй аспект заключается в том, что Цицерон, хотя и близко подошел к идее универсальности морали, которую позже разовьют римские стоики I–II вв. н. э., тем не менее, говорит о превосходстве римских *mores* перед обычаями других народов и о нравственном превосходстве римской элиты, выведенном в его учении об *оптиматах*, в сравнении с дурными гражданами. Первых отличает *natura humana*, они руководствуются разумом и заботятся о благе государства, вторые же обуреваемы преступными страстями и стремятся государство погубить.

Согласно этой точке зрения Марк Юний Брут имел безупречную репутацию. Так, род Юниев, несмотря на то, что был плебейским, относился к *нобилитету*, то есть являлся *crème de la crème* римского общества. Помимо славных полководцев и выдающихся общественных деятелей он дал Республике как минимум двух представителей, спасших ее от тирании. Римское гражданское воспитание, строившееся на культе славных предков, дополнялось – там, где родословная давала для этого возможности, оправданные или не очень – еще и, так сказать, *фамильной агиографией*, что, помимо семейных преданий имело свое зримое воплощение в *ius imaginum* – праве на сохранение своей маски. Маски использовались во время частных домашних ритуалов, а также во время публичных мероприятий с целью продемонстрировать заслуги рода в прошлом и причастность к ним его живых представителей. И хотя они хранились в особом помещении, вроде маленького домашнего храма, свою роль грозно вззирающих предков, жизненный путь которых был исчерпывающим примером для каждого юного гражданина они, несомненно, играли. По сохранившимся свидетельствам, деяния именно Брута Древнего, свергнувшего последнего римского царя, а затем казнившего двух своих сыновей за участие в промонархическом заговоре, и Гая Сервилия Агалы, убившего якобы претендовавшего на царскую власть Спурия Мелия, должны были произвести наибольшее впечатление на Брута младшего. И, несмотря на малую достоверность родственной принадлежности к ним, изображения обоих он поместил на монеты, а образ первого еще и на стену табличия своего дома – своего рода гостиной, то есть той его части, в которой римский общественный деятель проводил значительную часть своего времени. В последние десятилетия существования республики, одним из социально-культурных проявлений которых прочно стал описанный современниками *corruptio morum*, упадок

правов, примеров того, когда не менее знатные молодые римляне тратили время и состояния на скандальные развлечения, было очень много, но Брут в их числе не был. Если не генеалогическая, то гражданская связь с двумя тираноборцами при формировании его склонностей и мировоззрения явно доминировала.

Тем не менее, оценить, насколько этими примерами Брут руководствовался на своем общественном поприще довольно сложно, ибо его политическую карьеру назвать выдающейся нельзя. Квестором он стал сравнительно поздно, приблизительно в возрасте 35 лет, в результате его назначения на эту должность тестем, Аппием Клавдием Пульхром, наместником провинции Киликии. И хотя эта магистратура имела отношение к управлению армейской казной и финансовыми делами в провинции, она была *sine imperio* – то есть без полноты власти, и ее носитель обладал лишь *potestas*, ограниченной возможностью действовать в пределах своих полномочий. Впрочем, судя по всему, тщеславие Брута от этого не страдало, и он вполне удовлетворялся почетным титулом *princeps iuventutis* – первенствующего среди молодежи, которым его наградили в конце 50-х гг. В условиях упоминавшегося социально-морального кризиса, особенно обострившегося накануне гражданской войны, этот факт еще раз подчеркивает незапятнанность репутации Брута, негативного отношения к которой со стороны представителей весьма разнообразных политических сил того времени мы не находим.

Однако во всех исследованиях, посвященных жизнеописанию Брута, не обходится вниманием весьма неблагоприятный эпизод, связанный как раз с отправлением им этой магистратуры. Речь идет о типичной для римских наместников практике обогатиться за счет провинций самым хищническим способом, вводя незаконные поборы, ссужая деньги под проценты, и, в случае невыполнения требований, используя военную силу. После того, как по просьбе Брута Пульхр предоставил в распоряжение его поверенного Скапция отряд конницы, осадившей здание совета города Саламин, который был не в состоянии выплатить долг, что привело к смерти от голода нескольких его членов и обязательству остальных выплатить долг с процентами, вчетверо превосходившими разрешенные законом, разразился скандал. Этот эпизод был одним из пунктов обвинения на суде против Клавдия Пульхра, и хотя ни для кого не было секретом, кто именно стоял за спиной Скапция, обвинений против Брута выдвинуто не было. Даже Цицерон, принявший после Пульхра руководство разоренной провинцией, и начавший свою политическую карьеру с расследования аналогичных злоупотреблений, осуществленных двадцать лет назад наместником Сицилии Гаем Верресом, не

только не поддержал обвинение против Пульхра, но даже ходатайствовал за него перед сенатом. При том, что в своих письмах он дает самую резкую оценку как подобных афер римских наместников вообще, так и результатам правления Пульхра.

Подобный моральный релятивизм в отношении Брута не может не вызывать удивления, но для самих римлян существенного противоречия здесь не было. Как мы уже отмечали в статье «Императив *bona fides* и проблемы использования инвективы в политической борьбе поздней Римской республики», ценностное выражение добродетелей у римлян было двояким, представляясь в своей частной и политической ипостаси (Держивицкий, Перов 2018, 543). Целое исследование двойственного характера римской морали предпринял отечественный историк и культуролог Г.С. Кнабе, отмечая, что «государственный интерес не был для римлянина абстрактной, всеобщей, чисто правовой категорией, а был, напротив того, всегда опосредован интересами той ограниченной, конкретной, на личных отношениях основанной и в этом смысле неотчуждаемой группы, к которой принадлежал каждый, – фамилии, “партии”, дружеского кружка, коллегии, местной общины» (Кнабе 2006, 358). Поэтому позволим себе повторить еще раз: немислимое для классических этических систем сочетание осознания необходимости нравственного поведения и регулярные уступки целесообразности (или даже материальной выгоде) были не просто противоречивой и удручающей особенностью римской политической жизни, но единственным способом соединения двух моральных систем (Держивицкий, Перов 2018, 545). «Противоречие между частным интересом, государственным делом и его моральной санкцией в Риме вообще и в жизни Цицерона в частности во многом объясняется этой двойной ответственностью каждого гражданина. То, что нам представляется аморальным своекорыстием и изменой принципам, на самом деле было всего лишь верностью “второй морали”, которая, естественно, не могла быть универсальной: то, что устраивало одних, вызывало критику других» (там же, 358–359).

Кроме того, нельзя не учитывать и отношение римлян того времени к тем, кто, подобно саламинцам, были выходцами из провинции Ахайи, куда входила территория почти всей Греции (не говоря уже об отношении к представителям более «варварских» народов), которая, хотя и была завоевана еще сто лет назад, и чье культурное наследие, как говорил Гораций, пленило диких победителей, тем не менее, в политической сфере доставляло порой немало неприятностей. Достаточно упомянуть тот факт, что одним из поводов для всех трех войн, которая Республика в I в. до н.э. с большим трудом вела против Митридата VI Евпатора, было притязание последнего на

эту территорию, которое, к тому же, сопровождалось поддержкой со стороны греческого населения и его активным участием в массовом преследовании римских граждан. По сохранившимся свидетельствам, по призыву Митридата число убитых местными жителями римских купцов и чиновников исчислялось десятками тысяч. Такая симпатия к царю-варвару и ненависть к более близким в культурном отношении римлянам объяснялась все той же алчностью последних, но дело, как нам видится, заключается еще и в том, что уже упомянутая нами идея об универсальности правовых принципов (не говоря уже о космополитизме или равноценности прав всех людей) римлянам эпохи Брута была неизвестна.

«Общность человеческой судьбы» была одной из центральных категорий в трактате «Об обязанностях», который Цицерон написал незадолго до своей смерти, но и он говорил о ней, скорее, в контексте самосознания людей, причастных к *humanitas* и как о том, что может быть нарушено в условиях господства частных эгоизмов. Сам, будучи гуманистом и, вслед за Полибием, полагая, что римская экспансия является миссией римского народа и благом для покоренных, поскольку последние тем самым получают упорядочивающий смысл своего существования через рецепцию римского права, самого справедливого и совершенного,¹ он был лишь близок к тому, чтобы поставить их вровень с римлянами. Уважение, которое вызывало у образованной римской элиты культурное и, в том числе, философское наследие Греции классической поры, сочеталось с презрительным отношением к грекам-современникам. За последними закрепились репутация по большей части людей лживых и своекорыстных, готовых на предательство и отнюдь не следовавшим такой традиционной римской добродетели как *fortitudo* – стойкости и верности своим убеждениям, друзьям и данному слову. Поэтому Цезарь, в пору своего наместничества державший себя с галлами на равных, а потом еще и введший наиболее преданных и способных из их числа в состав сената, в сознании римлян той поры за одно только это казался сотрясателем устоев. Право, лежащее в основе римского политического порядка, представлялось более прочным и разумным основанием, чем досу-

¹ Интересно отметить, что этот мотив – особая роль римского народа в истории, ввиду наилучшего правового порядка и государственного устройства предназначенного для преобразования по своему образцу всего известного культурного мира – использовался как не вызывающий сомнений аргумент не только римлянами той поры. Для Августина и Фомы Аквинского он выступал в качестве единственного оправдания существования «греховной» светской власти, а Данте Алигьери и вовсе сделал его онтологической и аксиологической основой своего романтического империализма.

жие проекты наилучшего государственного строя греческих философов, учиться у которых, как писал Цезарю Гай Саллюстий Крисп, тех, кто собственное государство утратили, римлянам было нечему. Это, как нам кажется, способно объяснить, почему даже такие образованные и честные граждане, как Брут, не усматривали ничего постыдного в действиях, осуществление которых в отношении римских граждан для них было немисливо – традиционный римский *mos* (обычай) распространялся только на «своих», т. е., на римлян.²

Истинной же страстью Брута-человека, что объясняет его равнодушие к политической карьере, и что не ставят под сомнение ни одни свидетельства и источники, была философия, судьба которой в Риме, однако, складывалась непросто. Ее проникновение началось с середины II в. до н. э. как поверхностное увлечение молодых аристократов греческой литературой – именно так начинался Циципионовский кружок, один из членов которого, грек Полибий, создал апологию римской государственности и придал новый импульс осознанию римлянами своей исключительности. Особую распространенность, учитывая специфику римской религии и гражданских добродетелей с их стремлением обращать прошлое в легенду, приобрел эвгемеризм. Весьма популярным было эпикурейство, правда, не в виде целостной философии, а только в той упрощенной для римского общества периферии упадка нравов части, где речь шла об оправдании стремлений к наслаждениям и следованию собственной пользе. Идеи же Платона, по понятным причинам, привлекали внимание лишь энциклопедистов вроде Варрона, Цицерона и Лукреция, хотя последний и склонялся больше к позициям эпикурейцев, поскольку они предполагали более основательную подготовку и ведение ученого образа жизни. Именно платонизм оказал влияние на философскую сторону интерпретации категории *humanitas* у Цицерона, гражданское воплощение которой он видел в образе жизни и мысли Циципиона Младшего. О влиянии Аристотеля мы можем говорить еще

² О том, что личное обогащение, несмотря на эпизод с саламинцами, не было стремлением Брута, свидетельствуют те факты, что в 53 г. он отказался от весьма лестного предложения Цезаря стать его квестором в Галлии – места, которое стремились занять куда более могущественные и полезные для Цезаря представители римской аристократии. Напротив, будучи в 47–45 гг. полтора года наместником Циципальпинской Галлии, он заслужил репутацию не только способного администратора, получив похвалу от Цезаря, но и порядочного человека, о чем свидетельствует его статуя, воздвигнутая благодарными жителями провинции в Медиолане – городе, основанном галлами, которые ко временам Брута уже стали римскими гражданами, т. е. «своими».

в меньшей степени, хотя изучение греческой философии без него для римского образования I в. до н. э. было невозможно. Такой выбор идей из всего греческого наследия можно объяснить, пожалуй, большей ориентацией римского сознания на практицизм, на то, что могло быть полезным в разрешении выходящих за пределы права насущных вопросов политики или этики. К тому же греческая философия ко времени знакомства с нею римлян вступила в пору своего упадка, и представляла по большей части в форме риторических спекуляций и морализаторства, и поэтому суждение Т. Моммзена, что «в области философии римляне были лишь плохими учениками плохих учителей» (Моммзен 1997, II, 623) имело свою правоту.

Однако все сказанное в меньшей степени может быть отнесено к римскому стоицизму, при том, что он так же ориентировался на политические и моральные вопросы без глубокого изучения онтологических проблем. Со времен Сципионовского кружка он даже стал как бы официальным мировоззрением римской элиты, при том, что мужество и верность своим убеждениям Сократа в изображении Ксенофонта и в интерпретации одного из членов кружка, греческого стоика Панэтия, были так созвучны римским гражданским добродетелям. К I в. до н.э. эволюция Второй Стои, политическая составляющая которой во многом себя исчерпала, ибо превосходство римского государственного порядка воочию доказывалось распространением римской власти над другими народами, а слабость последних объяснялась ущербностью их государственности и отсутствием гражданских добродетелей, все больше двигалась в сторону казуистического учения об обязанностях. Хотя эти обязанности реализовывались в двух плоскостях, гражданской и личной, и их пересечение было способно вызвать этический конфликт, тем не менее, они встраивались в более общую конструкцию долга, который в нравственно-гражданском отношении предполагал следующую иерархию ее элементов: на первом месте всегда, и безусловно, стоят интересы государства, на втором – интересы семьи и друзей, и лишь на последнее можно было ставить свои личные.

Известно, что Брут был великолепно образован, и хорошо разбирался в философских учениях, как древних, так и современных. Он был автором нескольких сочинений морально-философского характера, но до нас они не дошли. Большинство современных исследователей склоняются к ориентации Брута на платоновскую философию. Из сохранившейся переписки с Цицероном однозначно определить его философские симпатии сложно, поскольку вопросы, которые поднимали корреспонденты, по большей части касались сиюминутных политических дел. Однако факт влияния на него если не стоической философии, то, по крайней мере, ее политической со-

ставляющей представляется нам более справедливым на основании его образования и влияния окружающих. Известно, что, получив наилучшее образование и выказав немалые способности к философии, он предпринял поездку в Афины, что для молодых римлян того времени было разновидностью grand tour молодых европейских аристократов в эпоху Нового времени. Из множества философских школ там по-прежнему наивысшим авторитетом пользовалась Академия, которая, благодаря влиянию Карнеада, ориентировалась на скептицизм и отказ от сугубо созерцательной жизни. В частности, Карнеад учил, что философу не пристало оставаться безразличным к положению в государстве, и что он должен указывать в каждом отдельном случае, какое из обсуждаемых мнений наиболее соответствует нравственному долгу и приличию (Wood 1988, 45–46). Брут посещал занятия Антиоха Аскалонского, главы Новой Академии, у которого приблизительно за двадцать лет до этого учился Цицерон. Антиох наследовал своему учителю, Филону из Лариссы, и, будучи эклектиком, интерпретировал Платона на свой лад, и стремился найти у него стоические догмы так настойчиво, что Секст Эмпирик даже заметил, что он перенес Стою в Академию.

Самым большим поклонником и знатоком учения Платона в Риме был, пожалуй, Цицерон, но Брут подружился с оратором уже после того, как его философское образование было закончено, и он сам вступил на общественное поприще. Даже если предположить, что Цицерон и мог оказать на него философское влияние, очевидно, что оно не могло идти ни в какое сравнение с мировоззренческим и личным примером дяди Брута, Катона Младшего, который был истинным образцом римского стоика. Наконец, в пользу преимущественно стоической ориентации Брута могут выступить свидетельства двух его современников, которые, несмотря на свои симпатии к нему, в оценках людей проявляли редкостную пронизательность – Цезаря и Цицерона. Цезарь, как передают, сказал как-то о Бруте, что «Очень важно, чего он хочет, но чего бы он ни хотел, хочет он сильно» (Горенштейн 1994, III, 229). Цицерон в письме Аттику от 45 г. с возмущением говорит об оценке Брутом его консулата и его роли в раскрытии и подавлении заговора Катилины, которую он приписал Катону, и который считает, «... что и он многое воздает мне тем, что написал “лучший консул”. И в самом деле, какой недруг сказал более скупое?» (Горенштейн 1994, III, 109) Скупость на похвалу и сдержанность в проявлении эмоций в пользу активного и целеустремленного служения государству в эпоху поздней республики отличали, прежде всего, именно стоиков. Дополнять эти характеристики свидетельствами последующих историков об образе мыслей и поведения Брута мы, в силу их общеизвестности, считаем избыточным. Но остается еще одна черта, относящаяся

ся как к римскому стоицизму вообще, так и к характеру Брута, упомянуть которую необходимо.

Как мы уже говорили, особое место в системе римских гражданских добродетелей занимала *fortitudo*. Согласно ей, достоинство гражданина определялось его верностью в словах и делах, непреклонностью убеждений даже в ситуации, когда следовать им было нецелесообразно и даже вредно. Никто так не стремился воплотить ее в своей жизни как Катон, что, хотя и приобретало порой несуразные формы, тем не менее, рассматривалось современниками как большее достоинство, чем стремление к компромиссам Цицерона, в котором виделось, скорее, непостоянство и двуличие, а не разумное желание избежать крайних и непоправимых действий. Но если болезненное отношение Цицерона к обвинениям в двуличии можно объяснить присутствием ему тщеславием, то неоднократное и раздражительное определение такого поведения в условиях хрупкого социального равновесия как проявление неоправданного упрямства было весьма точным. Подобные откровения широко представлены как в переписке Цицерона, так и в его публицистике. Вот как он, выступая защитником на суде против Луция Мурены, излагает принципы стоического учения: «мудрый никогда не бывает лицепрятен, никогда и никому не прощает проступков; никто не может быть милосердным, кроме глупого и пустого человека; муж не должен ни уступать просьбам, ни смягчаться; <...> нас же, не являющихся мудрецами, стоики называют беглыми рабами, изгнанниками, врагами, наконец, безумцами; по их мнению, все погрешности одинаковы, всякий поступок есть нечестивое злодейство, и задушить петуха, когда в этом не было нужды, не меньшее преступление, чем задушить отца; мудрец ни над чем не задумывается, ни в чем не раскаивается, ни в чем не ошибается, своего мнения никогда не изменяет. Вот взгляды, которые себе усвоил Марк Катон, человек высокого ума, следуя ученым наставлениям, и не для того, чтобы вести споры, как поступает большинство людей, но чтобы так жить» (Горенштейн 1993, I, 352–353).

Очевидно, что эта ироничная интерпретация стоических идеалов, если и была произнесена в действительности, имела целью расположить к себе и к подсудимому судей, а не лично оскорбить Катона – политического союзника Цицерона в деле подавления заговора Катилины, разворачивающегося в момент ее произнесения. Если это и могло быть вариантом инвективы, о значении которой в политической жизни Поздней республики мы писали в предыдущей статье, то крайне ослабленным, и обращенным не столько против Катона, сколько к поводу и пафосу его обвинения, где небесспорные философские принципы стали мотивом гражданского поступка. В 46 г. Цицерон снова обращает внимание на стоическую философию в своем трактате

те с говорящим за себя названием «Парадоксы стоиков». В шести главах он приводит наиболее расхожие принципы стоицизма, давая им свою оценку и указывая на противоречия, мы же обратим внимание только на третью главу под названием «И преступные, и праведные деяния равны». Полагая неразумным судить о поступках только по их следствиям, Цицерон снова доказывает, что их истинная ценность должна определяться внутренним мотивом, который только и может придать им нравственное определение, положительное или отрицательное. В качестве доказательства он приводит отношение к отцеубийству – самому тяжкому по римским законам уголовному преступлению. Если оно совершено из корыстных интересов, это одно, если же оно совершено вынужденно, как сделали жители осажденного города Сагунта, дабы их отцы не попали в рабство и умерли свободными гражданами – то это совсем другое. «Следовательно, – заключает Цицерон, – дело здесь не в природе злодеяния, а в его причине, которая в соединении с тем или иным действием придает ему вес» (Федоров 2000, 463). Без сомнения эта стоическая идея о том, что есть моральная разница между поступками, совершенными по собственной воле человека или вытекающими из его природы, и поступками, совершенными под давлением внешних обстоятельств, пусть даже нравственная их ценность неоднозначна, не могла пройти мимо внимания Брута, которому Цицерон после установления между ними дружеских отношений посылал все свои сочинения.

С началом гражданской войны, т. е. когда Цицерон уже удостоверился в конфликте законов и морали, он оказывает целенаправленное влияние на Брута, причем не только интеллектуальное, но и политическое – в чем не сомневались позже ни Марк Антоний, ни Октавиан. Если в переписке с ним он сохраняет осторожность – что вполне объяснимо, ведь письма могут перехватить, да и благорасположение диктатора сохранить тем полезнее, что его можно использовать для спасения бывших помпеянцев – то названия и содержание его сочинений не оставляет в этом вопросе сомнений. В том же 46 г. он публикует диалог «Брут, или О знаменитых ораторах», выведя в качестве участников себя, Аттика и Брута. Хотя он обращен к истории римского красноречия с древних времен до современных дней, в нем Цицерон проводит четкую параллель между становлением ораторского искусства, чему благоприятствовали гражданская свобода и мудрость, выразить которую стремились ораторы, и его увяданием сейчас, когда и то и другое ушло в прошлое. В том же году он пишет трактат «Оратор», указывая в предисловии, что делает это по просьбе Брута. Но, в отличие от предыдущего сочинения собственно риторика отходит здесь на второй план, уступая место ее роли в политической жизни. Оратор, полагает Цицерон, уже не просто че-

ловек, владеющий красноречием, он – гражданин, и его нравственная позиция, неотделимая от таланта, должна направлять его к служению общему благу. В качестве примера Цицерон приводит Демосфена, сторонника афинской свободы, до конца боровшегося против тирана Филиппа, излагая здесь те его качества и заслуги, которые видел в Демосфене сам Брут, поместивший у себя дома его статую между статуями двух своих легендарных предков-тираноборцев. Превознося заслуги Брута, в частности, в деле управления Цизальпийской Галлией, Цицерон убежден, что они будут только приумножены, если он изберет ту же стезю, что и Демосфен.

Если Брут был одним из организаторов и участников заговора против Цезаря, то к числу его вдохновителей по праву можно причислить самого Гая Юлия Цезаря. Провозгласив в начале гражданской войны лозунг *clementia* – милосердие, он в целом придерживался его безукоризненно, вызывая удивление у сторонников обеих партий и ропот среди сторонников своей. «Своим друзьям в Риме – сообщает Плутарх – Цезарь писал, что в победе для него самое приятное и сладостное – возможность даровать спасение все новым из воевавших с ним граждан» (Стратановский, Лампсаков 1994, II, 190). В отличие от Помпея, провозгласившего врагами отечества всех, кто откажется последовать за ним, Цезарю было достаточно, чтобы ему просто не оказывали противодействия. Он сдерживает алчность своих сторонников, так рассчитывавших на конфискации, более того, став префектом нравов, он возрождает законы, которые были введены в Риме, когда Ганнибал стоял у ворот, ограничивая расходы на трапезы и запрещая ношение драгоценностей. Все сказанное можно было бы отнести на расчетливое стремление Цезаря создать образ умеренного, справедливого и придерживающегося старинных римских ценностей правителя, дабы тем самым если не упрочить свою власть, то хотя бы ослабить сопротивление ей. Однако немало примеров из его жизни убеждают нас в истинном величии духа этого незаурядного человека, что признавали даже его враги.

Однако в течение короткого времени достоинства Цезаря как человека заслонили его поступки как политика, создав в общественном мнении убеждение, что он не справедливый правитель, а именно тиран, пусть и обставляющий все свои действия самым законным – с формальной точки зрения – образом. В самом деле: в обход закона Корнелия, по которому промежуток между отправлением консулата должен составлять не менее десяти лет, он трижды, в 46, 45 и 44 гг. избирается консулом. После Фарсала он становится неограниченным властителем, в 46 г. его назначают диктатором сроком на десять лет (при обычном сроке не более полугода), а в 44-м – пожизненным диктатором. В 48 г., совмещая вопреки всем законам и обычаям

три магистратуры – диктаторскую, консульскую и цензорскую – он дополняет к ним еще и власть трибуна. Это позволило ему полностью контролировать сенат, в котором он был председателем в качестве консула, первым вотирующим в качестве принцепса, и даже мог менять его состав в качестве префекта нравов. Помимо этого он подчинил себе народное собрание, являясь трибуном и пользуясь возложенным на него правом рекомендовать кандидатов на все магистратуры. Как верховный понтифик он обладал религиозными полномочиями, позволяющими контролировать многие стороны духовной жизни сограждан.

Но если все это можно было бы рассматривать как чрезвычайные меры в условиях гражданской войны, то демонстративно заносчивое поведение Цезаря лишь усиливало впечатление о тираническом характере его власти. После победы над помпеянами под Мундой он принимает титулы «освободителя» и «отца отечества», и хотя триумф сопровождается положенными угощениями и развлечениями, сам факт того, что он празднуется в честь победы не над «чужими», а над согражданами, с точки зрения *mos* воспринимается как издевательство. Аналогичные торжества устраивались Цезарем после всех побед над республиканцами. В 45 г. он при жизни обожещается, и клятва его именем приобретает юридическую силу – что опять же с формальной точки зрения было сделано законным путем. После египетского похода Цезаря в Рим прибывает посольство царицы Клеопатры, и восточная роскошь, сопровождающая его, рождает слухи о его намерении не только жениться на ней, но и перенести столицу в Александрию. Народному трибуну, единственному должностному лицу в системе ординарных магистратур, обладавшему личной неприкосновенностью, который отказался передать ему государственную казну, он угрожает силой, наконец, он наносит тягчайшее оскорбление сенаторам, явившихся к нему домой для аудиенции, отказавшись приветствовать их стоя. Все довершили слухи о том, что на заседании сената в мартовские иды Луций Аврелий Котта предложит провозгласить Цезаря царем.

Чем было вызвано столь неосмотрительное и не вызванное необходимостью поведение для столь проницательного и опытного политика как Цезарь, объяснить довольно трудно. При том, что заговор 44 г. до н.э. был не единственным – помимо заговора 45 г. до н.э., организованного одним из ближайших сторонников Цезаря, Гаем Требонием, в который он пытался вовлечь Марка Антония, существовало немалое количество других, как гипотетических, так и реальных. Однако, будучи прекрасно об этом осведомленным, Цезарь распускает свою охрану, оставив лишь почетный конвой в лице ликторов. За месяц до покушения, в празднование Дня Луперкалий,

Марк Антоний трижды пытался возложить на голову Цезаря золотую диадему, атрибут царской власти, и Цезарь трижды отказался от нее, чем вызвал рукоплескания народа – лучшего способа проверить, как будет воспринята попытка восстановления царской власти, придумать было невозможно. В роковой для него день заседания сената Цезарь игнорирует многочисленные предсказания, также как и доносы о готовящемся покушении и даже поименные списки его организаторов. Как бы то ни было, приходится признать, что сам Цезарь, вольно или невольно, сделал все, чтобы заговор состоялся.³

Из личных причин, которыми руководствовались шестьдесят заговорщиков, обычно называют систематические унижения, которым Цезарь подвергал аристократию вообще и сенат в частности, его заносчивость, замедление при продвижении по службе, недополучение материальных благ, на которые они рассчитывали, месть за Помпея или своих близких, пострадавших от Цезаря и цезарианцев, наконец, не лишенную наивности уверенность, что со смертью тирана республика будет восстановлена. Однако, на наш взгляд, к мотивам Брута в чистом виде они применены быть не могут. Если слухи о том, что Цезарь мог быть отцом Брута являлись беспочвенными, то сам Цезарь, тем не менее, относился к нему вполне по-отечески, чему имеется немало подтверждений. В 44 г. до н. э. Брут был претором, а через три года, согласно планам диктатора, должен был стать консулом, т. е. для него как в личном, так и в карьерном отношении диктатура Цезаря гарантировала больше выгод. Очевидно, что к Помпею он примкнул по примеру Катона, но пересилив себя, поскольку до гражданской войны с ним, убийцей своего отца, он даже не здоровался. То, что сантиментов к нему он не испытывал, доказывается тем фактом, что на следующий день после Фарсала он написал Цезарю письмо, несомненно, покаянное, а при встрече с ним, как передает Плутарх, выдал ему, что Помпей отправился в Египет, то есть, по

³ Нужно заметить, что версии, стремящиеся дать такое объяснение, рождаются до сих пор. К числу любопытных, но не лишенных бесспорности, можно отнести исследование, которое в 2003 г. провел бывший начальник отдела судебных расследований полковник Лучано Гарафано вместе с группой психологов из Гарвардского университета, судебных патологоанатомов, психиатров и криминалистов. Изучив все возможные свидетельства о покушении, восстановив события того дня, и проведя следственный эксперимент, они пришли к выводу, что Цезарь, чувствуя приближение смерти по причине подорванного здоровья, и не желая ни совершать самоубийство, ни дожидаться ее, преднамеренно спровоцировал покушение. Иными словами, речь идет не столько об убийстве, сколько о том, что сегодня мы назвали бы эвтаназией.

сути, совершил в отношении него предательство, в чем его, однако, никто из современников не упрекнул. Последнее, возможно, объясняется особенностями римского права и религии, согласно которым месть за смерть отца является не только оправданной и священной, но и обязательной, и уклонение от нее считалось нечестивым поступком. Поэтому война, которую Октавиан вел против Брута и Кассия, используя в качестве причины наказание убийц отца, как своего, так и отца отечества, рассматривалась как законная.

Таким образом, можно прийти к выводу, что Брутом руководили не столько личные мотивы, сколько возведенное в абсолют понятие долга, особенно усиленное славой предков, философским образованием, личным примером дяди, на смерть которого он написал панегирик «Катон», а также многочисленные обращения к нему как единственному римлянину, способному, а потому обязанному спасти родину от тирана. Это и записки с призывами, которые ему подбрасывали на преторское кресло, и более чем прозрачные обращения к нему Цицерона в двух опубликованных диалогах. «Не зная, откуда происходят эти записки, наивный ученый легко вообразил, что весь народ обращается к нему, как непреклонному человеку, который один способен на такое ужасное действие» (Захаров 1916, II, 309). Он раз за разом повторял себе аргументы философов, оправдывающих тираноубийство соображениями высшей морали и убеждающими его в том, что именно по причине благорасположения к нему Цезаря он должен проявить тем большую решительность, принеся в жертву общему благу личное чувство, подобно тому, как старший Брут ради блага республики отрубил головы своим сыновьям. Возможно, что постфактум он нашел подтверждение справедливости своего решения, когда Афины, родина Академии, установили статуи его и Кассия, расположив их возле легендарных тираноубийц Гармодия и Аристоклитона. То, что ему потом являлся дух Цезаря и дважды – его собственный злой гений, показывает, что почва для глубоких нравственных сомнений у Брута, безусловно, оставалась, но она уступила место осознанию своего поступка как того, что велит ему *fatum* – неумолимая судьба, предназначая человека к исполнению своего долга. Уклониться от этого веления означало противление божественной воле, которая уже столько раз и в столь разнообразных формах была ему явлена.

Осенью 44 г. до н. э., через полгода после убийства Цезаря Цицерон написал свой последний философский трактат «Об обязанностях», в котором он, в частности, ввел в латинский философский язык категорию *honestum* («нравственно-прекрасное»), определив ее как высший принцип добродетельной жизни. Его понимание «нравственно-прекрасного» имело эклектический характер, но наибольшие заимствования в его формирование

было осуществлено именно из стоической философии. Он снова возвращается к противопоставлению *natura humana* и *natura inhumana*, проявление которой встречается у тиранов – мотив, еще более подчеркиваемый им в «Филиппиках», речах против Марка Антония, убить которого во время мартовских ид вместе с Цезарем и другими наиболее опасными цезарианцами Брут, вопреки советам прозорливого Кассия, наотрез отказался. В своем выборе он ни в коем случае не мог руководствоваться соображениями выгоды, ибо, как мы уже говорили, сохранение власти Цезаря принесло бы ему больше благ. Пример предков и дяди, его философское кредо, самовнушенное представление о велении судьбы и исключительности ее выбора, возложенного на него, задали в итоге такой субъективный и объективный вектор его осознания гражданского долга, в сравнении с которым все личное и человеческое могло иметь только второстепенное значение. По сути, в этой страшной дилемме морального выбора у Брута попросту не было. Поэтому, не ставя под сомнение неприятие универсальной этикой убийства кого бы то ни было, приходится признать, что в рамках той морали, которая не знала разделения на публичную и частную ипостаси, и которой только и мог руководствоваться Брут, убийство Цезаря было оправданно. Оно было деянием справедливым не с точки зрения законов, девальвированных за годы диктатуры, а с точки зрения *mos*, ценностные веления которого не могли подлежать изменению.

Однако если в ситуации «публичная мораль = частная мораль» Брут действовал не как убийца, а как выразитель общественной цели и публичной пользы, то в случае их разведения в современной этике ситуация выглядит иначе. По сути, единственной легитимно возможной формой убийства в наше время может быть только смертная казнь. Это высшая мера наказания, которая может быть признана справедливой, если она применяется в результате судебного решения, которому предшествует объективное расследование, и которое выносится на основании доводов не одной, а, как минимум, двух сторон. При этом данное решение осуществляется не по приговору частного лица, а анонимно, т. е. от лица всего государства. И судьи руководствуются не личными убеждениями, а теми нормами, разумность и справедливость которых они как индивиды могут даже не разделять. Очевидно, что Брут не был никем уполномочен выступить ни в роли судьи, ни палача, поэтому с точки зрения частной морали он, безусловно, преступник и убийца. Но с точки зрения морали публичной, высшим велением которой является необходимость следования общему благу, и ради этого использовать те средства, которые обеспечат достижение цели оптимальным образом он – не преследовавший никаких личных интересов спа-

ситель отечества и хороший гражданин. Но дело-то в том, что, как мы уже отмечали, публичная мораль была интернирована в нем (и им) в его мораль частную, а указанные нами субъективные и объективнее обстоятельства наложили на него право (или обязанность) свою личную мораль возвысить до уровня общественной. Брут, очевидно, был уверен в том, что со смертью тирана падет и тирания, но этого, как мы знаем, не произошло. Много позже Фома Аквинский, рассуждая о природе и преодолении тирании, придет к выводу, что она не может рассматриваться лишь как проявление злой воли некоего властолюбца, смерть которого способна покончить с ней. Поэтому в политическом отношении убийство Цезаря было актом бесполезным, в гражданском – неизбежным, а в этическом – недопустимым. Но Брут действовал как хороший гражданин.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Горенштейн, В.О., пер. (1993) *Марк Туллий Цицерон. Речи*. В 2-х томах. Москва.
- Горенштейн, В.О., пер. (1994) *Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту*. В 3-х томах. Москва.
- Держивицкий, Е.В., Перов, В.Ю. (2018) “Императив bona fides и проблемы использования инвективы в политической борьбе поздней Римской республики”, *ΣΧΟΛΗ* 12.2, 535–550.
- Захаров, А.А., пер. (1916) *Ферреро Г. Величие и падение Рима*. В 2-х томах. Москва.
- Кнабе, Г.С. (2006) *Избранные труды. Теория и история культуры*. Москва.
- Моммзен, Т. (1997) *История Рима*, в 4-х томах. Ростов-на-Дону.
- Стратановский, Г.А., Лампсаков К.П., пер. (1994) *Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Цезарь*. Том II. Москва.
- Федоров, Н.А., пер. (2000) *Цицерон. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков*. Москва.
- Wood, N. (1988) *Cicero's Social and Political Thought*. Los-Angeles.
In Russian
- Gorenshtejn, V.O., per. (1993) *Mark Tullij Tsitseron. Rechi*. V 2–kh tomakh. Moskva.
- Gorenshtejn, V.O., per. (1994) *Pis'ma Marka Tulliya Tsitserona*. V 3–kh tomakh. Moskva.
- Derzhivitskij, E.V., Perov V.YU. (2018) “Imperativ bona fides i problemy ispol'zovaniya invektivy v politicheskoy bor'be pozdnej Rimskoj respubliky”, *ΣΧΟΛΗ* 12.2, 535–550.
- Zakharov, A.A., per. (1916) *Ferrero G. Velichie i padenie Rima*. V 2-kh tomakh. Moskva.
- Knabe, G.S. (2006) *Izbrannye trudy. Teoriya i istoriya kul'tury*. Moskva–Sankt-Peterburg.
- Mommzen, T. (1997) *Istoriya Rima*, v 4-kh tomakh. Rostov-na-Donu.
- Stratanovskij, G.A., Lampsakov K.P., per. (1994) *Plutarkh. Srvnritel'nye zhizneopisaniya*. Tom II. Moskva.
- Fedorov, N.A., per. (2000) *Tsitseron. O predelakh dobra i zla. Paradoksy stoikov*. Moskva.

**ОПРОКИНУТЫЙ ЧЕЛОВЕК «ТИМЕЯ» ПЛАТОНА
В АПОКРИФИЧЕСКИХ «МУЧЕНИЧЕСТВЕ ПЕТРА» И
«МУЧЕНИЧЕСТВЕ ФИЛИППА»**

В. В. ПЕТРОВ
Институт философии РАН (Москва)
campas.iph@gmail.com

VALERY V. PETROFF
RAS Institute of Philosophy (Moscow)

THE UPSIDE DOWN MAN OF PLATO'S *TIMAEUS* IN THE APOCRYPHAL *MARTYRDOM OF PETER* AND
MARTYRDOM OF PHILIP

ABSTRACT. The study offers a hermeneutic analysis of the apocryphal “Martyrdom of the Apostle Peter” (MPt). We argue that the main idea of Peter’s monologue from the cross is borrowed from Plato’s *Timaeus* (43e4–8), which describes a man who is placed upside down and thus perceives his right as left and considers truth a lie. MPt interpreted this account in the light of the Old Testament narrative about the expulsion of the first man Adam from paradise and the imperative to return to the “ancient fatherland”, following the “second Adam”, Jesus Christ, up to imitation of his death on the cross, transforming this instrument of shame and death into the tree of eternal life. The Apostle Peter, crucified on the cross with his head down, makes himself a living example of the existential overturn of man after the fall. Peter quotes an apocryphal *λόγιον* of Christ that exhorts to make everything upright: the earthly world order — right and left, top and bottom, front and back – should be again turned over and put from head to foot. Having established that Peter’s monologue constitutes a “discourse of reversal”, we argue that the starting point for constructing the *λόγιον* of Christ in the MPt was His saying in Matt 18:3: “if you don’t turn over (στραφήτε) ..., you shall not enter the kingdom of heaven.” The apparently similar utterance from the “Gospel of Thomas”, usually indicated as a parallel, cannot be considered as such, since it urges not to reverse the “signs of nature”, but to overcome sexual differentiation. It is concluded that the “Martyrdom of Peter” demonstrates the primacy of its narrative (as well as the autonomy of its “hermetic” imagery) in comparison with the “Martyrdom of Philip”. Vocabulary, rhetoric, and contents of the MPt place it within the early Christian, Gnostic and Hermetic literature. A distinctive feature of the work is its distinct esotericism: it has an initiatory, mystagogical character, its own metaphysics and dramatic logic. On the contrary, the “Martyrdom of Philip” belongs to the

genre of the lives of saints, saturated with wonders and fabulous details. The transformations which “Martyrdom of Peter” undergoes in the Latin paraphrase by ps.-Linus are analyzed. It is shown that ps.-Linus fundamentally changes the narrative in order to make it conform with orthodoxy, although this is achieved at the cost of destroying the logic of the Greek prototype. An annotated Russian translation of the Apostle Peter’s monologue on the cross is published in the Appendix.

KEYWORDS: Martyrdom of Peter, Martyrdom of Philip, Ps.-Linus, Actus Vercellenses, Timaeus of Plato, apocrypha, agrapha, mysteria, Platonism, inversion, reversal.

Даже лучший бог подвержен подобным обвинениям,
ведь говорят, что это из-за него всё сотряслось,
став *вверх ногами*.
καὶ τὸν ἄριστον θεὸν τούτοις τοῖς ἐγκλήμασιν ὑπάγειν,
ὧ δὴ καὶ τεταράχθαι φασὶν πάντ’ ἄνω κάτω.
Porph. *De abst.* 2, 40, 22–24.

«Мученичество Петра». «Мученичество апостола Петра» (далее МП) – одно из ранних апокрифических произведений новозаветной литературы – создано предположительно в Малой Азии в 180–190 гг. Скорее всего, исходно МП представляло собой самостоятельный текст. В пользу этого говорит то обстоятельство, что оно дошло до нас как независимое произведение в оригинале – на греческом языке, а также в разной степени сохраняется в переводах или переработках на коптском,¹ сирийском, армянском, арабском, эфиопском и старославянском языках.²

Ранние свидетельства, отсылающие к неким «Деяниям Петра» (какой бы текст под этим не понимался), немногочисленны. Евсевий Кесарийский (ок. 260/5 – 339/40) упоминает о «приписываемых Петру Деяниях» (ἐπικεκλημένα αὐτοῦ [Πέτρου] Πράξεις), т. е. знает о сочинении, озаглавленном «Деяния Петра» (Πράξεις Πέτρου), но его каноничность Евсевий отрицает.³ Самое раннее

¹ Гностические «Деяния Петра» из Наг-Хаммади представляют собой другое сочинение, не имеющее отношение к рассматриваемому нами тексту.

² См. МП (*versio slavica*). Следует учитывать, что «Мученичество Филиппа», как часть «Деяний Филиппа», тоже распространялось в виде отдельного от «Деяний» текста.

³ См. Eusebius, *Historia ecclesiastica* 3, 3, 2, 1–3, 1: «Ибо приписываемые ему “Деяния” (τῶν ἐπικεκλημένων αὐτοῦ Πράξεων) и озаглавленное его именем “Евангелие”, и так называемая его “Проповедь” и, как говорят, принадлежащий ему “Апокалипсис”, вовсе, как мы знаем, не передавались в кафолических писаниях (ἐν καθολικοῖς παραδεδομένα), и ни один из древних или нынешних церковных писателей не пользовался взятыми из них свидетельствами». См. также Schneemelcher 2003, 272.

из дошедших до нас упоминаний о распятии Петра вниз головой также принадлежит Евсевию: при этом в качестве источника он ссылается на принадлежащие Оригену «Толкования на Бытие» (написаны до 231 г., ныне утрачены).⁴

Помимо работы Оригена, другим ранним сочинением, могущим косвенно указывать на существование письменной или устной традиции, связанной с рассказами о деяниях апостола Петра, является «Дидаскалия апостолов» (Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων, 1-я пол. III в.), в которой упоминается о «начале ересей», а именно об эпизоде с Симоном Волхвом, которого апостолы повстречали в Иерусалиме, когда исцеляли там больных наложением рук. Сатана, овладевший Симоном, его устами предложил апостолам обменять силу святого духа, которая была в них, на серебро, на что Петр ответил: «серебро твое да будет в погибель с тобою» (ср. Деян 8:20).⁵ Предполагают, что это упоминание о встрече апостола Петра и Симона Волхва впоследствии развилось в историю об их противоборстве (при этом действие было перенесено в Рим).

Таким образом, на существование традиции апокрифических сказаний о деятельности апостола Петра до Евсевия указывают (да и то косвенно) только Ориген и «Дидаскалия апостолов».

Далёк от разрешения и вопрос о соотносённости между собой различных апокрифических «Деяний апостолов». Выдвигаются противоречащие друг другу гипотезы относительно того, какое из сочинений служило источником для других, варьируется их относительная датировка. К примеру, в сборнике, посвящённом вопросам интертекстуальности апокрифических «Деяний», один исследователь настаивает на хронологической первичности «Деяний Павла» по отношению к «Деяниям Петра»,⁶ а другой утверждает обратное.⁷ В любом случае, признано, что речь идёт не о механическом копировании: авторы апокрифических «Деяний» свободно видоизменяли заимствованный материал, сообразуя нарратив и риторику с задачами и потребностями своего непосредственного окружения. В силу особенностей

⁴ Eusebius, *Historia ecclesiastica* 3, 1, 2, 2–3, 4: «В итоге Петр оказался в Риме, где был распят головой вниз (ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς), ибо пострадать так он попросил сам... Так дословно говорится Оригеном в третьей книге «Толкований на Бытие»».

⁵ Греческий текст «Дидаскалии» утрачен, но сохранился латинский и сирийский переводы. Лат. текст см. Didascalia VI, 7, 1-3, in: Funk 1905, 314; 316; англ. пер. с сирийского см. Gibson 1903, Ch. 24, p. 106.

⁶ MacDonald 1997, 11–41.

⁷ Stoops 1997, 57–86.

формирования, копирования и обращения подобных текстов невозможно с определённой установкой пары «исходный текст – позднейшая переработка» даже в случае дублирования некоего сюжета. В этом случае корректнее и надёжнее, видимо, говорить о различных модификациях или редакциях некоего единого нарратива.⁸ Например, при описании конфликта между апостолом Петром и Симоном Волхвом можно предположить, что апокрифические «Деяния Петра» отталкиваются от канонических «Деяний», атрибутируемых апостолу Луке (Деян 8:9–24), а затем на этой основе развивается новый нарратив. При этом, в соответствии с требованиями времени и аудитории, место действия переносится из Иерусалима в Рим.⁹

Перейдём к рассмотрению содержания речи Петра на кресте (её перевод см. *ниже* в Приложении). Как мы утверждаем, основная идея этого монолога заимствована из «Тимея» Платона, но истолкована в свете ветхозаветной истории изгнания первого человека Адама из рая и императива «вернуться в древнее отечество», последовав за «вторым Адамом», Иисусом Христом, вплоть до подражания его смерти на кресте, который в этой перспективе превращается из орудия позорной смерти в древо вечной жизни. Исход из рая и возвращение в него – лейтмотив монолога апостола Петра.

Согласно Книге Бытия, Адам, преступивший заповедь и отпавший от Бога, был изгнан из рая, где жил в роскоши и неге, на землю, которую он теперь вынужден обрабатывать «в поте лица».¹⁰ Таким образом, послушавшись Бога, первый человек «по своей воле» сошел вниз и низверг свое начало в земное бытие. Важно, что библейское повествование автор МП толкует в духе, заданном «Тимеем» Платона. Этот источник не был замечен никем из многочисленных издателей, переводчиков и исследователей МП, за более чем столетнюю историю исследований этого текста предложивших и предлагающих множество его интерпретаций. Между тем, только знание этого релевантного контекста позволяет адекватно истолковать «послание» автора МП и увидеть его в той перспективе, которую он сам выстраивал. Несведомлённость относительно того, что рассуждения Петра об инвертиро-

⁸ Thomas 1997, 185–205.

⁹ Matthews 1997, 207–222.

¹⁰ Быт 3:22–23: «И сказал Господь Бог: ...как бы не простер он [Адам] руки своей, и не взял также от дерева жизни (τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς), и не вкусил, и не стал жить вечно. И выслал его Господь Бог из сада неги (παράδεισου τῆς τρυφῆς), чтобы возделывать землю, из которой он был взят». Ср. Быт 3:17–19: «Адаму же [Бог] сказал: „...Проклята (ἐπικατάρατος) земля в делах твоих... В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься (ἀποστρέψαι) в землю, из которой ты взят, ибо ты — земля и в землю уйдешь”».

ванности мира отправляются от соответствующего отрывка из «Тимея» Платона элиминирует метафизическое измерение речи Петра на кресте и делает невозможным понимание логики изречения Иисуса, сконструированного автором МП.

В «Тимее» переход от божественного идеального бытия к телесному существованию равнозначен нисхождению от постоянного, кругового и умопостигаемого движения к движению прерывистому, протяжённому по трем измерениям, и телесному.¹¹ У души и связанного с ней тела дополнительно к круговому (разумному) обращению появляются ещё шесть пространственных степеней свободы (τόποι):

«обладая всеми шестью движениями: вперед – назад, и опять же: вправо – влево и вверх – вниз, оно [живое существо] продвигалось, всячески блуждая, в шести направлениях» (43b 2–5).

τὰς ἐξ ἀπάσας κινήσεις ἔχον· εἰς τε γὰρ τὸ πρόσθε καὶ ὀπίσθεν καὶ πάλιν εἰς δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ κάτω τε καὶ ἄνω καὶ πάντη κατὰ τοὺς ἐξ τόπους πλανώμενα προήειν.

Ситуация этого нисхождения живого существа в мир телесности сравнивается Платоном с опрокидыванием:

«Это похоже на то, как если бы некто опрокинутый, уперев голову в землю и задрав вверх ноги, прислонил их к чему-то; в таком положении и претерпевающему, и смотрящим [на него] правые стороны покажутся левыми, а левые правыми – каждая у каждого» (43e 4–8).

ὅσον ὅταν τις ὑπτιος ἐρείσας τὴν κεφαλὴν μὲν ἐπὶ γῆς, τοὺς δὲ πόδας ἄνω προσβαλὼν ἔχη πρὸς τινί, τότε ἐν τούτῳ τῷ πάθει τοῦ τε πάσχοντος καὶ τῶν ὁρώντων τὰ τε δεξιὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ δεξιὰ ἑκατέρους τὰ ἑκατέρων φαντάζεται.

МП тоже описывает земное существование падшего человека как жизнь «вниз головой» и следует в этом «Тимею» Платона. После изгнания из рая «опрокинутый» человек воспринимает окружающий мир в «зеркальной» перспективе, меняя правое на левое, истинное на ложное, то есть устанавливая ложные метафизические, эпистемологические и ценностные ориентиры. Как формулирует автор МП:

«Сойдя вниз и низвергнув свое начало на землю, человек установил для себя весь этот вид (εἶδος) мироустроения, в котором явил правое левым, а левое правым и поменял местами все знаки их естества, так что безобразное считалось прекрасным, а природные блага – злом».

Живой иллюстрацией экзистенциальной перевернутости человека после грехопадения апостол Петр делает самого себя, распинаясь на кресте голо-

¹¹ Подробнее см. Петров 2019, 705–716.

вой вниз. Смысл цитируемого им изречения Иисуса в этом свете заключается в призыве всё выправить и выпрямить: земное устройство – правое и левое, верх и низ, переднее и заднее – следует еще раз перевернуть, поставить с головы на ноги. Подобное инвертирование является условием «возвращения домой» и вхождения в царство Божие. В канонических евангелиях из всех условных периодов с отрицательными парами протасис-аподосис (ἐὰν μὴ... οὐ μὴ...) единственным прямым прототипом этого речения Иисуса является Мф 18:3: «если не *перевернетесь* (στραφῆτε) и не станете как дети, не войдете (εἰσέλθητε) в царство небесное».

Ориентация на «Тимей» Платона – не единственное проявление платоновских мотивов в речи Петра на кресте. Другим характерным признаком становится противопоставление «здесь» и «там». Петр подчеркивает, что не следует полагаться на видимое устройство мира. Для «здесь» и «феноменального» он использует указательное местоимение τοῦτο, призывая не принимать за истину зримое бытие в его явленности: «этот» (τοῦτο) зримый крест, на котором его распинают, и «теперешний» (τοῦτο) вид мироустройства. Он требует закрыть чувства для «здесь» и прозревать за феноменальной данностью подлинную мистическую реальность: истинный Крест и истинное Слово.

Напротив, спасение достигается через снятие противопоставления между мирами, когда (при боговоплощении) «там», подлинная реальность входит в здесь бытие. Как говорит в финале сам апостол Петр: «пусть Слово будет этим вот (τοῦτο) вертикальным брусом, на котором я распинаюсь».

Крест является не только сюжетным, но метафизическим средоточием всего нарратива МП. Как уже сказано, чтобы вернуться назад в «древнее отечество», нужно обратить «нисхождение» (κατάβασις) на землю в «восхождение» (ἐπίβασις) на Крест. Из обращенных *головой вниз* (ἐπί κεφαλῆν) надобно сделаться *прямо стоящими* (ὀρθοί). Опрокинутые вид и форма должны быть обращены в форму прямо стояния (τὸ ὀρθιον σχῆμα), что достигается через уподобление прямому дереву (τὸ εὐθύξυλον, τὸ ὀρθὸν ξύλον) Креста. При этом задействуется вся мощная традиция символической интерпретации языка тела, разработанная в античной традиции.¹²

Если бы Петр хотел ограничиться демонстрацией опрокинутости падшего человека и стать живой эмблемой (διατύπωσις) перевернутости, ему достаточно было бы просто встать на голову, как это делает человек в «Тимее» Платона. Но когда Петр намеренно именует себя «повешенным», он не

¹² См. Петров 2019, 709–710.

только уподобляет себя Христу, но указывает на богопротивность подобного состояния, ибо и в Ветхом, и в Новом Завете висельник проклят перед Богом.¹³

Так же, как Петр делает себя наглядной эмблемой перевернутости человека после грехопадения, так Крест становится у него зримой иллюстрацией христологического догмата о соединении человеческой и божественной природ. Символом их нерасторжимости для Петра является Крест, на котором за людей претерпел страдания богочеловек Иисус Христос, после чего человеческая природа во всей её полноте была вознесена на небеса. С этого Петр начинает свою речь: «О невыразимая благодать, сказываемая во имя Креста, о природа человека, которую нельзя отделить от Креста¹⁴!»

Как представляется, речь здесь идет не столько о христологии (в смысле догматического учения о неслиянном и нераздельном соединении в единой ипостаси богочеловека Иисуса Христа двух природ, божественной и человеческой), сколько об обоении: уподоблении (до нерасторжимого единства) человека Богу через подражание Ему, так что «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20). Кратчайшим путем к подобному слиянию становится для Петра воспроизведение смерти Господа на кресте.¹⁵

В рассматриваемую эпоху Крест отождествлялся с Иисусом Христом. Петр открыто говорит, что божественное Слово «растянуто» на кресте. Более того, он предлагает соотносить вертикальный брус креста с божественной природой (со Словом), а поперечину – с природой человеческой (которая вслед за Словом становится «эхом Бога»). Гвоздем же, неразрывно связующим обе перекладины креста (то есть человека и Бога), должны стать

¹³ Ср. Гал 3:13: «Христос искупил нас от проклятия (*κατάρας*) Закона, сделавшись за нас проклятием (*κατάρα*), ибо написано: “проклят (*ἐπικατάρατος*) всякий, повешенный на дереве (*ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου*)”. Ср. Втор 21:23: «Тело его не должно почивать на дереве, но погребти его в тот же день, ибо проклят (*κεκατηραμένος*) пред Богом всякий повешенный на дереве (*κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου*), и не оскверняй земли, которую Господь, Бог твой, дает тебе в удел». Ср. Neugeu 1994, 113–137; Malina, Neugeu 1991, 25–66.

¹⁴ В издании Липсиуса: «которую нельзя отделить от [природы] Бога».

¹⁵ Предвестником подобного отождествления Петра и Иисуса в «Мученичестве» является следующий эпизод. Когда, стремясь избежать гонений, Петр решил покинуть Рим, то при выходе из города встретил самого Иисуса, идущего в обратном направлении – в город. На вопрос Петра, куда Он направляется, Иисус отвечал, что в Риме ему предстоит еще раз быть распятым. Тогда Петр понял, что Христос указывает ему, где его место, и вернулся в Рим, к месту своего грядущего распятия.

у верных поворот (ἐπιστροφή) к Богу и перемена мыслей (μετάνοια).¹⁶ Вот в чем состоит таинство, открытое Петру, которое он теперь сообщает присутствующим.

Скажем несколько слов о лексических параллелях, которые позволили автору МП связать «Тимей» Платона и распятие Петра вниз головой, а также сконструировать соответствующее речение Иисуса. Первая из них находится в «Тимее»: когда Платон пишет об опрокинутом человеке, упершимся головой в землю и воспринимающем всё в перевернутом виде, он называет его «претерпевающим» (τοῦ πάσχοντος), упоминая при этом и тех, кто на него смотрит (τῶν ὀρώντων). В раннехристианском дискурсе лексема πάσχω («претерпевающий / страдающий») однозначно прочитывалась на языке мученичества, ассоциируясь со страданиями на кресте. Автору МП уже было известно, что апостол Петр был распят головой вниз. Таким образом, перенесение образности из «Тимея» в повествование о распинаемом вниз головой апостоле, окруженным уже не «смотрящими», но слушающими его людьми, становится естественным.

Вот так мотив переворачивания входит для автора МП в новозаветный контекст, который, разумеется, имплицитно содержит лексику и императивы «обращения / переворачивания», но теперь они выступают на первый план и понимаются автором в буквальном, «тимеевском» и техническом смысле. Как сказано выше, отправной точкой для него становится вычитываемый в Мф 18:3 λόγιον Христа: «если не перевернетесь..., не войдете...». На его основе автор МП конструирует похожее речение, инкорпорирующее в евангельский контекст «тимеевскую» образность: «Если не сделаете (ἐὰν μὴ ποιήσητε) правое как левое, а левое как правое, нижнее как верхнее, а заднее как переднее, не войдете (οὐ μὴ εἰσέλθητε) в царство Божие».

Понимание того, что мотив переворачивания / поворота / обращения является стержнем и речи Петра в целом, и данного речения Иисуса в частности, позволяет расставить правильные ориентиры в дебатах относительно места этого высказывания Иисуса в ряду прочих аграф.

Как представляется, в МП имеются и другие аллюзии, связывающие его с «Тимеем» Платона. Например, параллелизм обнаруживается в следующем месте:

¹⁶ Крест рассматривался как неподобающее изображение Иисуса Христа. Ср. Севериан Габальский († после 408). О Кресте (CPG 4213): «Вот какую силу имеет изображение смертного царя; так неужели изображение бессмертного Царя (имею в виду крест Христов) не могло одним видом своим расколоть и камень, и небо, и всю вселенную?», см. Ким 2015, 426–431.

Plato. Timaeus 90a7–b1:

Повесив голову, наш корень, туда, где впервые произошло рождение души, божество выпрямило все тело.

ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ρίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πάν τὸ σῶμα.

Martyrium Petri 9 (38)

Первый человек, оказавшийся в положении, которое я, [повешенный], сейчас принял, принесенный головой вниз, явил мертвое рождение...

ὁ γὰρ πρῶτος ἄνθρωπος, ὁ γενόμενος ἐν εἶδει ὃ ἔχω ἐγώ, κατὰ κεφαλῆς ἐνεχθεὶς ἔδειξεν γένεσιν... νεκράν.

«Тимей» (естественным для платонизма образом) говорит о душе, утверждая, что тело является прямостоящим (ὀρθός), поскольку его голова «повешена» (ἀνακρεμαννὺν) сверху – в месте, где душа обрела впервые рождение (πρώτη γένεσις). Символизм подобного положения тела хорошо понимался не только эллинами, но и христианами. Не случайно, в одном из латинских переложений МП, приписываемых Лину, второму епископу Рима, Петр говорит Христу (в греческом оригинале эта фраза отсутствует):

«Только Ты, Господи, ... был достойно распят – с головой, простертой ввысь»
Digne tu solus, domine, in altum porrecto uertice crucifixus es.

Напротив, первый (πρῶτος) человек (Адам, изгнанный из рая на землю) явил мертвое рождение (γένεσιν) и пребывает в положении (ἐν εἶδει) «головой вниз», каковое воспроизводит и «повешенный» (ἀποκρεμάμενον) на кресте Петр.

Еще одна возможная параллель проявляет себя на лексическом и фонетическом уровне (в переводе она не заметна). И в «Тимее», и в МП, когда человек нисходит в земное бытие, он делает это,

Martyrium Petri 9 (38)

τὴν ἀρχὴν τὴν ἑαυτοῦ εἰς γῆν ρίψας
низвергнув свое начало на землю.

Plato. Timaeus 43e5

ἐρείσας τὴν κεφαλὴν μὲν ἐπὶ γῆς
уперев голову в землю.

Сходство тем более очевидно, что на языке Нового Завета «голова» и «начало» являются синонимами.¹⁷ Более того, у ап. Павла сохраняется «пла-

¹⁷ См. Bedale 1954, 211–215; Grudem 1985, 38–59; Mickelsen 1986, 97–110; Kroeger 1998, 268–283; Lee-Barneswell 2013, 599–614. Cf. Cyrillus Alexandrinus, *De recta fide ad Pulcheriam Eudociamque Augustas* (Pusey, 1877, t. 2, 267–268). «Первый человек – от земли, перстный», то есть Адам, «второй – с небес» (1 Кор 15:47), очевидно, что Христос. «И как мы носили образ перстного, так будем носить образ небесного» (1 Кор 15:49), согласно написанному. Итак, первым главой (κεφαλῆ) нашего рода (γένους), то есть началом (ἀρχή), стал тот, кто от земли и перстный. А так как вторым Адамом

тоновское» представление о том, что голова – корень человека, поскольку Павел считает, что тело человека «растет от головы».¹⁸

Послания Павла являются важным контекстом для речи Петра на кресте, например, высказывание апостола о двух Адамах и ношении в себе их образа:

«Написано: “первый человек Адам стал (ἐγένετο) душою живущею”; а последний (ἔσχατος) Адам есть дух животворящий (ζωοποιῶν)... Первый человек – перстный, из земли (ἐκ γῆς χοϊκός); второй человек – с неба. И как мы носили (ἐφορέσαμεν) образ (εἰκόνα) перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор 15:44–52).

Следует отметить, что обращенность элементов текста сразу к двум традициям, эллинской и христианской, не является чем-то уникальным и обнаруживается в других ранних христианских текстах.¹⁹ В целом же, происходящее с Петром является вариацией на слова ап. Павла:

«Ныне радуюсь в страданиях (παθήμασιν) моих за вас..., чтобы исполнить Слово Божие – таинство, сокрытое от веков (αἰώνων) и от родов (γενεῶν), ныне же открытое (ἐφανερώθη) святым Его, которым захотел Бог дать знать... [таинство], которое есть Христос в вас,... для чего я и тружусь и подвигаюсь действием (ἐνέργειαν) Его, действующим во мне могущественно (ἐν δυνάμει)» (Кол 1: 24–29).

«Мученичество Филиппа». В корпусе апокрифических «Деяний апостолов» есть еще один текст, наследующий традицию повешения вниз головой и сохраняющий при этом «тимеевский» смысл аргументации. Этот текст – «Мученичество апостола Филиппа» (далее: МФ),²⁰ в котором распятие апостолов представлено следующим образом:

«125–126. Он приказал повесить Филиппа: проколоть его лодыжки, приготовить железные крюки, пронзить его пятки и повесить на дереве вниз головой (κρεμασθῆναι κατὰ κεφαλῆς... ἐπὶ τινος δένδρου) лицом к святилищу. А Варфоломея растянули (ἐκτείναντες) напротив Филиппа, пригвоздив его руки к стене храмо-

наименован Христос, то Он поставлен главою, то есть началом, тех, которые через Него преобразуются... в нетление... А что *глава означает начало* ... утверждает высказывание, что муж есть глава жены, ведь она была взята от него. Следовательно, един Христос, и Сын, и Господь, который, как Бог по природе, имеет главу – Отца на небесах, а для нас стал главой по причине сродства по плоти», пер. В. Дмитриева.

¹⁸ Ср. Кол 2:19: «главы, от которой все тело, составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим (αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ).

¹⁹ Для эпохи современной МП это, например, «Изречения Секста» – сочинение, балансирующее между неопифагорейской и христианской традициями. Позднее автор «Ареопагитского корпуса» будет конструировать элементы текста так, чтобы они одновременно отсылали и к апостолу Павлу, и к Проклу, см. Петров 2015, 56–75.

²⁰ Его анализ: Matthews 2002, 189–196.

вых ворот. И оба, Филипп и Варфоломей, улыбались, видя (ὁρῶντες) друг друга, как будто их не пытали»²¹...

«129. И Иоанн увидел (εἶδεν) Филиппа, повешенного вниз головой (κατὰ κεφαλῆς κρεμάμενον) за лодыжки и пятки. Увидел он и Варфоломея, растянутого (ἐκτεταμένον) на стене храма и сказал им: “Таинство повешенного (κρεμασθέντος) между (ἐν μέσῳ) небом и землей да будет с вами”»²².

После этого Филипп произносит речь, которая традиционно считалась повторением речи Петра на кресте:

«140. Я пришёл в этот город не для того, чтобы заняться какой-либо торговлей, и не для иного подобного дела, но мне назначено в этом городе выйти из моего тела в положении (σχήματι), в котором вы меня видите. Вы же не печальтесь о том, что я повешен (κρέμαμαι) таким образом. Ибо я несу тип (τύπον) первого человека,²³ принесённого (ἐνεχθέντος)²⁴ на землю головой вниз и снова посредством древа Креста животворённого от смерти преступления [заповеди]. А теперь я исполню то, что мне поручено. Ибо Господь сказал мне: “Если не соделаете у себя верх в низ и левое в правое, не войдете в мое царство”. Поэтому не уподобляйтесь взаимопереставленному типу (τῷ ἀντιπαρηλλαγμένῳ τύπῳ)²⁵, ибо весь мир переставлен (ἐνήλλαχται), и всякая душа, переворачивающаяся (ἀναστρεφόμενη) в теле, оказывается в забвении небесного».²⁶

То, что недостаточно ясно сформулировано в МП, проясняется, если параллельно читать МФ. Однако, в каких отношениях друг к другу находятся два текста, сказать сложно. Как это нередко бывает применительно к корпусу апокрифической литературы, мнения относительно того, какой из текстов служит источником для другого, разнятся. Шнеемелхер считал, что МФ демонстрирует «знание и использование» МП в IV–V вв.²⁷ Мэтьюс, напротив,

²¹ Acta Philippi 125, 13–126, 3 (Bonnet).

²² Acta Philippi 129, 6–11 (Bonnet).

²³ Ср. 1 Кор 15:47–48: «Первый человек – из земли, перстный; второй человек – с неба. И как мы носили образ (ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα) перстного, будем носить и образ небесного».

²⁴ В Библии причастие от ἐνέχω встречается (притом дважды) лишь во втором послании Петра. См. 2 Петр 1:11–18: «Ибо так откроется вам свободный вход в вечное Царство... Скоро должен я оставить храмину мою, как и Господь наш Иисус Христос явил мне (ἐδήλωσεν). ... Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу, когда ... принесся к Нему такой глас (φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ): “Сей есть Сын Мой возлюбленный” ... Этот глас, принесшийся (ἐνεχθείσαν) с небес, мы слышали, будучи с Ним на святой горе».

²⁵ ἀντιπαρηλλαγμένῳ представляет собой гапакс от ἀντιπαραλλάσσω.

²⁶ Acta Philippi 140 (Bonnet).

²⁷ Schneemelcher 2003, 276–77.

полемизирует с установившимся мнением о прямой литературной зависимости МФ от МП,²⁸ полагая, что, хотя в основе сюжета с распятием Филиппа вниз головой лежит литературная традиция, связанная с распятием Петра, из этого не следует, что автор МФ механически копирует текст МП. Мотивы повешения апостола Филиппа головой вниз прописаны внятно и четко. Сложно объяснить сжатость формулировок МФ, если полагать его источником многословное и аморфное повествование МП. В качестве контраргумента на это соображение можно было бы указать на некоторые формулировки из латинского переложения МП, приписываемого рукописной традицией еп. Лину. Они тоже компактны, но зависимость пс.-Лина от МП не подлежит сомнению. Нельзя согласиться и с тем, что вслед за целым рядом исследователей Мэтьюс отождествляет речение Иисуса из «Мученичеств» с внешне похожим речением Иисуса из «Евангелия Фомы». Стержнем последнего является не опрокидывание ценностных координат мира, отпавшего от Бога, но вдохновленное идеями энкратизма снятие деления на мужское и женское²⁹ (позднее оно станет первым в серии пяти космических синтезов у Максима Исповедника³⁰). Таким образом, неверно предположение, что речение Иисуса из «Евангелия Фомы» явилось отправной точкой при конструировании речения из «Мученичеств», а отсутствие оппозиции «мужское / женское» в последнем – это сознательная редакторская правка. Мы полагаем несомненным, что, поскольку источником речения из «Мученичеств» является «Тимей» Платона, то основной идеей логия является призыв к инвертированию пространственных координат, символизирующих здесь устоявшиеся ценностные ориентиры. Речение Иисуса в «Мученичествах» имеет «топологический» смысл, а его различающиеся варианты в МП и МФ восходят к одному источнику – «Тимею» Платона. Детали нарратива преворачивания в «Мученичествах» в целом схожи:

Martyrium Petri

Первый человек, оказавшийся в форме
(ἐν εἴδει), которую я сейчас принял,

Martyrium Philippi

Я несу форму (τύπον) первого человека,
принесенного на землю головой вниз

²⁸ Matthews 2002, 180–188.

²⁹ Ср. Евангелие от Фомы 22: «Иисус сказал им: “Когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннее как внешнее, и внешнее как внутреннее, и верхнее как нижнее, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной, когда вы сделаете глаза вместо глаза, и руку вместо руки, и ногу вместо ноги, образ вместо образа, – тогда вы войдете в [царство]”», пер. с коптского М.К. Трофимовой (с изменениями). Англ. пер. см. Robinson 1988, 129.

³⁰ См. Петров 2007, 117–124.

принесенный головой вниз (κατὰ κεφαλῆς ἐνεχθέντος)...
κεφαλῆς ἐνεχθείς), явил (ἔδειξεν) мертвое
рождение...

Он [человек] установил для себя всю теперешнюю форму мироустройства (διακοσμήσεως εἶδος), в котором явил правое левым, а левое правым и переставил (ἐνῆλλάγη) все приметы их естества, так что безобразное считалось прекрасным, а природные блага – злом.

Господь говорит о них в таинстве: 'Если не сделаете (ἐὰν μὴ ποιήσητε) правое как левое, а левое как правое, нижнее как верхнее, а заднее как переднее, не войдете в царство Божие'.

Подобает... вернуться в древнее отечество – взойти на Господний крест, который есть растянутое [на нем] Слово.

Не уподобляйтесь взаимопереставленной форме (ἀντιπαρηλλαγμένῳ τύπῳ), ибо весь мир переставлен (ἐνήλλαχται), и всякая душа, переворачивающаяся (ἀναστρεφομένη) в теле, оказывается в забвении небесного.

Господь сказал мне: "Если не соделаете (Ἐὰν μὴ ποιήσητε) у себя верх в низ и левое в правое, не войдете в мое царство".

[Человека,] посредством древа Креста возвращенного к жизни от смерти преступления [заповеди].

Примечательно, что фраза «всякая душа, переворачивающаяся (ἀναστρεφομένη) в теле, оказывается в забвении небесного», присутствующая только в МФ, воспроизводит платоновскую традицию.³¹ В МП эти слова отсутствуют. Это еще одно указание на то, что автор МФ сознавал «платоновскую» основу повествования об опрокидывании, а не был копиистом, механически перенесшим сюжет с перевернутым распятием из МП.

Оба текста согласны в том, что положение вниз головой, принятое апостолами на кресте, демонстрирует опрокинутость первого человека Адама,

³¹ Plato, *Timaeus* 44ab: ἄνους ψυχῆ γίγνεται τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῆ θνητόν («когда душа заключается в смертное тело, то сперва делается лишенной ума»); Plotinus, *Enneades* IV, 3, 26, 50–55: «Что же касается памяти (μνήμης), то тело лишь мешаает ей; тело прилагает забвение (λήθη) к памяти, так что отделяясь и очищаясь от тел, память весьма ободряется. Ибо память есть нечто устойчивое, природа же тел подвижна и текуча, и потому она необходимо является причиной забвения, а не памяти. Таким образом может быть понята река Лета» (пер. Т.Г. Сидаша); Macrobius, *In Somnium Scipionis* I, 10, 10: «Они объявляли, что река забвения [Лета] есть не что иное, как ошибка души, забывающей (obliviscentis) о величии прежней жизни, которой она обладала прежде чем быть загнанной (truderetur) в тело, и думающей, что только в теле возможна жизнь» (пер. М.С. Петровой). Cf. Plato, *Phaedo* 91e-92a: «τὴν μάθησιν ἀνάμνησιν εἶναι ... ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλοθι πρότερον ἡμῶν εἶναι τὴν ψυχὴν, πρὶν ἐν τῷ σώματι ἐνδεθῆναι» («знание – это припоминание и ... душа наша непременно должна была где-то существовать, прежде быть запертой в теле»).

исторгнутого «на землю» из рая. Это низвержение равносильно духовной смерти. Своей смертью на кресте Иисус Христос искупил первородный грех человеческой природы, соделав крест деревом жизни.

Нравственный, метафизический и мистический смысл призыва к «переворачиванию перевернутого» в «Мученичествах» и в «Тимее» один и тот же. Однако без знания того, что именно рассуждение «Тимея» явилось источником для «Мученичеств», понять представленную в них метафорику опрокидывания весьма затруднительно, что доказывается наличием их неверных интерпретаций в современной исследовательской литературе. В этом месте «Мученичеств» мы имеем яркий пример вымещения смысла из текста в контекст, не явленный читателю непосредственно и считываемый только «посвященными»³² (а таковыми становятся те, кто начитан в текстах другой, гетеродоксальной традиции). Впрочем, таковых было немало, поскольку до III в. н.э. «Тимей» – эта «Библия платоников» – был единственным прозаическим сочинением классической Греции, прочесть которое полагалось всякому образованному человеку. «Тимей» Платона оказал колоссальное влияние на мировоззрение Филона Александрийского; цитаты из этого диалога и отсылки к нему находятся в сочинениях ранних христианских авторов; под его влиянием формировались учения о творении у христианских гностиков. Таким образом, «Тимей» и Книгу Бытия читали как взаимодополняющие повествования.³³

Поскольку МФ дошло до нас в трех рукописных редакциях, представленный в нем λόγιον Иисуса доступен в трех вариантах (к которым можно прибавить два варианта из МП):

МФ 1. Ἐὰν μὴ ποιήσητε ὑμῶν τὰ κάτω εἰς τὰ ἄνω καὶ τὰ ἀριστερὰ εἰς τὰ δεξιὰ οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν μου.³⁴

МФ 2. Ἐὰν μὴ ποιήσητε τὰ ἀριστερὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἄτιμα λογίζεσθε ἔντιμα οὐ δυνήσεσθε εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.³⁵

МФ 3. Ἐὰν μὴ στρέψητε τὰ κάτω εἰς τὰ ἄνω καὶ τὰ ἄνω εἰς τὰ κάτω καὶ τὰ δεξιὰ εἰς τὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ εἰς τὰ δεξιὰ οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.³⁶

МП 38 (Lipsius): Ἐὰν μὴ ποιήσητε τὰ δεξιὰ ὡς τὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ὡς τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἄνω ὡς τὰ κάτω καὶ τὰ ὀπίσω ὡς τὰ ἔμπροσθεν οὐ μὴ ἐπιγῶτε τὴν βασιλείαν.

³² О схожей практике вымещения смысла из текста в контекст, задействованной в другом псевдоэпиграфе – «Арепагитиках», см. Petroff 2017, 253–275; Петров 2015, 56–75.

³³ Runia 1986, 57; Runia 2011, 347–361; Dillon 1977, 387; Holsinger-Friesen 2009, 86.

³⁴ Acta Philippi 74, 8 – 75, 1 (Bonnet).

³⁵ Acta Philippi 74, 20 – 75, 10 (Bonnet).

³⁶ Acta Philippi 74, 27 – 75, 20 (Bonnet).

МП 38 (Zwirlein): ἐὰν μὴ ποιήσητε τὰ δεξιὰ ὡς τὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ὡς τὰ δεξιὰ καὶ τὰ κάτω ὡς τὰ ἄνω καὶ τὰ ὀπίσω ὡς τὰ ἔμπροσθεν, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Сравнение этих версий позволяет увидеть, что все три варианта МФ говорят о «вхождении» (εἰσέλθητε) в царство (и это ближе к евангельскому прототипу), тогда как в МП по изданию Липсиуса речь идет об «узнании» (ἐπιγνώτε). Один из вариантов МФ ориентируется на «Евангелие от Матфея», ставя в аподосисе «если не перевернете» (στρέψητε) вместо «если не сделаете» (ποιήσητε), читаемом в прочих версиях. Интересен вариант МФ, в котором предлагается не только поменять пространственные ориентиры, но считать «не чтимое чтимым» (τὰ ἄτιμα / ἔντιμα), подтверждающий предположение о том, что автор МП прекрасно сознает, о чем пишет.

В целом, не вызывает сомнения первичность нарратива и автономность «герметической» образности МП в сравнении с МФ. Его лексика, языковые обороты, риторическая логика и образность помещают МП в эпоху ранней христианской, гностической и герметической литературы. Отличительной чертой произведения является отчетливый эзотеризм, оно обладает инициационным, мистагогическим характером, имеет свою метафизику и драматургию. Напротив, МФ, если рассматривать его стилистически, принадлежит к жанру популярных житийных легенд, насыщенных лубочными чудесами и сказочными подробностями. Фрагмент, инициированный «Тимеем» Платона, выглядит в нём изолированной вставкой, не имеющей драматургической автономности.

Позднейшая судьба МП и МФ. «Мученичество Петра» дошло до нас во множестве хронологически более поздних редакций и переложений. Рассмотренный нами текст МП, представленный в трех греческих рукописях, является самым древним. Более поздние версии стремятся затушевать исходный метафизический смысл сцены распятия апостола Петра вниз головой, вдохновленной дискурсом платоновского «Тимея». Они делают это за счет различных риторических средств: посредством перефразировки, введением дополнительных пояснений или, напротив, посредством сознательных пропусков текста.

Пример такого подхода демонстрируют два ранних латинских переложения МП – «Мученичество блаженного апостола Петра, записанное епископом Лином» (далее: Ps.-Linus)³⁷ и «Деяния из Верчелли» («Actus Verceil-

³⁷ Эти «Деяния» приписаны Лину, преемнику Петра на кафедре епископа Рима, и датируются предположительно концом IV или V веком.

lenses» или «Actus Petri cum Simone»³⁸. В обоих этих латинских переложениях «Мученичество» сохранилось в составе более пространного повествования, собранного из двух сюжетных частей: первая повествует о борьбе апостола Петра в Риме с Симоном Волхвом, а вторая – это парафраз собственно «Мученичества Петра» (излагаются события его распятия и речь на кресте). Эти две латинские версии, являясь не переводами, но переложениями и адаптациями, тем не менее, важны для нас, так как греческий текст, лежащий в их основе, не сохранился. Фрагментарные свидетельства относительно греческого текста «Деяний Петра» за рамками «Мученичества Петра» предоставляют только датированное концом IV в. житие Аверкия Иерапольского († 167)³⁹, фрагмент Оксиринхского папируса⁴⁰ и еще несколько небольших текстов. Таким образом, «Деяния Петра» в их полноте существуют только в двух латинских версиях.

Корпус различных «Деяний Петра» издан в 1891 Рихардом Липсиусом (в сотрудничестве с Максимилианом Боннетом). Том открывает латинское переложение «Мученичества Петра», атрибутируемое епископу Лину (S. 1-22, далее: Ps.-Linus).

За ним следует пространный латинский текст, разбитый Липсиусом на 41 главу и озаглавленный «Actus Petri cum Simone» («Деяния Петра и Симона», S. 45-103). Это латинское переложение – единственный существующий текст не только МП, но пространных «Деяний Петра» (греческий прототип не сохранился). В современной литературе за ним закрепилось иное название – «Деяния из Верчелли» («Actus Vercellenses»).

Кроме того, в разворот с главами 30-41 «Деяний из Верчелли» (S. 78-102) Липсиус напечатал греческий текст «Мученичества Петра», изданный на основе двух рукописей (из Патмоса и Афона).

Скажем несколько слов об упомянутых выше латинских переложениях МП. В части, совпадающей с греческим текстом, МП «Деяния из Верчелли» содержат ряд ошибок, перефразировок, лакун, но, всё-таки, дают общее представление о тексте-прототипе. Напротив, пс.-Лин обращается с оригиналом более свободно: он вторгается в греческий текст «Мученичества», инкорпорируя в него отступления, добавляет библейские цитаты и сопро-

³⁸ «Деяния и Верчелли» датируются II–V вв. и дошли до нас в единственной рукописи VII века (Vercelli, Biblioteca Capitolare 158).

³⁹ См. Nissen 1912. Главы 12–16, 24–30 «Жития Аверкия» близко следуют утраченному греческому прототипу «Деяний Петра» (Baldwin 2005, 197–241). Английский пер. «Жития» см. McKechnie 2019, 263–287. Подробный пересказ содержания «Жития» см. Thonemann 2012, 261–263.

⁴⁰ P. Оху. 849, in Grenfell, Hunt 1908, 6–12.

вождает повествование пояснениями, целью которых является затушевать экстравагантную метафазуку и антропологию исходного МП. Например, в то место переложения пс.-Лина, которое соответствует гл. 37 текста «Деяний из Верчелли», включены два пространных отступления. Сразу после начальной фразы «О имя креста, сокровенное таинство!» апостол Петр отвлекается на энкомий кресту (более 100 слов). Затем следует просьба Петра к палачам распять его вниз головой, сопровождаемая следующим пояснением:

«Распиная меня, расположите меня головой вниз и ногами кверху (*caput deorsum ponatis et pedes sursum*). Ибо не подобает мне, последнему рабу, быть распятым так, как посчитал достойным пострадать (*pati*) ради спасения всего мира Господин вселенной, которого нужно прославить моим страданием. Так [нужно] еще потому, чтобы я мог постоянно сосредоточенным взором (*intento uultu*) созерцать таинство креста, и чтобы окружающие лучше слышали то, что я скажу с него».⁴¹

Мы видим, как утрачивается исходный философский и богословский смысл текста. Причиной распятия апостола Петра вниз головой объявлены его самоуничижение и удобство общения с собравшимися. Далее у пс.-Лина Петр с креста начинает утешать собравшихся, скорбящих о нем; он просит Бога открыть им глаза на истинное положение вещей, и они узревают, что над крестом парят ангелы с венцом из роз и лилий, а сам Петр (не тот, что остается распятым, но тот, что узревается на вершине креста) получает от Христа говорящую книгу⁴², из которой читает собравшимся, так что все вокруг начинают радоваться, и плачущие превращаются в ликующих. А Петр тем временем обращается к Христу:

«Только Ты, Господи, искупивший весь мир от греха, был достойно распят – с головой, простертой ввысь. Я решил подражать тебе даже в страдании. Но я не присвоил себе прямого (*rectus*) распятия, поскольку мы, рожденные от Адама, всего лишь люди (*puri homines*) и грешники. Ты же Бог от Бога, и Свет истин-

⁴¹ Ps.-Linus, 12.

⁴² Ср. *Evangelium Veritatis* 19-20: «Явилась в их сердце живая Книга живых, та, которая записана в Мысли и Уме Отца. ... Иисус, претерпел, принимая страдания, пока не взял эту Книгу, поскольку Он знает, что смерть Его – жизнь для многих. ... Он явился, Иисус, Он облекся этой Книгой, Он был распят на древе, Он вывесил повеление Отца на кресте. О, столь великое учение! Он сошел в смерть, будучи облечен жизнью вечной. Совлекшись тленных лохмотьев, Он облекся нетленностью», пер. Дм. Алексеева.

ный от Света истинного⁴³ прежде всех веков. При скончании веков (Евр 9:26) Ты соблаговолил ради человека стать человеком, но без пятен [греха], Ты пребываешь во славе как Искупитель человека. Ты всегда прям (rectus), всегда превосходен (excelsus), всегда возвышен (altus). А мы по плоти суть дети первого человека, который зарыл (demersit) свое начало в землю. Его падение обозначается (significatur) видом человеческого рождения (specie generationis humanae), ибо мы рождаемся так, что изливаемся (effundi) на землю головой вниз (proni), и то, что справа, является левым, а то, что слева, становится правым, поскольку положение (conditio) устроителей сей жизни (in auctoribus huius uitae) сделалось измененным (mutata). Ибо сей мир, в котором ты, Боже, нашел нас, как ниневийцев (Ион 11-2; 3:1-3), и своей святой проповедью освободил тех, кому суждено было погибнуть, считает правым левое».⁴⁴

Как мы видим, исходный нарратив перебивается вставками из Символа веры, а перевернутость человека и мира прочнее привязывается к способу деторождения (в греческом МП это было лишь аллюзией). Все эти средства служат целям сглаживания неортодоксальности и экстравагантности исходного текста. В ключевом месте «Мученичества», когда Петр рассуждает о причинах перевернутости мира, пс.-Лин кардинальным образом трансформирует текст:

«Вы же, братья, которым надлежит слушать, наострите уши сердца (aures cordis) и познайте то, что мне теперь нужно вам возвестить, а именно таинство всей природы и начало всеобщего тварного устройства (factae constitutionis initium). Ибо первый человек, род которого я имею в [своем] виде (genus in specie ego habeo), посланный головой вниз (misso deorsum capite), явил некогда погубленное рождение (olim perditam generationem), поскольку рождение его было мертвым и не имело жизненного движения. Но Тот, кто есть Начало (principium), движимый своим состраданием пришел в мир через телесное бытие (corporalem substantiam) к тому, кого Он справедливым суждением (iusta sententia) бросил на землю (in terram proiecerat). Через образ (speciem) своего досточтимого призвания (uocationis), то есть креста, Повешенный на кресте восстановил и установил для нас то, что прежде было изменено (immutata) из-за начальной ошибки (iniquo errore) людей, а именно [восстановил] временное в качестве левого, и вечное, которое считалось за левое [, поставил правым]. Поскольку Он прославил правое, то переменял все приметы (omnia signa) сообразно их надлежащей природе, так как Он считает благом (bona) то, что благом не считалось, и воистину благоприятным то, что считалось пагубным. Поэтому Господь говорит в таинстве: “Если не сдела-

⁴³ Это эхо Никео-Цареградского символа, говорит о том, что пс.-Лин пишет после 381 г.

⁴⁴ Ps.-Linus, XIII (p. 15, 15 – 16, 15).

ете правое, как левое, и левое, как правое, и верхнее, как нижнее, и переднее, как заднее, не познаете царства Божия».⁴⁵

В МП говорилось о том, что падший Адам перевернул под себя все космическое устройство. Восстановление ориентиров (*signa*) мира в их прежнем статусе, осуществленное спасительной жертвой Христа, только подразумевалось. Напротив, пс.-Лин лишает человека активной роли. Он говорит, что тот явил «некогда погубленное рождение», а чуть выше упоминает (опять-таки, посредством пассивной синтаксической конструкции), что положение (*conditio*) «устроителей сей жизни» (*auctoribus huius uitae*) сделалось измененным (*mutata*). Отчего и как остаётся неясным. Напротив, функции «переворачивателя» передаются у пс.-Лина от человека к Христу, который «пришел в мир через телесное бытие» и посредством образа своего креста «восстановил и установил» (*restituit et constituit*) в исходном положении то, что «было изменено (*immutata*) из-за начальной ошибки людей». Подобное переформатирование текста имеет своей целью сознательное приведение к ортодоксии, хотя достигается это ценой уничтожения логики исходного нарратива. Разумеется, такой пра-текст, как «Тимей» Платона, в редакции пс.-Лина распознать практически невозможно.

Подведем итог. В греческой традиции МП было практически выведено из обращения: до нас дошло всего три рукописи (в сравнении с 22 манускриптами для пс.-Лина, этой вольной латинской переработки). Однако «топологический символизм» и «герменевтика телесности», столь важные для МП, были и остались важным элементом нормативного христианского мирозерцания. Достаточно сказать, что они просвечивают практически в каждом моменте литургического священнодействия.⁴⁶ В качестве примера благожелательного отношения к «неписанным таинствам» Предания в сочетании с вниманием к символике положений тела во время богослужения можно указать на рассуждение Василия Великого в трактате «О Святом Духе» (гл. 27), из которого мы приведем несколько цитат. Василий начинает с вопроса о соотношении таинств и открытой проповеди, подтверждая легитимность «догматов и проповедей» которые относятся к неписанным таинствам Церкви (*τὰ ἄγραφα τῆς Ἐκκλησίας μυστήρια*), дошедшим от апостольского предания и принятым «в тайне» (*ἐν μυστηρίῳ*)» (27, 66, 1–4).⁴⁷ Василий утверждает, что «если бы мы вздумали отвергать неписанные обычаи (*τὰ ἄγραφα τῶν ἐθνῶν*), то... исказили бы самое главное в Евангелии, лучше же сказать, обратили бы

⁴⁵ Ps.-Linus, XIV (p. 16, 16 – 17, 17).

⁴⁶ См. Петров 2012..

⁴⁷ Заметим, что апокрифическое МП идеально подходит под это описание.

проповедь в пустое имя». В качестве примеров практик, принятых, но не зафиксированных на письме, Василий приводит обычаи знаменовать себя крестным знаменем (τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ κατασημαίνεσθαι) и молиться, повернувшись на восток, которые были усвоены из «неписаного учения» (ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας). Схожим образом, воду крещения благословляют не по изложенным в Писании правилам (они там отсутствуют), но «по соблюдаемому в молчании и таинственному преданию» (ἀπὸ τῆς σιωπῶμενης καὶ μυστικῆς παραδόσεως, 23-24). Более того, есть вещи, которые и не следует записывать, ибо то уже не таинство, добавляет Василий, что необдуманно вынесено на слух (ἀκοήν) народа» (52-53). В этом и состоит отличие догмата (δόγμα) от проповеди (κήρυγμα): «догмат умалчивается (σιωπάται), а проповедь обнаружится (δημοσιεύεται)».

Здесь Василий переходит к примерам пространственного символизма, которые обнаруживают ряд параллелей с тем, что мы встречаем в МП. Так, говорит Василий, когда во время молитв мы смотрим на восток, то «ищем древнего отечества (ἀρχαίαν πατρίδα) – рая (παράδεισον), который насадил Бог в Эдеме на востоке» (60-63)⁴⁸. Далее следует яркий пример символической интерпретации «верха» и «низа» в связи с положением тела во время богослужения:

«В первый день седмицы мы совершаем молитвы, стоя прямо (ὀρθοί)... не только, как совоскресшие со Христом и обязанные искать вышних (τὰ ἄνω), в воскресный день стоянием (στάσεως) во время молитвы мы напоминаем себе о дарованной нам благодати и делаем сие потому, что этот день, по-видимому, есть как бы образ (εἰκὼν) ожидаемого нами века».⁴⁹

Чуть ниже Василий рассуждает о символизме праздника св. Троицы, который отмечается на 50-й день после Пасхи (и тоже в воскресенье). Оба праздника, разделённые промежутком в 49 дней, начинают неделю христианского календаря. Таким образом, взаимопроникают время историческое (поступательное) и циклическое (вечное):

«Вся Пятидесятница есть напоминание о воскресении, ожидаемом в вечности (ἐν τῷ αἰῶνι). Ибо единый и первый (μία καὶ πρώτη) оный день, семикратно умноженный на число семь, завершает (ἀποτελεῖ) семь седмиц священной Пятидесятницы, потому что, начинаясь первым [днем седмицы], им же и оканчивается по пятидесятикратном кругообороте (ἐξελιττομένη) подобных промежуточных

⁴⁸ Редкое словосочетание «древнее отечество» используется и в МП.

⁴⁹ Basilus Caesariensis, *De spiritu sancto* 27, 66, 63-69, пер. Духовной академии. «Стояние» (στάσις), то есть прекращение всяческого движения, связывалось с упокоением в Боге.

между ними дней. Этим уподоблением Пятидесятница подражает вечности (αἰῶνα μιμεῖται), как бы в кругообразном движении (ἐν κυκλικῇ κινήσει) с тех же знаков (σημείων) начинаясь и теми же знаками оканчиваясь. В сию то Пятидесятницу церковные уставы научили нас предпочитать прямое положение тела (τὸ ὀρθίον σχῆμα) в молитве, сим ясным напоминанием как бы пресекая (μετοικίζοντες) наш ум из настоящего в будущее. Но и каждым коленопреклонением и вставанием с колен мы на самом деле показываем, что через грех ниспекли на землю (εἰς γῆν κατερρύημεν) и человеколюбием нас Творящего призваны на небо».⁵⁹

Для того, чтобы преодолеть опрокинутость, Платон в «Тимее» рекомендует созерцать небесные кругообращения. Уподобляя им кругообращения наших мыслей, мы можем достигнуть блаженной жизни. Сходным образом Василий настаивает на том, что циклические обороты календарных праздников напоминают нам о незакатном дне воскресения. В его рассуждении мы встречаем детали, присутствующие в речи Петра на кресте: «знаки» естества; «прямостояние», указывающее на Творца и вечность; «склоненность» тела как символ изгнания человека на землю после грехопадения. Но здесь, в противоположность тому, что мы встречаем в апокрифе, эти символы очищены от явных ассоциаций с античной философией и естествознанием, а потому воспринимаются как ортодоксальные.

Рассуждение Василия Великого демонстрирует лишь типологическое сходство по отношению к МП, но история прямого воздействия мифологемы опрокинутого человека из «Тимея» Платона на последующую традицию не ограничивается случаем МП и МФ. Примечательно, что в отношении перевернутого человека и тех, кто на него смотрит, Платон в «Тимее» говорит о переворачивании лишь двух пространственных ориентиров – правой и левой стороны. Нет речи о перестановке четырех других координат – верха / низа, переднего / заднего. Такая ситуация соответствует зеркалению: смотрящий в зеркало видит, что у его отраженного тела правая и левая стороны поменялись местами, однако верх (голова) и передняя часть тела (лицо) остались теми же. Ассоциация инверсии левого и правого с зеркалением присутствует в самом «Тимее»: рассуждая о том, как возникает отражение в зеркале, Платон замечает, что в плоских зеркалах левое меняется на правое, а на внутренней поверхности цилиндра, ось которого направлена по горизонтали, у отражения меняются верх и низ (46a2–c6). Напротив, речение Иисуса из «Мученичеств» призывает к инвертированию всех шести координат. Это недостижимо простым переворачиванием в мире трех измерений: человек и мир должны вывернуться наизнанку, то есть

⁵⁹ Basilus Caesariensis, *De spiritu sancto* 27, 66, 81–95.

перевернуться в более высоком, четвертом, измерении. Примечательно, что оба способа инверсии – посредством переворачивания в зеркале и посредством задействия представлений о четвертом измерении – впоследствии будут обсуждаться в русской философско-богословской традиции: Вяч. Иванов займётся темой зеркаления в античной мифе, а Д.С. Мережковский попытается перетолковать рассмотренные нами апокрифические мученичества (но эта тема выходит за рамки настоящего исследования и требует специальной работы).

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПРОПОВЕДЬ ПЕТРА НА КРЕСТЕ

(Acta Petri 37–39 Lipsius; 8–10 Zwierlein)

До недавнего времени существовало единственное издание греческого текста «Мученичества Петра»: Acta Apostolorum Apocrypha. Post Constantinum Tischendorf denuo ediderunt R.A. Lipsius et M. Bonnet. Pars I. Leipzig, 1891. На с. 45–103 опубликована латинская переработка «Деяний Петра» – так называемые *Actus Vercellenses* («Деяния из Верчелли»), а в разворот с ними (S. 78–102) Липсиус напечатал греческий текст «Мученичества Петра». Издание Липсиуса воспроизведено у Леона Вуо: Les actes de Pierre. Ed. par Léon Vouaux. Paris: Letouzey & Ané, 1922, p. 398–466 (его оцифровка представлена в The Online Thesaurus Linguae Graecae).

Однако в распоряжении Липсиуса было всего две греческие рукописи: Patmiacus 48 (IX в.) из библиотеки монастыря Иоанна Богослова на о. Патмос – текст МП соответствует гл. 33–41 у Липсиуса); и Athous Vatoped. 79 (X–XI вв.) из Ватопедского монастыря на Афоне – текст МП соответствует гл. 30–41 у Липсиуса). Чтения этих рукописей в ряде случаев были неудовлетворительны, так что Липсиусу пришлось предложить целый ряд важных эмендаций на основании чтений, принятых в коптском и старославянском переводах.

В 1962 г. в Охриде (Македония) была обнаружена еще одна греческая рукопись: Ochridensis bibl. mun. 44 (XI в.) – текст МП в ней соответствует гл. 33–41 у Липсиуса. Ее чтения разрешают многие трудности афонской и патмосской рукописей. Охридская рукопись была положена в основу нового издания, предпринятого Отто Цвирляйном: Zwierlein, Otto. Petrus in Rom: Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2009, p. 401–424.

Хотя охридская рукопись даёт лучшие варианты чтений, он не может совершенно заменить афонскую и патмосскую. Ряд мест в них выглядят более аутентичными, имеют параллели в текстах из классической философской традиции, более того – они наследуются латинским переложением пс.-Лина. В связи с этим наш перевод выполнен по изданию Цвирляйна, но в примечаниях также печатаются чтения Липсиуса.

Для сверки использовались переводы на английский язык: "Martyrdom of the Holy Apostle Peter," *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M.R. James*. Ed. and revised by J. K. Elliott. Oxford: Clarendon Press, 1993, 421–426 (на основе издания Липсиуса). "Martyrdom of the holy Apostle Peter," Eastman, David L. *The ancient martyrdom accounts of Peter and Paul*. Atlanta: SBL Press, 2015, 7–25 (на основе издания Цвирляйна).

МУЧЕНИЧЕСТВО СВЯТОГО АПОСТОЛА ПЕТРА

«8 (37). Подойдя к кресту и встав подле него, Петр начал говорить: "О, имя Креста,⁵¹ всецело сокровенное таинство (μυστήριον ἀπόκρυφον),⁵² о невыразимая благодать, сказываемая во имя Креста, о природа человека, которую нельзя отделить от Креста,⁵³ о неизреченная и неотделимая любовь (φιλία), которую нельзя выразить нечистыми губами: я заставляю себя⁵⁴ сейчас, находясь пред концом моего здешнего

⁵¹ То есть, «О, Крест». См. Мал 1:11; Мк 9:37; Лк 9:48. Ср. Деян 8:12: «Поверили Филиппу, благовествующему о царстве Божиим и о имени Иисуса Христа»; Фил 2:6-10: «Бог... дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено». Ср. 2 Мак 8:4: «Они взывали к Господу, ... чтобы вспомнил о беззаконном погублении невинных младенцев и о бывших хулениях имени Его (εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ)»; Мал 1:11 (BGT): «Имя мое прославлено между народами от востока солнца до запада, и на всяком месте имени моему приносят фимиам и чистую жертву; ибо велико имя мое между народами, говорит Господь Вседержитель»; а также Мф 28:19; 1 Кор 6:11; Деян 8:16; 10:48. Cf. Hartman 1997, 37sq.; Davis 1996, 109, 115–116.

⁵² Cf. *Acta Thomae* 47, 5 – 48, 8 (Bonnet): «О, Иисус, сокровенное таинство, нам открытое... Животворящий мертвых,... всеобщий Спаситель, Десница света, *переворачивающая* (καταστρέφουσα) дурное в своей собственной природе (ἐν τῇ ἰδίᾳ φύσει); Тот, кто собирает всю свою природу в единое место; Многоликий (πολύμορφος)...» О полиморфии («многоликости») Христа в «Деяниях Иоанна» и «Деяниях Петра» см. Junod 1982, 38–46; Schneemelcher 2003, 274; Дорфман-Лазарев 2014, 178–180. А также Irenaeus, *Adversus haereses* 1, 6, 3, 13–18 (= Eriphanius, *Panarion* 2, 41, 2-7): «Рапсоды говорят, что Первоотец всего, Первоначало и Первоначальное, называется Человеком, и в этом состоит великое и сокровенное таинство (τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον)».

⁵³ Zwielerlein: ἀπὸ σταυροῦ; Lipsius: θεοῦ («от [природы] Бога»).

⁵⁴ Zwielerlein: βιάζομαι ἑμαυτὸν («я принуждаю себя»); Lipsius: βιάζομαι σε («силой беру Тебя»). Чтение, предлагаемое у Цвирляйна, затушевывает яркую метафору, отсылающую к евангельским словам Иисуса Христа: «От дней же Иоанна Крестителя доныне Царство Небесное силой берется (βιάζεται), и насильники берут его как добычу (βιάσται ἀρπάζουσιν αὐτήν)» (Мф 11:12). Относительно излишне благочестивого и неверного толкования Мф 11:12 у Флоренского см. Петров 2004, 329, прим. 8.

зачочения,⁵⁵ явить тебя, о человек, таким, каков ты есть (ὅστις εἶ).⁵⁶ Я не умолчу о таинстве Креста, давно запертм и сокрытом в моей душе.

Для вас, уповающие на Христа,⁵⁷ да не будет имя Креста здешним зримым (τοῦτο τὸ φαίνόμενον), ибо оно есть нечто иное, противоположное здешнему, видимому для вас.⁵⁸ А сейчас особенно, когда вы, способные к тому, можете слышать от меня при последнем часе и конце оставшейся мне жизни, – слушайте!⁵⁹ Отделите ваши души от всего явленного, воспринимаемого чувствами, не являющегося истинным.⁶⁰ Пресекуте ваше плотское зрение, пресекуте ваш здешний слух, ваши наружные (ἐν φανερώ) дела,⁶¹ и узнайте о том, что некогда произошло благодаря Христу (τὰ πάντα ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ γεγονότα) и о всецелом таинстве спасения, о котором всегда говорят, но не до конца слушают.⁶² А для тебя, Петр, настал час передать тело тем, кто возьмет его. Вы же, кому надлежит (ὡς ἐστὶν τὸ ἴδιον), забирайте его. Прошу вас, палачи, распните меня вот как: вниз головой (ἐπὶ τὴν κεφαλὴν) и не иначе. А почему так, я поведаю тем, кто слушает”.

9 (38). Когда же они повесили его способом, о котором он просил, Петр опять начал говорить: “О люди, кому надлежит слушать, внимлите тому, что я, повешенный (ἀποκρεμάμενος),⁶³ вам сейчас возвещаю. Познайте таинство всей [человече-

⁵⁵ Zwierlein: τῆς ἐνθάδε συσχέσεως; Lipsius: τῆς ἐνθάδε λύσεως («разрешения от здешнего»).

⁵⁶ Zwierlein: ὅστις εἶ, ἄνθρωπε, δηλώσαί, σε; Lipsius: ὅστις εἶ δηλώσω σε («Я покажу тебе, [крест], каков ты). Своим распятием головой вниз Петр собирается явить «опрокинутое» состояние человека после грехопадения. Представляется ошибочным перевод в Eastman 2015: «I am compelled now to begin revealing it and making it known to you, oh person, whoever you are».

⁵⁷ Ср. 1 Кор 15:19: «уповаем на Христа».

⁵⁸ Zwierlein: ἕτερον γὰρ τί ἐστὶν παρὰ τοῦτο τὸ φαίνόμενον ὑμῖν; Lipsius: ἕτερον γὰρ τί ἐστὶν παρὰ τὸ φαίνόμενον τοῦτο κατὰ τὸ τοῦ Χριστοῦ πάθος («ибо [и мое] страдание, сообразное Христовому, есть нечто иное, противоположное здешнему зримому»).

⁵⁹ ἐν ἐσχάτῃ ὥρᾳ... ἀκούσατε. Cf. 1 Ин 2:18: Παιδιά, ἐσχάτῃ ὥρᾳ ἐστὶν («Дети! настал последний час»).

⁶⁰ Zwierlein: παντὸς φαινομένου αἰσθητοῦ χωρίσατε ὑμῶν τὰς ψυχὰς μὴ ὄντος ἀληθοῦς; Lipsius: παντὸς αἰσθητηρίου χωρίσατε τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς, παντὸς φαινομένου, μὴ ὄντος ἀληθοῦς («Отделите души свои от всякого органа чувств (αἰσθητηρίου), от всего зримого, но не истинного»).

⁶¹ Ср. Мк 4:22: «ничего не бывает сокровенного (ἀπόκρυφον), что не вышло бы наружу (εἰς φανερόν)».

⁶² Zwierlein: τὸ πάντοτε λεγόμενον καὶ μὴδ' ὅλως ἀκουόμενον; Lipsius: καὶ ταῦτα ὑμῖν εἰρήσθω τοῖς ἀκούουσιν ὡς μὴ εἰρημένα («И пусть вам, слушающим, сие будет сказано так, как если бы ничего сказано не было»).

⁶³ Ср. Гал 3:13: «Христос искупил нас от проклятия (κατάρας) Закона, сделавшись за нас проклятием (κατάρα), ибо написано: “проклят (ἐπικατάρατος) всякий, повешенный на дереве (ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλῳ)”. Ср. Втор 21:23: «Тело его не должно по-

ской] природы и то, каким было начало всего. Ибо первый человек, оказавшийся в положении, которое я сейчас принял,⁶⁴ принесенный (ἐνεχθείς) головой вниз,⁶⁵ явил мертвое рождение (γένεσιν), которого прежде не было, ибо сама [его] природа мертва и движение имеет мертвое.⁶⁶ Сойдя вниз⁶⁷ и низвергнув свое начало на землю,⁶⁸ оный [человек] установил для себя весь теперешний вид (εἶδος) мироустройства, в котором явил правое левым,⁶⁹ а левое правым и переставил (ἐνηλλάγη) все приметы (σημεῖα) их естества, так что безобразное считалось прекрасным, а природные блага – злом. Господь говорит о них в таинстве: 'Если не сделаете правое как левое, а левое как правое, нижнее как верхнее, а заднее как переднее, не войдете в царство Божие'.⁷⁰ Ранее внедрив в вас такое понимание (ἔννοιαν) <...> [Так что, перевернутое] положение (σχῆμα), в котором вы видите меня *повешенным* – это

чивать на дереве, но погребите его в тот же день, ибо проклят (κεκατηραμένος) пред Богом всякий *повешенный* на дереве (κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου), и не оскверняет земли, которую Господь, Бог твой, дает тебе в удел».

⁶⁴ Zwielerlein: ὁ γενόμενος ἐν εἶδει ὃ ἔχω ἐγώ; Lipsius: οὗ γένος ἐν εἶδει ἔχω ἐγώ («род которого я имею в своем виде»).

⁶⁵ Возможно, здесь также подразумевается «телесное» деторождение, которого не было в раю. Особенностью родов в древности было то, что роженицы либо становились на колени, либо садились на корточки. Младенец, таким образом, появлялся «головой вниз».

⁶⁶ Zwielerlein: νεκρὰ γὰρ αὐτὴ ἡ φύσις, νεκρὰν τε καὶ κίνησιν ἔχει; Lipsius: νεκρὰ γὰρ ἦν αὐτὴ μὴ κίνησιν ἔχουσα («ведь оно было мертвым (νεκρὰ) и не имело движения»). Ср. 1 Кор 15:22 «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут»; Ps.-Macarius, *Homiliae* 7 (collectio HA) 52, 3, 1-3 (Marriott): νεκρὰ γὰρ ἦν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις τὸ πρὶν ἀπὸ θεοῦ, ἄκαρπος («Ибо раньше человеческое естество, [отказавшись] от Бога, было мертвым и бесплодным», пер. А.Г. Дунаева; а также: Maximus Confessor, *Liber asceticus* 1, 8–10: ὁ ἀνθρωπος ἀπ' ἀρχῆς γεγονὼς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ καὶ ἐν τῷ παραδείσῳ τεθείς, τὴν ἐντολὴν παραβάς, τῇ φθορᾷ καὶ θανάτῳ ὑπέπεσεν («Человек, изначально будучи сотворен Богом и помещен в раю, преступил заповедь, подпав смерти и тлению»), пер. А.И. Сидорова.

⁶⁷ Zwielerlein: κατελθὼν; Lipsius: κατασυρεῖς («Будучи низведён вниз»). Слово κατασυρεῖς отсутствует в греческих рукописях; Липсиус сделал обратный перевод, отпавляясь от чтений в коптском и старославянском.

⁶⁸ Zwielerlein: τὴν ἀρχὴν τὴν ἑαυτοῦ εἰς γῆν ῥίψας. Cf. Plato, *Timaeus* 43e5: ἐρείσας τὴν κεφαλὴν μὲν ἐπὶ γῆς («уперев голову в землю»).

⁶⁹ Zwielerlein: πρὸς ἑαυτὸν τὸ πᾶν τοῦτο τῆς διακοσμῆσεως συνεστήσατο εἶδος. Lipsius: τὸ πᾶν τοῦτο τῆς διακοσμῆσεως συνεστήσατο, εἶδος ἀποκρεμασθεῖς <τῆς> κλήσεως («он установил всецелость здешнего устройства, повешенный [это] вид [отвергнутого] призвания [к царству]»).

⁷⁰ Эта фраза (Ἐὰν μὴ ποιήσητε... οὐ μὴ εἰσέλθητε...) отсылает к евангельскому: ἐὰν μὴ στραφῆτε... οὐ μὴ εἰσέλθητε... (Мф 18:3: «если не обратитесь..., не войдете...»).

изображение (διατύπωσις) оно́го [первого] человека, спустившегося и пришедшего в бытие.⁷¹

Вам же, мои возлюбленные, – и тем, кто слушает сейчас, и тем, кто будет слушать, – подобает, оставив первоначальное заблуждение, вернуться (ἐπαναδραμεῖν) в древнее отечество (ἀρχαίαν πατρίδα)⁷² – взойти на Господний крест, который есть растянутое (τεταμένος) [на кресте] Слово,⁷³ одно и единственное, о котором Дух говорит: «Что есть Христос, как не Слово, эхо (ἦχος) Бога?» Пусть Слово будет этим вот вертикальным брусом (τὸ εὐθύξυλον),⁷⁴ на котором я распинаюсь, а эхо – поперечной (τὸ πλάγιον), человеческой природой. Гвоздем (ὁ ἦλος)⁷⁵ же, посередине крепящим [поперечину]⁷⁶ к вертикальному брусу (τῷ ὀρθῷ ξύλῳ), да будет поворот (ἐπιστροφή) [к Богу]⁷⁷ и перемена мыслей (μετάνοια) человека.⁷⁸

10 (39). Поскольку ты, Слово жизни (Быт 2:9), теперь именуемое мной деревом, дал знать и открыл мне это, я благодарю (εὐχαριστῶ) тебя не этими устами, которы-

⁷¹ Zwierlein: τοῦ καταβεβηκότος καὶ εἰς γένεσιν ἐλθόντος ἀνθρώπου; Lipsius: τοῦ πρώτως εἰς γένεσιν χωρήσαντος ἀνθρώπου («человека, первоначально ушедшего в бытие»).

⁷² Ср. Basilius Caesariensis, *De spiritu sancto* 27, 60-63: «Во время молитв все мы смотрим на восток, но не многие знаем, что при сем ищем *древнего отечества* (ἀρχαίαν πατρίδα), рая, который насадил Бог в Эдеме на востоке» (Быт 2:8); Ps.-Macarius, *Sermones* 64 (collectio B): «Царь... спрашивает эконома (οἰκονόμον): «...Ты отпал от меня... Если хочешь *вернуться* (ἐπαναδραμεῖν) в место свое... *повернись* ко мне (ἐπιστρέφῃθι πρὸς με)..., творя волю мою. Впрочем, в большой тягости и 'поте лица твоего' вернешь ты свое богатство», см. Дунаев 2002, 442.

⁷³ Это не единственный пример отождествления божественного Слова и человека у доникейских богословов, ср. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V, 14, 94, 5–6: «Ибо божественное и царственное Слово есть образ Божий, человек не подверженный страстям (ἀπαθής), а образ образа (εἰκὼν εἰκόνης) – человеческий ум»; *Oracula Sibyllina* 6, 26–28: «О дерево, о блаженнейшее, на котором растянут (ἐξετανύσθη) бог».

⁷⁴ Zwierlein: τὸ εὐθύξυλον. Lipsius: τὸ ὀρθὸν ξύλον. Лексема «прямой» (ὀρθόν) отсутствует в греческих рукописях и является редакторской вставкой Липсиуса, который принял во внимание коптский и старославянский тексты, а также «Мученичество» пс.-Лина.

⁷⁵ Греческий текст (и старославянский перевод) в этом месте дают λόγος («слово»), тогда как ἦλος («гвоздь») является эмендацией Липсиуса, сделанной на основе коптского перевода.

⁷⁶ «Поперечина» (τὸ πλάγιον) – добавление, внесенное Липсиусом в греческий текст из коптского перевода.

⁷⁷ О смысле лексемы «обращение» для Иисуса и иудеев см. Иеремияс 1999, 177. О логике перепорачивания см. Malcolm 2013.

⁷⁸ Деян 2:38: «Петр же сказал им: покайтесь (μετανοήσατε), и да крестится каждый из вас во имя (ἐπὶ τῷ ὀνόματι) Иисуса Христа».

ми я, пригвожденный, вещаю,⁷⁹ и не языком, посредством которого изрекаются истинное и ложное, не этим словом (λόγῳ), производимым умением материальной природы (ὑπὸ τέχνης φύσεως ὑλικῆς).⁸⁰ Но я благодарю тебя тем голосом (φωνῇ), который постигается посредством молчания (τῇ διὰ σιγῆς νοουμένη)⁸¹: он не проходит через органы тела и не достигает ушей плоти, тленная природа (οὐσία) его не слышит, он не принадлежит миру и не направлен к земле, он не записан в книгах, никому не принадлежит, так что у одного он есть, а у другого – нет.⁸²

Но я благодарю тебя, Иисус,⁸³ вот чем – молчанием – твоим голосом,⁸⁴ посредством которого дух, что во мне, – любящий тебя, глаголящий тебе, взирающий на тебя, – обращается к тебе, кто постижим (νοητός) только духом. Ты для меня отец, ты для меня мать, ты для меня брат, ты друг (φίλος), ты раб, ты эконоμ (οἰκονομος),⁸⁵ ты – Всё (τὸ πᾶν) и всё в тебе составилось,⁸⁶ и нет никому спасения вне тебя.⁸⁷ И вы, братия, к Нему при-

⁷⁹ Zwierlein: οὐ χεῖλεσι τούτοις οἷς προσηλωμένος λαλῶ; Lipsius: οὐκ ἐν χεῖλεσιν τούτοις τοῖς προσηλωμένοις («не этими пригвожденными устами»).

⁸⁰ Речь производится человеком посредством телесных органов речи. Cf. Gregorius Nyssenus, De officio hominis VIII (PG 44, 148, 27-37): «Поскольку же человек есть, так сказать, словесное животное (λογικόν τι ζῶον), нужно было, ... чтобы устройство телесных органов соответствовало слову, дабы слово надлежащим образом откликалось (ἐνηχοίη), чеканимое голосовыми органами (τῶν φωνητικῶν μορίων τυπούμενος) для нужд речи (ῥημάτων)»; Idem. 149, 3-14: «Если бы руки не были приданы телу, в нем не отчеканился бы членораздельный голос (ἔναρθρος φωνή), ведь устройство [телесных] частей во рту не приняло бы очертаний, сообразных (συνδιασχηματιζομένης) потребностям речи (φθόγγου)».

⁸¹ У Липсиуса присутствует обращение «о, Царь», а относительно голоса добавлено: «его не услышишь снаружи (ἐν φανερώ)».

⁸² Ср. Лк 17:20-21: «Не придет Царствие Божие приметным образом (μετὰ παρατηρήσεως), и не скажут: “вот, оно здесь”, или: “вот, там” (ἰδοὺ ᾧδε ἢ ἐκεῖ, ἰδοὺ). Ибо Царствие Божие внутри вас».

⁸³ Lipsius: Ἰησοῦ Χριστέ.

⁸⁴ Zwierlein: σιγῇ – φωνῇ τῇ σῇ; Lipsius: σιγῇ φωνῆς («молчанием голоса»).

⁸⁵ Cf. Joannes Chrysostomus, *In illud: Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum* [Sp.] 13, 16-18: «Нет никого на земле – ни отца, ни матери, ни брата, ни друга, – кто любил бы нас так, как любил нас Христос Бог».

⁸⁶ Zwierlein: τὸ πᾶν ἐν σοὶ ἔστηκεν; Lipsius: τὸ πᾶν ἐν σοί. Cf. Кол 1:16-17: «в Нем создано все (ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα)... и все в Нем составилось (συνέστηκεν)». Cf. *Corpus Hermeticus* 13, 19: «Благодарю (εὐχαριστῶ) тебя, боже, сила моих энергий. Твое Слово через меня воспевает тебя. Через меня прими всё (τὸ πᾶν) в слове, как словесную жертву (λογικὴν θυσίαν). Вот что вопиют Силы, которые во мне. Они воспевают всё (τὸ πᾶν), они исполняют твою волю. Воля твоя [исходит] от тебя [и возвращается] к тебе, о Всё! Прими от всех (ἀπὸ πάντων) словесную жертву. Всё, которое в нас, спаси, о Жизнь, просвети, о Свет, Дух, Боже! Ибо Слово твое, Ум, – [всеобщий] пастырь. О духоносец и демиург, ты еси Бог!»

бегнув, возобновитесь.⁸⁸ Ибо только в Нем существует то, что, как вы узнали, от него приготовлено,⁸⁹ о чем сказано, что оно дано вам: “Не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, [что приготовил Бог любящим Его] (1 Кор 2:9)”. Мы же, о чистейший Иисус, просим Тебя⁹⁰ о том, что Ты обещал нам дать. Мы хвалим Тебя, вознося благодарность, и просим, выражая признательность. Мы славим Тебя, хотя мы лишь слабые люди, говоря, что Ты спаситель наших душ и Бог, и Отец и единственный Властелин, и не существует другого бога, кроме Тебя одного.⁹¹ Тебе же слава и ныне, и во все века.⁹² Аминь».

СОКРАЩЕНИЯ

AAA – Acta Apostolorum Aposcrypha. Hrsg. R.A. Lipsius und M. Bonnet. Leipzig, 1891, 1903.

ANRW – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Part II: Principate.

CCSA – Corpus Christianorum. Series Aposcryphorum. Turnhout: Brepols, 1983–

PG – Patrologia Graeca

МП – Мученичество апостола Петра

МФ – Мученичество апостола Филиппа

Греческие тексты цитируются по изданиям, представленным в электронной текстовой базе данных The Online Thesaurus Linguae Graecae (<http://stephanus.tlg.uci.edu>). Если автор перевода на русский язык не указан специально, перевод принадлежит нам (В.П.).

ИСТОЧНИКИ

MARTYRIUM PETRI

Lipsius – “Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου”, AAA, 1, 78–102.

ps.-Linus – “Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum”, AAA, 1. S. 1–22.

Actus Vercellenses – “Actus Petri cum Simone,” AAA, 1, 45–103.

Vouaux, L. (1922) *Les actes de Pierre. Introduction, Textes, Traduction et Commentaires*. Ed. par Leon Vouaux. Paris: Letouzey & Ané, 1922, 398–466.

⁸⁷ Zwierlein: καὶ οὐκ ἔστι σωτηρία ἐκτὸς σοῦ τινι; Lipsius: καὶ τὸ ὄν σύ, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο ὃ ἔστιν εἰ μὴ ὁ μόνος σύ (“Ты Сущее и нет ничего из того, что есть, кроме тебя одного”). Ср. Деян 4:12: οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἢ σωτηρία («и нет спасения ни в ком ином»).

⁸⁸ Zwierlein: καταφεύγοντες ἀνανεωθήσεσθε; Lipsius: καταφυγόντες («у Него же и вы, братья, искали убежища»).

⁸⁹ Zwierlein: ἐν αὐτῷ γὰρ μόνῳ τοῦτο ὑπάρχει τὸ ὑμᾶς μαθόντας ἐκείνων τεύξασθαι ὡν λέγει δοῦναι ὑμῖν; Lipsius: ἐν αὐτῷ μόνῳ τὸ ὑπάρχειν ὑμᾶς μαθόντες («вы узнали, что только в Нем ваше бытие»).

⁹⁰ Zwierlein: δεόμεθα σοῦ; Lipsius: αἰτοῦμεν.

⁹¹ Zwierlein: σὺ εἶ ὁ σωτὴρ... καὶ οὐχ ἕτερος εἰ μὴ ὁ μόνος σὺ θεός; Lipsius: ὅτι σὺ θεός μόνος καὶ οὐχ ἕτερος («один ты Бог, и никто другой»). Cf. Acta Joannis 77, 11: ὅτι σὺ μόνος θεός καὶ οὐχ ἕτερος; Acta Thomae 25, 3-4: σὺ γὰρ εἶ ὁ μόνος θεός τῆς ἀληθείας, καὶ οὐχ ἕτερος.

⁹² Zwierlein: εἰς τοὺς ἀπαντας αἰῶνας; Lipsius: εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων («и во все века веков»).

- Zwierlein – Zwierlein, O. (2009) *Petrus in Rom: Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*. Berlin, New York, 401–424.
- MPt (versio slavica) – РГБ. Отдел рукописей. Ф. 310 (Собрание В.М. Ундольского). № 1296, 15–16 вв. (f. 239r–245), См. Гос. библ. СССР им. В.И. Ленина. Отдел рукописей. Опись фонда № 310: «Собрание В.М. Ундольского». Т. 3 (№№ 1081–1594). Москва, 1975. С. 501: «Лл. 239–245: Месяца июня в 29 день. Мучение апостола Петра. Нач.: “Петру апостолу... в Риме радующуся с братиею о господе...”; сканы см. <https://lib-fond.ru/lib-rgb/310/f-310-1296/#image-242> (ссылка активна 10.05.2020).

MARTYRIUM PHILIPPI

- Amsler, F., ed. (1999) *Acta Philippi: Commentarius*. CCSA 12. Turnhout.
- Bonnet, M., ed. (1903) *Acta Philippi (e cod. Vatic. gr. 824)*, in: AAA, 2.2, 1–90.
- CCSA (1999) *Acta Philippi (e cod. Xenophont. 32)*, in: Amsler, F., Bouvier, B., Bovon F., eds. *Acta Philippi. Textus*. CCSA 11. Turnhout, 3–431.
- Funk, F.X., ed. (1905) *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 1. Paderborn.
- Gibson, M.D. (1903) *The Didascalia Apostolorum in English*. Transl. from the Syriac by M.D. Gibson. Cambridge.
- Grenfell, B.P., Hunt, A.S., eds. (1908) *The Oxyrhynchus Papyri*. Part VI. London, 6–12.
- Nissen, Th., ed. (1912) “Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίος πατρὸς ἡμῶν καὶ ἱσαποστόλου Ἀβερκίου,” *S. Abercii Vita*. Leipzig: Teubner, 1912, 1–55.
- Robinson J.M., ed. (1988) *The Nag Hammadi Library in English*. 3rd, revised ed. San Francisco.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Дорфман-Лазарев, И. (2014) “Возвращение в рождественскую пещеру: Память перво-данного человечества в армянском ‘Писании о детстве Господнем’ и в родственных источниках,” Селезнев, Н.Н., Аржанов, Ю.Н., eds. *Miscellanea Orientalia Christiana. Восточнохристианское многообразие*. Москва: Пробел, 2000, 149–184.
- Дунаев, А.Г., изд. (2002) *Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graec. 694)*. Предисл. пер., комм., указ. Москва: Индрик.
- Иеремияс, И. (1999) *Богословие Нового Завета. Ч. I. Провозвестие Иисуса* (1973). Пер. с нем. А.Л. Чернявского. Москва: Восточная литература.
- Ким, С.С. (2015) “Армянская цитата из проповеди Севериана Габальского ‘О Кресте’ (CPG 4213),” *Богословский вестник* 18–19 (3–4), 426–431.
- Петров, В.В. (2004) “Ἀρχαῖος и ἄρχαμα: критические замечания к статье о Павла Флоренского ‘Не восхищение непщева (Флп 2:6-8),’” *Диалог со временем* 13, 327–334.
- Петров, В.В. (2007) *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века*. Москва: ИФ РАН.
- Петров, В.В. (2012) “Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в Ареопагитском корпусе,” *Богословские труды* 43–44, 305–341.
- Петров, В.В. (2015) “Ареопагитский корпус как интертекстуальный проект,” *Философский журнал* 8 (2), 56–75.
- Петров, В.В. (2019) “Тимей Платона о видах движения, ‘небесном растении’ и прямостоянии человека,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13 (2), 705–716.
- Baldwin, M.C. (2005) *Whose Acts of Peter? Text and Historical Context of the Actus Vercellenses*. Tübingen.

- Bauckham, R.J. (1992) "The Martyrdom of Peter in Early Christian Literature," *ANRW* 26.1. Berlin, New York, 539–595.
- Bedale, S. (1954) "The Meaning of κεφαλή in the Pauline Epistles," *The Journal of Theological Studies* 5 (2), 211–215.
- Bolyki, János (1998) "Head Downwards': The Cross of Peter in the Lights of the Apocryphal Acts, of the New Testament and of the Society-transforming Claim of Early Christianity," in Bremmer 1998, 111–122.
- Bovon, François (1988) "Les Actes de Philippe," *ANRW* 25.6, 4431–4527.
- Bremmer, Jan N., ed. (1998) *The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism*. Leuven: Peeters.
- Czachesz, István. (1998) "Who is Deviant? Entering the Story-World of the *Acts of Peter*," in: Bremmer 1998, 84–96.
- Davis, C.J. (1996) *The Name and Way of the Lord. Old Testament Themes, New Testament Christology*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- de Santos Otero, Aurelio. (2003) "Later Acts of Apostles," in Schneemelcher 2003, 426–482.
- Dillon, J. (1977) *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 200*. London.
- Eastman, David L. (2015) *The ancient martyrdom accounts of Peter and Paul*. Atlanta: SBL Press.
- Faivre, C. et A. (1999) "Rhetorique, histoire et débats théologiques: A propos d'un ouvrage sur Simon 'le magicien'," *Revue des sciences religieuses* 73 (3), 293–313.
- Franko, Ivan (1902) "Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des Neuen Testaments, II. Zu den gnostischen Περίοδοι Πέτρου," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 3, 315–336.
- Graham, W.A. (1988) *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge University Press.
- Grudem, W. (1985) "Does Κεφαλή ('Head') Mean 'Source' or 'Authority Over' in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples," *Trinity Journal* 6, 38–59.
- Hartman, L. (1997) *Into the Name of the Lord Jesus'. Baptism in the Early Church*. Edinburgh: T&T Clark.
- Herczeg, Pál. (1998) "Theios Aner Traits in the Apocryphal Acts of Peter," in Bremmer 1998, 29–38.
- Hilhorst, A. (1998) "The Text of the Actus Vercellenses," in Bremmer 1998, 148–160.
- Holsinger-Friesen, T. (2009) *Irenaeus and Genesis. A Study of Competition in Early Christian Hermeneutics*. Winona Lake, IN, 86.
- Johnson, Ch.W.L. (1899) "The Motion of the Voice, ἡ τῆς φωνῆς κίνησις, in the Theory of Ancient Music," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 30, 42–55.
- Junod, É. (1982) "Polymorphie du Dieu sauveur," in Ries, J., Janssens, Y., Sevrin, J.-M., eds. *Gnosticisme et monde hellénistique*. Louvain-la-Neuve, 38–46.
- Kroeger, C.C. (1998) "The Classical Concept of Head as 'Source'," in Hull, G.G. *Equal to Serve: Women and Men Working Together Revealing the Gospel*. Grand Rapids, 268–283.
- Lalleman P.J., Bremmer, J.N. "Bibliography of the *Acts of Peter*," in Bremmer 1998, 200–202.
- Lalleman, Pieter J. (1998) "The Relation between the *Acts of John* and the *Acts of Peter*," in Bremmer 1998, 161–168.

- Lee-Barnewell, M. (2013) "Turning Κεφαλή on Its Head: The Rhetoric of Reversal in Ephesians 5:21–33," in Porter, S.E., Pitts, A.W., eds. *Christian Origins and Greco-Roman Culture. Social and Literary Contexts for the New Testament*. Leiden, 599–614.
- Luttikhuisen, G.P. (1998) "Simon Magus as a Narrative Figure in the *Acts of Peter*," in Bremmer 1998, 39–51.
- Lüdemann, Gerd. (1987) "The *Acts of the Apostles* and the Beginnings of Simonian Gnosis," *New Testament Studies* 33, 420–26.
- Malcolm, M.R. (2013) *Paul and the rhetoric of reversal in 1 Corinthians*. Cambridge University Press.
- Malina, B.J., Neyrey, J.H. (1991) "Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World," *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Ed. J.H. Neyrey. Peabody, 25–66.
- Matthews, Ch.R. (1997) "The Acts of Peter and Luke's Intertextual Heritage," in *Stoops* 1997, 207–222.
- Matthews, C.R.P. (2002) "Peter and Philip Upside Down (Aph Mart. 34 and APt 38)," Idem. *Philip: Apostle and Evangelist. Configurations of a Tradition*. Leiden: Brill, 189–196.
- Matthews, V.H., Benjamin, D.C., eds. (1994) *Semeia 68: Honor and Shame in the World of the Bible*. Atlanta.
- MacDonald, Dennis R. (1997) "Which Came First? Intertextual Relationships among the Apocryphal Acts of the Apostles," in *Stoops* 1997, 11–41.
- McKechnie, Paul. (2019) *Christianizing Asia Minor: Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era*. New York: Cambridge University Press.
- Mickelsen, B. & A. (1986) "What Does Kephālē Mean In The New Testament?" in Mickelsen, A., ed. *Women, authority & the Bible*. Downers Grove, IL, 97–110.
- Neyrey, Jerome H. (1994) "'Despising the Shame of the Cross': Honor and Shame in the Johannine Passion Narrative," in Matthews, Benjamin 1994, 113–137.
- Ong, W.J. (2012) *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. 30th Anniversary Edition. London, New York: Routledge.
- Pesthy, Monika. (1998) "Cross and Death in the Apocryphal Acts of the Apostles," in Bremmer 1998, 123–133.
- Petroff, V. (2017) "*Corpus Areopagiticum* as a Project of Intertextuality," in Pouderon, B., Usacheva, A., eds. (2017) *DIRE DIEU. Principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique. Actes du colloque de Tours, 17-18 avril 2015*. Paris, 253–275.
- Poupon, Gérard. (1988) "Les *Actes de Pierre* et leur remaniement," *ANRW* 25.6. Berlin: Walter de Gruyter, 4363–4383.
- Poupon, Gérard H. (1998) "L'Origine africaine des *Actus Vercellenses*," in Bremmer 1998, 192–199.
- Rordorf, Willy. (1998) "The Relation between the *Acts of Peter* and the *Acts of Paul*: State of the Question," in Bremmer 1998, 178–191.
- Runia, D.T. (1986) *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden.
- Runia, D.T. (2011) "Ancient Philosophy and the New Testament: 'Exemplar' as Example," in McGowan, A.B., Richards, K.H., eds. *Method and Meaning. Essays on New Testament Interpretation in Honor of Harold W. Attridge*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 347–361.
- Schneemelcher, W. (2003) "The Acts of Peter," in Schneemelcher 2003, 271–321.

- Schneemelcher, W., ed. (2003) *New Testament Apocrypha*. Vol. 2. Revised Edition (1989). Engl. transl. by R.McL. Wilson. Cambridge.
- Smith, J.Z. (1970) "Birth Upside Down or Right Side Up?," *History of Religions* 9 (4), 281–303.
- Stoops, R.F.Jr., ed. (1997) *Semeia 80: The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives*. Atlanta: Scholars Press.
- Stoops, R.F.Jr. (1997) "The Acts of Peter in Intertextual Context," in Stoops 1997, 57–86.
- Thomas, Ch.M. (1997) "Canon and Antitype: The Relationship between the *Acts of Peter* and the New Testament," in Stoops 1997, 185–205.
- Thomas, Christine M. (1998) "...Revivifying Resurrection Accounts: techniques of composition and rewriting in the *Acts of Peter* cc. 25-28," in Bremmer 1998, 65–83.
- Thonemann, Peter (2012) "Abercius of Hierapolis: Christianization and Social Memory in Late Antique Asia Minor," in Dignas, B., Smith, R.R.R., eds. *Historical and Religious Memory in the Ancient World*. Oxford University Press, 257–282.
- Young, F.M. (1972) "The Idea of Sacrifice in Neoplatonic and Patristic Texts," *Studia Patristica*, 278–281.
- In Russian*
- Dorfman-Lazarev, I. (2014) "Vozvrashchenie v rozhdestvenskuyu peshcheru: Pamyat' pervozdannogo chelovechestva v armyanskom 'Pisanii o detstve Gospodnem' i v rodstvennyh istochnikah," Seleznev, H.H., Arzhanov, YU.N., eds. *Miscellanea Orientalia Christiana. Vostochnohristianskoe mnogoobrazie*. Moskva: Probel, 2000, 149–184.
- Dunaev, A.G., izd. (2002) *Prepodobnyj Makarij Egipetskij. Duhovnye slova i poslaniya*. Sobranie tipa I (Vatic. graec. 694). Predisl. per., komm., ukaz. Moskva: Indrik.
- Kim, S.S. (2015) "Armyanskaya citata iz propovedi Severiana Gabal'skogo 'O Kre-ste' (CPG 4213)," *Bogoslovskij vestnik* 18–19 (3–4), 426–431.
- Petrov, V.V. (2004) "Ἀρχαγμός i ἄρχαγμα: kriticheskie zamechaniya k stat'e o Pav-la Florenskogo 'Ne voskhishchenie nepshcheva (Flp 2:6-8),' " *Dialog so vremenem* 13, 327–334.
- Petrov, V.V. (2007) *Maksim Ispovednik: ontologiya i metod v vizantijskoj filosofii VII veka*. Moskva: IF RAN.
- Petrov, V.V. (2012) "Simvol i svyashchennodejstvie v pozdnem neoplatonizme i v Areopagitskom korpuse," *Bogoslovskie trudy* 43–44, 305–341.
- Petrov, V.V. (2015) "Areopagitskij korpus kak intertekstual'nyj proekt," *Filosofskij zhurnal* 8 (2), 56–75.
- Petrov, V.V. (2019) "Timej Platona o vidah dvizheniya, 'nebesnom rastenii' i pryamostoyanii cheloveka," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 13 (2), 705–716.

ЧТО АФИНЫ ИЕРУСАЛИМУ?

РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО И ВТОРАЯ СОФИСТИКА

Д. А. ПАНТЕЛЕЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет
a.panteleev@spbu.ru

ALEXEY PANTELEEV

St. Petersburg State University (Russia)

WHAT INDEED HAS ATHENS TO DO WITH JERUSALEM?

EARLY CHRISTIANITY AND THE SECOND SOPHISTIC

ABSTRACT. The article deals with the early Christian literature of the 2nd–3d centuries in the context of the Second Sophistic. Famous sophists and Christian intellectuals were contemporaries, and they were educated by the same teachers. The focus of the article is on such themes as the claims of apologists for the status of ambassadors to the Roman emperors, the desire to demonstrate their education and include Christianity in the mainstream of development of ancient culture, an appeal to Greek history. When Christians tried to prove the truth of their views on the world and the deity and to demonstrate the superiority of their culture and their own tradition, they often used ideas and methods borrowed from the arsenal of Second sophistic.

KEYWORDS: Early Christianity, Roman Empire, Second Sophistic, Apologists, Hagiography, Flavius Philostratus.

Историки христианства до недавнего времени не придавали особого значения Второй софистике, как правило, отзываясь о ней как о чисто риторическом явлении, а те, кто занимался античной культурой, со своей стороны, не считали христианство фактором, заслуживающим серьезного внимания. Ситуация стала изменяться на рубеже веков, когда к пониманию того, что оценка общего состояния античной религии того времени как отжившего анахронизма является глубоко неверной, добавилось осознание сосуществования и взаимодействия раннего христианства с необычайно живым и

ярким культурным явлением Второй софистики, в котором невозможно заметить признаков старения и увядания.

Само понятие «Вторая софистика» восходит к «Жизнеописаниям софистов» Флавия Филострата. Хронологические границы этого феномена определяются как приблизительно 50–250 гг., от рождения Плутарха до смерти Филострата.¹ Кто такие эти «софисты» и по какому принципу они были отобраны Филостратом для «Жизнеописаний», сказать трудно; здесь мы ограничимся лишь указанием на то, что это были лучшие греческие ораторы своего времени, отличавшиеся особыми способностями в произнесении речей без подготовки.² Впрочем, с самим термином «Вторая софистика» ясности не больше. Изначально она рассматривалась как исключительно литературное явление, «упадническое», вычурное и недостойное серьезного внимания, но многие современные исследователи придают ей универсальное историко-культурное и даже социально-политическое значение. Для Г. Бауэрсока эти «новые» софисты – посредники между миром греческих городов и императорами,³ Э. Боуи и С. Свейн видят важность этого феномена в том, что Вторая софистика при помощи исторической памяти о славном прошлом Эллады хранила и поддерживала греческую идентичность в условиях римского господства,⁴ Т. Шмитц делает акцент на отношениях греческой аристократии не с римской властью, а с жителями греческих городов Востока Империи,⁵ а Г. Андерсон вовсе подчеркивает зыбкость и противоречивость этого феномена и неоднозначный статус самих софистов, ограничиваясь указаниями на хронологические и этнолингвистические границы.⁶ Впрочем, и эти границы не являются незыблемыми: в недавней коллективной монографии, посвященной Второй софистике, целый раздел отведен латинским авторам,⁷ а некоторые исследователи находят ее и у иудеев.⁸ Т. Витмарш не без иронии сравнивает изучение Второй софистики с современной квантовой физикой: у этого явления постоянно обнаруживаются новые функции и состояния, которые рушат прежние представления о нем.⁹ Так или иначе, мы полагаем, что не только в наше время, но и в

¹ Swain 1996, 2–6.

² Eshleman 2008, 395–413; Махлаюк 2013, 154–155; Рабинович 2017, 445–446.

³ Bowersock 1969, 43–58.

⁴ Bowie 1970, 3–41; Swain 1996.

⁵ Schmitz 1997.

⁶ Anderson 1993.

⁷ Habinek 2017, 25–40; Bloomer 2017, 67–80.

⁸ Geiger 1994, 221–230; Gruen 2017, 639–654; Hidary 2018.

⁹ Whitmarsh 2017, 11–24.

древности многими ощущалась общекультурная значимость этого феномена, а софисты воспринимались как хранители традиции и высшие арбитры в области не только риторики, но и культуры в целом.

В глазах современников софисты были, несомненно, ключевыми фигурами культурной жизни Империи. Их авторитет был непоколебим в глазах и римской элиты, включая императоров, и обычной публики, а известность превосходила все пределы. Когда Фаворин выступал в Риме, «сходились к нему все, ибо даже не умевшим по-гречески сладостно было его слушать» (Philostat., VS, I, 8, 491; здесь и далее пер. Е. Г. Рабинович), то же самое сказано о софисте Адриане (VS II, 10, 589), и это, надо полагать, относилось ко всем риторам. Они вели образ жизни настоящих звезд, расходуя огромные средства на лучшие дома и усадьбы, тонкотканые одежды, драгоценности, лучших коней и серебряную упряжь, это были настоящие «гламурные интеллектуалы».¹⁰ Но софисты тратили деньги не только на себя: они охотно жертвовали на украшение своих городов и занимались благотворительностью. Герод Аттик, Дамиан Эфесский, Лоллиан, Антиох, Гераклид строили портики и другие общественные постройки и восстанавливали разрушенные здания, о других сообщается, что они «состоянием своим делились с нуждающимися элинами» (II, 20, 601) или «народу из собственных средств по мере сил помогали, раздавая хлеб, когда слышали, что нуждаются в оном» (II, 3, 567). Софисты часто занимали должности, требовавшие больших трат на игры и других расходов. Кроме того, они часто выступали в Риме перед императорами, защищая интересы своих городов. Монодия Элия Аристида растрогала Марка Аврелия, и Смирне были выделены средства на восстановление после землетрясения (II, 9, 582), Марк Византийский защищал сограждан перед Марком (I, 24, 529–530), а Аполлоний Афинский – перед Септимием Севером (II, 20, 601). В отличие от представителей Древней софистики, которые были странствующими учителями риторики, политики и других премудростей, «новые софисты» вели другой образ жизни: как правило, не они искали учеников, а сами ученики приезжали в города, где они преподавали. Наряду с традиционным центром притяжения – Афинами – большое значение в это время приобрели Эфес и Смирна, где возникли две соперничающие риторические школы.

Что же сближает христиан и софистов, эти две группы, на первый взгляд, совершенно разных, ведь софисты были квинтэссенцией классической культуры и образованности, наследниками традиции, начинавшейся от Гомера, в то время, как христиане воспринимались как недалекие привержен-

¹⁰ Borg 2004, 157–178.

цы нелепого чужеземного суеверия? Великие софисты и образованные христиане – современники, они живут и действуют в одних и тех же крупных городах – Рим, Смирна, Эфес, Пергам, Александрия, Карфаген – и воспитаны одной и той же античной культурой. Часто при анализе деятельности апологетов II–III вв., потративших много усилий на то, чтобы представить христианство не «уродливым суеверием», а «истинным благочестием», ограничиваются только указанием на то, что они добивались этого, используя язык современной философии, прежде всего, среднего платонизма и стоицизма, и опровергая порочащие верующих слухи. Однако, при этом упускается из виду важный аспект их деятельности, который можно назвать перформативным, связанный не с тем, *что* говорится, а *как* это делается и как это соотносится с историко-культурным контекстом: сама форма их сочинений, претензии на статус посланников к императорам или местным магистратам, желание продемонстрировать свою образованность и вписать христианство в магистральную линию развития античной истории и культуры, обращение к греческой истории. Наконец, как замечает А. П. Джонсон, христиане участвовали в тех же «культурных войнах» греков и римлян, что и Плутарх с Лукианом, и они пользовались похожими стратегиями.¹¹

Христиане пришли в мир, где уже действовали софисты, а иудеи столкнулись с ними еще раньше. Б. Винтер, опираясь на Диона Хризостома, Эпиктета, египетские папирусы и другие источники, показывает, что в I в. н. э. Александрия и Коринф были важными центрами Второй софистики и рассматривает Филона Александрийского и апостола Павла на фоне общественной и преподавательской деятельности софистов. В частности, он считает, что причиной конфликта в коринфской общине стали не теологические разногласия, а то, что многие коринфяне ожидали от Павла поведения, соответствующего образцу учителя-софиста, а он не стал следовать этой модели. Для решения спора Павел воспользовался арсеналом софистов, чтобы показать, что он не был чужд риторике, хотя и отрицал ее ценность.¹² Игнатий Антиохийский воспитан современной ему культурой Второй Софистики, но он ее трансформирует, предлагая новые значения для ее ключевых понятий. Игнатий, описывая в своих посланиях христианские общины и роль епископа в них, часто обращается к терминологическому аппарату софистов, придавая особое значение понятию *ὁμόνοια* – согласию между греческими полисами, – которое должно стать моделью для верующих.¹³ На софистические образцы и идеи ориентируются многие апологеты

¹¹ Johnson 2017, 625.

¹² Winter 2002, 141–239.

¹³ Brent 2007, 207–232.

(мы вернемся к этому сюжету чуть позже). Ересиолог Иринеи Лионский не без кокетства пишет, что так как он живет среди варваров-кельтов, не стоит требовать от него ни искусства речи, ни писательской способности, ни красоты выражений (АН, I, graef, 3). Тем не менее, он цитирует Гомера, Гесиода, Пиндара, Аристофана, Платона, Менандра и демонстрирует хорошее знакомство как с риторикой, так и с философией – от досократиков до современных ему стоицизма и среднего платонизма.¹⁴ Э. Осборн полагает, что Иринеи мог обучаться у софистов в Риме,¹⁵ но возможно, он получил образование еще на родине, в Смирне, где в те годы блистали Скопелиан и Элий Аристид. Иринеи пользуется риторической теорией не только для того, чтобы придать большую убедительность антигностической полемике, но и при создании своей системы интерпретации Писания, противоположной валентинианской.¹⁶ Сами гностики тоже активно использовали методы софистики.¹⁷ Об образованности Климента Александрийского, его гигантской эрудиции и постоянных обращениях к трудам классических авторов говорить излишне. Что касается непосредственного влияния искусства софистов на него, то в «Протрептике» он использует пролалию – небольшую речь, предшествующую основному выступлению ратора, показывая не только владение риторикой, но и готовность ее использовать для рассказа о христианстве, и «Протрептик» имеет такую же риторическую структуру, как «Олимпийская речь» Диона Хризостома (Orat., XII). В «Строматах» он пользуется одним из важнейших понятий софистики – *δαδοχή*, в языческой традиции обозначающем преемство учителей, а в христианской – епископов. С. Томсон в своей недавней работе исследовал «Строматы» в контексте Второй софистики, показав, что Климент для определения христианской идентичности обращается к ключевым для того времени проблемам интеллектуальной эклектики и этничности.¹⁸ Латинские авторы не исключение: Т. Д. Барнс посвятил этому вопросу отдельную главу в своем фундаментальном труде о Тертуллиане, назвав ее «Христианский софист»,¹⁹ а Киприан, Арнобий и Лактанций до обращения в христианство были роторами.

Наверное, лучшим примером христианского писателя, который всерьез учился у софистов и хотел им стать, является уже упомянутый Татиан. Он родился ок. 120 г. в Ассирии, области к востоку от Евфрата, в семье язычни-

¹⁴ Grant 1949, 41–51; Schoedel 1959, 23–24.

¹⁵ Osborn 2001, 3.

¹⁶ Ayres 2015, 153–187; Harris 2018, 405–420.

¹⁷ Burns 2014; Busch 2018, 195–217.

¹⁸ Thomson 2014.

¹⁹ Barnes 1971, 211–232.

ков (Tat. Orat., 42), по словам Евсевия, до крещения он был софистом и приобрел немалую славу (Eus. HE, IV, 16, 7; ср.: Hier. De vir. ill., 29). М. Виттакер замечает, что по-видимому его семья была достаточно обеспечена, и родители Татиана рассчитывали, что образование станет хорошим вложением средств: даже если ему не повезло бы стать знаменитым адвокатом или занять кафедру риторики в Риме или Афинах, он вполне мог бы зарабатывать себе на жизнь частным преподаванием.²⁰ Татиан, начав обучение на Востоке, в Селевкии или Антиохии, завершил его у кого-то из признанных мастеров – мы можем лишь гадать, где и у кого, – и направился в Рим, надеясь добиться хорошего места при дворе или в свите какого-нибудь аристократа, но не преуспел. Последовавшее разочарование не только в ораторском искусстве, но и во всей античной культуре, привело к тому, что он принял христианство и стал учеником Юстина.²¹ Возможно, уклонение Татиана в ересь после мученической смерти его наставника тоже стало в какой-то степени следствием его нереализованного желания стать учителем. Ириней Лионский пишет, что он создал свою секту «в чаду учительского самомнения, возомнив себя выше других» (Iren. AH, I, 28; ср.: Eus. HE, IV, 29). Полученные знания риторики и грамматики Татиан впоследствии использовал при составлении своей гармонии четырех евангелий – Диатессарона²².

Самое известное из сочинений Татиана – «Слово к эллинам», написанное после 175 г.²³ Оно свидетельствует о его несомненной образованности. Татиан ссылается на Гомера, Солона, Сапфо, Диагора Мелосского, Еврипида, Аристофана, Каллимаха и других писателей и поэтов, обильно цитирует досократиков, знаком с идеями платоников, перипатетиков, стоиков, киников, показывает знания истории, географии, музыки, астрономии.²⁴ П. Лямпс отмечает, что отдельные пассажи его «Слова» имеют близкие параллели с речами Диона Хризостома, особенно интересен случай, связанный с ключевым для софистики понятием *παιδεία*: Татиан противопоставляет ложную *παιδεία* греков и истинную христиан подобно тому, как Дион говорит о человеческой образованности и божественном воспитании (Dio. Orat., 4, 29–31).²⁵ Татиан активно пользуется своими знаниями риторики и стилистики.

²⁰ Whittaker 1982, xi. Это могло дать действительно неплохой заработок: Флавий Филострат сообщает, что Гераклид Ликийский приобрел на доходы от преподавания имение, которое назвал «Риторикой» (VS, II, 26, 615).

²¹ Whittaker 1982, xii.

²² Crawford 2015, 218–225.

²³ Droge 1989, 83–84; 97–100.

²⁴ Zeegers-Vander Vorst 1972, 260–263; Lampe 2003, 426–430.

²⁵ Lampe 2003, 287–288; 429.

Его называют сторонником азианизма, он любит риторические вопросы и восклицания.²⁶ Татиан использует оптатив, что также свидетельствует о его литературном воспитании – это наклонение практически исчезает из повседневной речи в начале новой эры.²⁷

«Слово к эллинам» позволяет нам не только оценить уровень образованности Татиана, но и понять причины неудачи на выбранном им поприще. Первой и, возможно, самой важной, стал сирийский акцент. Татиан возмущается значением, которое придают аттическому произношению (Tat. Orat., 1; 26), и это может указывать на трудности, с которыми он столкнулся. В похожей ситуации в свое время оказался другой выходец с Востока, Лукиан, вспоминая, как в начале своего пути он говорил по-варварски и едва ли не одевался в ассирийскую одежду, но вскоре смог избавиться от провинциализма (Luc. Bis ass., 27). То, что не имело значения для купца и не было заметно в сочинениях, для ритора было недопустимо. Второй причиной могла быть поверхностность его знаний: трудно определить, в какой степени Татиан был реально знаком с творчеством авторов, которых он упоминает, а в какой они происходили из антологий и хрестоматий. Несколько цитат из Гомера (Tat. Orat., 8; 10; 19; 21; 27; 32) могли быть выучены еще в школе, ссылки на Еврипида (10; 33) и Менандра (24), похоже, были взяты из театральных представлений, а не из текстов, не названный по имени Аристофан цитируется с перестановкой слов, разрушающей триметр (1; 15), с ошибкой процитирован и Гераклит (3). Помимо этого, М. Виттакер указывает, что Татиан допускает оплошности в астрономии и не проявляет серьезного знания философии.²⁸ Конечно, его эрудиция впечатляет, но на фоне, скажем, Дионисия Милетского, которого даже обвиняли в использовании магии для улучшения памяти (Philostr. VS, I, 22, 522), или Гипподрома Фессалийского, «выучившего наизусть больше любого из эллинов» (II, 27, 618), Татиан смотрится бледно. Наконец, нужно указать на его немалое самомнение: Татиан явно гордился своим предполагаемым мастерством в риторической технике и не замечал его недостатков. Его экзотические неологизмы вроде ἀρρητοῦργός – «неудобоговоримый» (3) или χοραχοφῶνος – «воронокаркающий» (15) больше напоминают «редьковых землегвоздиков» из «Лексифана» Лукиана (2), чем изысканный аттицизм, а чрезмерное использование

²⁶ Puech 1903; Whittaker 1982, xiv.

²⁷ Anlauf 1960; Kim 2010, 470–471.

²⁸ Whittaker 1982, xiii–xiv. С другой стороны, заметна его зависимость от среднеплатонической традиции (Lampe 2003, 285–286; Elze 1960, 60–64; Hunt 2003, 74–110).

антитезы и хиазма быстро утомляет.²⁹ И. Геффкен говорит о сочинении Татиана как об образчике «стилистического одичания».³⁰

И Татиан, и другие апологеты участвовали одновременно в нескольких дискуссиях, определивших вектор развития христианства на столетия вперед: с язычниками – римскими властями и интеллектуалами, с иудеями, наконец, с представителями альтернативных течений – еретиками. В сочинениях этих раннехристианских авторов хорошо заметна укорененность в литературных и перформативных практиках императорской эпохи.

Прежде всего, многие апологеты, как и софисты, обращались в своих сочинениях к императорам, а Тертуллиан направил небольшой трактат Публию Юлию Скапуле, проконсулу Африки в 212/3 г. Нам неизвестно, были ли какие-то из этих текстов реально прочитаны перед Адрианом, Антонином Пием или Марком Аврелием, например, во время их поездок по восточным провинциям Империи, или они были просто чем-то вроде открытых писем.³¹ Важен сам факт стремления апологетов создать впечатление о себе как о послых к императорам от христианской «политии», ходатайствовавших о прекращении преследований и об особых правах и льготах, таким же образом, как это делали софисты для греческих или малоазийских полисов. Юстин Мученик, Афинагор и другие апологеты претендовали на то, что они говорят правителям правду, дают им советы о том, как поступать справедливо и защищают своих братьев-христиан. В этом отношении они были ближе к философам, чем к софистам – последние старательно дистанцировались от роли советников или наставников, предпочитая быть хранителями и представителями высшего искусства.³² В отличие от софистов, христиане часто обращались к образу несправедливо осужденного Сократа³³ и иной раз позволяли себе резкие высказывания, вроде заявлений о том, что древние боги Рима – злые демоны (*Iust. Apol.* I, 5; 14), что римляне могут убивать христиан, но не могут навредить им (*Apol.* I, 2), или даже прямо сказать императорам: «Если и вы, подобно безумцам, предпочитаете истине обычай, то делайте, что можете» (*Apol.* I, 12). Это показывает, что целью апологетов было не оправдание своей веры перед римлянами, а четкое отделение себя-христиан от чужих-язычников, основанное на противопоставлении разума и глупости, благочестия и нечестия, мудрости и невежества. Но, по словам А. Джонсона, это возведение стен между двумя мирами не исклю-

²⁹ Whittaker 1982, xiv–xv.

³⁰ Geffcken 1907, 105.

³¹ Schoedel 1989, 55–78; Jacobsen 2009, 13–17.

³² Flinterman 2004, 359–378.

³³ Пантелеев 2013, 668–679.

чало строительство мостов.³⁴ Апологеты читали те же книги, что и образованные язычники, и пользовались теми же образами, что они, таким образом, христиане критиковали языческую культуру на языке этой же культуры. Они создавали свою контркультуру, а контркультура никогда не создается сама по себе, она должна на что-то опираться и от чего-то отталкиваться.

Фундаментом для деятельности софистов была греческая классическая литература, для христианских авторов была важнее Библия, но полностью уступать язычникам античное наследие они были не готовы. Создавая фундамент для взаимодействия этих двух великих традиций, Юстин Мученик говорит о Сократе и Гераклите как о христианах до Христа (Apol. I, 46). Он тщательно выбирает фрагменты сочинений поэтов и философов, комбинируя их с библейскими текстами для того, чтобы они «подтверждали» друг друга; в какой-то степени его работу можно сопоставить с тем, что делал Филон Александрийский. Эти цитаты не всегда были из первых рук, это было время компиляций и антологий, и сам Юстин в «Диалоге с Трифоном» создает новый тип таких сборников – ветхозаветные свидетельства, сбывшиеся с приходом Христа; они были нужны для тех, кто не обладал достаточным знанием Писания.³⁵ Использование прямых цитат в полемике было не уникально для дебатов между иудаизмом и христианством, Юстин пользуется ими так же, как, например, Исократ в «Об обмене имуществом». Эти цитаты – и библейские, и классические – нужно было как-то комментировать, и их массивное использование стимулировало возникновение и развитие различных экзегетических систем, которые тут же проверялись в спорах с иудеями и гностиками, которые, в свою очередь, апеллировали к своим наборам цитат и системам интерпретации.

Это обращение к библейской, «варварской» традиции вело к отказу от эллиноцентризма греческих интеллектуалов, образцом которого являются слова Плутарха о том, что «беззаконные и варварские» египетские мифы нуждаются в правильном истолковании (De Is. et Os., 20), или Цельса: «Варвары способны создавать учения, (но) судить о созданных варварами (учениях), совершенствовать их и развивать в сторону добродетели лучше других способны (лишь) эллины» (Orig. C. Cels., I, 2; пер. А. Б. Рановича). Христиане противостояли этим притязаниям, с одной стороны, отстаивая право на свое прочтение библейской и античной традиции, а с другой, критикуя эллинов. Под огонь апологетов попали не только греческие мифы и обряды, но и вся культура: Татиан, как мы уже сказали, критиковал и атти-

³⁴ Johnson 2017, 629.

³⁵ Skarsaune 1987.

цизм, и грамматику, и изобразительное искусство, досталось софистам и грамматикам и от Афинагора (*Athen. Legat.*, 11), критика театральных представлений была общим местом. Отдельно в этом полемическом потоке стоит выделить исторические экскурсы апологетов. Уже Юстин заявляет о приоритете иудейской «варварской» традиции: греческие философы и поэты заимствовали все идеи у пророков, но извратили их (*Just. Apol.* I, 44), Татиан значительно расширил список «обворованных» греками народов, причем в поддержку своих обвинений привел обширные хронологические выкладки (*Tat. Orat.*, 31; 36–41), свой вклад в этот процесс внесли Феофил Александрийский и Юлий Африкан.³⁶ К концу II в. апологеты разработали христианскую идентичность, сводящуюся к тому, что христиане были политией мудрых и благочестивых людей, преданных истинной философии. Они были подлинным новым Израилем, а стало быть, наследниками иудеев, народа, превосходившего других древностью и знанием единого истинного Бога. Здесь христианские интеллектуалы играли на том же поле в ту же игру, что и софисты: и те, и другие стремились доказать превосходство, древность, авторитетность, а следовательно, и истинность своей культуры, причем все они пользовались арсеналом одних и тех же средств, разработанных внутри классической традиции.

Мы не знаем, кому из апологетов удалось публично произнести свою речь, но нам известно, что это смогли сделать некоторые из тех христиан, кто был схвачен язычниками или сдался добровольно. Чтобы блеснуть риторической выучкой, было необходимо совпадение желания мученика выступить и готовности язычников его выслушать: бывало так, что судьи обрывали христиан (*Mart. Carpī gr.*, 21; *Acta mart. Scil.*, 5), но и верующие далеко не каждый раз стремились вступить в дискуссию (*Eus. HE*, V, 1, 31); модели поведения христиан на суде нами были разобраны ранее.³⁷ Наиболее здесь интересны случаи Поликарпа, Аполлония и Пиония.

Епископ Поликарп пострадал в Смирне во второй половине 150-х гг.³⁸ Сохранившийся текст не содержит развернутых речей, самый большой пассаж, вложенный в уста Поликарпа автором его мученичества, – произнесенная перед казнью молитва (*Mart. Pol.*, 14), но кое-что из сказанного мучеником он опустил (12). Поликарп предстает достойным защитником христиан: он заступает за верующих перед проконсулом и добивается двойного успеха – венца бессмертия для себя и окончания преследований для смирнской церкви (1, 1). Как показывают М. ден Дулк и Э. Лэнгфорд, при анализе этого

³⁶ Droge 1989, 49–118; Johnson 2017, 634–635.

³⁷ Пантелеев 2017d, 125–140.

³⁸ Dehandschutter 2007; Пантелеев 2017c, 48–68.

текста необходимо учитывать контекст софистики, так как Смирна была одним из крупнейших центров этого движения, и действия всех героев этого текста связаны с софистической традицией.³⁹ Они сравнивают рассказ о смерти Поликарпа с тем, что Флавий Филострат рассказывает о знаменитом смирнском ораторе Полемоне, учителе Герода Аттика, и других софистах, и хотя далеко не со всем в этом сопоставлении можно согласиться, некоторые наблюдения безусловно имеют ценность. Прежде всего, это относится к облику мученика и его жестам. Во время суда Поликарп мрачнеет, проклиная безбожников (9, 2) а потом, когда он защищает свою веру, его лицо исполняется благодати (12, 1), что напоминает описания ораторов у Филострата: таким образом герою приписывался контроль над собой и над происходившим. Поликарп грозит поднятой рукой толпе, говоря «Смерть безбожникам» (9, 2), и это жест иронической капитуляции перед проконсулом; такие же движения, оказавшись в непростой жизненной ситуации, делают Полемон (Philostr. VS, I, 25, 541) или Луций (II, 1, 557). Во время этого же эпизода мученик сначала смотрит на толпу, а затем на небо, что тоже было обычным приемом софистов. Когда проконсул в очередной раз призывает Поликарпа поклясться фортуной Цезаря, епископ объявляет, что не сделает это, так как он христианин, и добавляет: «Если ты желаешь узнать христианское учение, укажи день и услышишь» (10). Здесь он ведет себя как настоящий софист, договаривающийся о времени выступления; Элий Аристид сказал Марку Аврелию: «Сегодня предложи, завтра слушай: мы речи не изрыгаем, но тщательно отделяем» (VS, II, 9, 583; cf.: I, 25, 537; II, 32, 626). Как и софисты, предпочитавшие хорошо образованную аристократическую аудиторию, Поликарп не видит смысла в обращении ко всему народу (10, 2) – в свое время так же поступал Никет Смирнский, сказавший: «От народного собрания паче хулы страшусь похвал» (VS, I, 19, 511). Наконец, важно то, как жители Смирны характеризуют мученика. После оглашения смертного приговора толпа взорвалась криками «Вот он, учитель Азии, он отец христиан!» (Mart. Pol., 12). На важность этих слов обратил внимание еще Г. Бауэрсок: эти слова, *διδάσκαλος* и *πατήρ*, использовались по отношению к великим софистам, например, Герод Аттик называл «учителем и отцом» Фаворина (I, 8, 490).⁴⁰ Восприятие сообщества учителей и учеников как своего рода духовной семьи с «отцами» и «детьми» было характерно для древних философских и риторических школ, и уже на рубеже эр для их описания смены их поколений появляется понятие «преемства», *διαδοχή*, о котором уже сказано выше. В других местах «Мученичества Поликарпа» го-

³⁹ Den Dulk, Langford 2014, 211–240.

⁴⁰ Bowersock 1995, 44.

ворится о «соучениках», бесконечно преданных Учителю (17, 3), и мученика еще раз назовут «славным учителем» (19, 1).

Конечно, описание смерти Поликарпа в первую очередь ориентируется на новозаветную традицию о Страстях Господних, и мученик подражал Христу, а не Полемону и прочим софистам, но он, его паства и толпа, собравшаяся на стадионе, жили в мире Второй софистики, и отмеченные параллели вряд ли случайны. Мы полагаем, что здесь сознательно изображается столкновение мира языческой культуры и христианства, ведь внешний вид Поликарпа, его жесты и поведение показывают, что мученик был не чужд античной образованности, но он отказывается защищать себя, выполнять требования проконсула и в итоге гибнет, так как задача его жизни – следовать Христу и обрести мученический венец. Читатели-современники хорошо осознавали это противостояние, и «Мученичество Поликарпа» стало образцом, с одной стороны, для «Мученичества Пиония»,⁴¹ к которому мы еще обратимся, а с другой, им воспользовался Лукиан для того, чтобы продемонстрировать чуждость Протея-Перегрина античной культуре.⁴²

События, описываемые в «Мученичестве Аполлония», произошли в Риме между 183 и 185 г.⁴³ Греческая версия текста называет мученика Аполлосом, но Евсевий Кесарийский, Иероним и армянская версия «Мученичества» приводят имя Аполлоний. Во время судебного процесса христианин произнес две речи в защиту своих взглядов (Mart. Apoll., 4–9; 14–42); многие ученые полагают, что в их основе находится текст написанной им апологии, не дошедшей до нас, но известной Евсевию, Иерониму и Руфину (HE, V, 21; Hier. De vir. ill., 42).⁴⁴ Надо сказать, что обе речи Аполлония вполне могли быть реально произнесены на суде: они прагматичны, демонстрируют готовность к поиску компромисса, который сможет удовлетворить и его, и судью, но не ценой своих убеждений. Аполлоний во второй, решающий день слушания дела не спешит объявлять себя христианином, напротив, он изо всех сил стремится избежать осуждения, и это уникальная черта данного текста. Речь Аполлония отличает большая эрудиция и тщательная риторическая отделка.⁴⁵ Он знаком с Гераклитом, Платоном, Аристотелем, стоиками, в его второй речи проскальзывают аллюзии на Геродота, Диодора Сицилийского и Еврипида. Отметим, что Аполлоний не называет никого из них по имени,

⁴¹ Kozłowski 2015, 417–434.

⁴² Пантелеев 2017а, 642–652.

⁴³ Подробный разбор этого текста см.: Roskam 2009, 22–43; Пантелеев 2017b, 207–232; Пантелеев 2018, 201–214.

⁴⁴ Пантелеев 2017b, 210–211.

⁴⁵ Lampe 2003, 323–326; Пантелеев 2018, 208–210.

единственное исключение – Сократ. Он пользуется своими знаниями не для того, чтобы произвести впечатление на слушателей или на судью, а для того, чтобы сформулировать основные положения своей веры так, чтобы их изложение было полностью приемлемо для образованного язычника. Что касается его ораторского мастерства, то лаконичные реплики мученика (Mart. Apoll., 6; 34; 38) уравниваются большими развернутыми периодами и риторическими вопросами вроде «Отчего я так сочувствую тебе, настолько неспособному понять красоту благодати?» (32; целая серия таких вопросов содержится в 17–21). Его эрудиция позволяет привести много конкретных примеров несостоятельности языческого идолопоклонства (17; 18; 20; 21; 22), а сравнения, стилистически восходящие то ли к Платону, то ли к Павлу, украшают его ответы (глаза сердца – 32, глаза души – 44). В «Мученичестве» практически отсутствуют указания на жесты или мимику героев, можно указать разве что на улыбку (μεϊδιάσας – Mart. Apoll., 8), но есть запись диалога мученика с судьей и не названным по имени киником. Здесь мы видим, как Аполлоний умело пользуется противопоставлениями и параллелизмами и платит оппонентам той же монетой: «С удовольствием умрешь?» – «С удовольствием живу» (29–30), «Я думал, Аполлос...» – «Я надеялся, проконсул...» (43–44). Много примеров таких остроумных ответов софистов приводит Филострат. Когда Евсевий называет Аполлония человеком, который был известен среди тогдашних христиан из-за его образования и философии (Eus. HE, V, 21, 2), то он, несомненно прав.

Пресвитера смирнской церкви Пиония казнили в 250 г. Он произнес две речи – первую на агоре Смирны, обращенную к толпе зрителей (Mart. Pionii, 4), вторую в тюрьме, куда к нему пришли молить о прощении отступники (12–14). Так как, скорее всего, в основе большей части «Мученичества» находятся записи самого Пиония, то мы можем рассчитывать на сохранение формы и содержания этих речей.⁴⁶ По словам Г. Бауэрсока, речи мученика сопоставимы с произведениями античных авторов по красноречию, эрудиции и общему духу культуры и легко могут сравниться с работами любого великого софиста эпохи, и значение Пиония в смирнском обществе подобно роли Элия Аристида,⁴⁷ а Л. Перно говорит, что «Мученичество Пиония» является «портретом, или, если угодно, автопортретом особого типа – мученика-оратора».⁴⁸

Пиония окружают потомки великих софистов II в.: он полемизирует с неким Полемоном, родственником софиста, и Руфином, сыном софиста Ру-

⁴⁶ Nilhorst 2010, 103–121; Пантелеев 2014, 762–770.

⁴⁷ Bowersock 1995, 47.

⁴⁸ Pernot 1997, 114.

фина, упоминаемого Филостратом (Philostr. VS, II, 25, 608), и мученик выглядит в этом диалоге очень достойно. Пионий, как и Поликарп, не чужд эллинской παιδεία, на что прямо указывает начало его первой речи: «Пионий, простерев руку, с ясным лицом начал защиту, сказав: “Мужи, гордящиеся тем, что они украшение Смирны, живущие на Мелете, прославленные Гомером, как вы говорите, и присутствующие здесь иудеи, послушайте то немногое, что я вам скажу”» (Mart. Pionii, 4, 2). Он делает обычный жест оратора, который начинает речь, и обращается к слушателям так же, как это сделал бы ритор-профессионал. Но содержание и строй его речи далеки от античных образцов. Пионий выступает перед толпой язычников и иудеев, чтобы объяснить причины своего отказа принести жертву. С точки зрения античного оратора, здесь уместна была бы речь в свою защиту, ἀπολογία, ведь Пионий находится под угрозой наказания и должен оправдать свое поведение. Следуя правилам классической риторики, нужно показать, что отказ от жертвоприношения не заслуживает ни морального, ни юридического осуждения. Стандарт для такой ситуации – ἀντίληψις, когда обвиняемый признает, что совершил некое действие, но не считает это предосудительным (Hermog. De id., 65–71 Rabe). Так построил свою защиту Аполлоний. Пионий совершает несколько шагов в этом направлении, когда говорит о невиновности христиан (Mart. Pionii, 4, 8–9, 16), но эта тема намечена лишь пунктиром, а центр тяжести его речи не здесь. Основное внимание мученика приковано к отпавшим, и он собирается защищать их. Пионий хочет, с одной стороны, добиться для себя и своих товарищей по аресту возможности не отречься, а с другой, защитить тех христиан, что уже отреклись. Его позиция понятна и с пастырской, и с общечеловеческой точки зрения, но в такой ситуации риторические наставления практически бесполезны, так как тяжело одновременно защищать и критиковать одну и ту же вещь. Пионий не ограничивается защитой отпавших, тут же переходя в контратаку на иудеев, смеющихся над *lapsi*. В итоге, мы видим, как вместо одного ожидаемого центра речи – отрицание идолопоклонства – появляются два новых: защита отступников от насмешек и критика иудеев.

Вторую речь Пионий произносит в тюрьме. Уже само по себе это напоминает философствующего в темнице Сократа и платоновские диалоги «Критон» и «Федон». С точки зрения образованного язычника для беседы, которую вел с посетителями приговоренный к смерти, – а фактически дело с Пионием и его товарищами обстояло именно так – существовала только одна тема: бессмертие души. Этот мотив появится в речи Пиония, однако, как и в прошлый раз, центрами окажутся вопрос о падших и полемика с иудеями. Перно отмечает, что две большие речи Пиония образуют своего

рода диптих: первая произносится на агоре, вторая – в тюрьме, первая адресована язычникам и иудеям, вторая – христианам, первая яростная, пророческая, похожая на слова Павла, вторая – с меняющейся эмоциональностью, с обилием цитат и несколько заумная; таким образом автор «Мученичества» хотел дать полный обзор ораторского дара мученика.⁴⁹

Кроме двух этих речей, мы можем оценить способность Пиония к быстрому обмену репликами со зрителями (10; 17–18). Особенно интересен здесь диалог с ритором Руфином: «И некто Руфин, стоявший рядом, из тех, кто отличался познаниями в риторике, сказал ему: "Прекрати, Пионий, не будь тщеславным". Тот же ему ответил: "Вот это и есть твое ораторское искусство? Вот это и есть твои книги? Такого и Сократ от афинян не претерпел, а сейчас все – Аниты и Милеты. Неужели Сократ, Аристид, и Анаксарх, и остальные, по-вашему, тщеславные люди, так как в философии, справедливости и стойкости упражнялись?" И Руфин, услышав это, замолчал» (17). Я. Де Боефт и Я. Бреммер считают, что обмен репликами между Руфином и Пионием следует рассматривать в контексте спора между риторикой и философией: только философия дает силы противостоять несправедливости, а риторика способна лишь научить обвинять и преследовать.⁵⁰ С точки зрения риторики ответ Пиония не безупречен, лучше было бы просто ответить «А вы не принуждайте!», но Пионий предпочел ответить развернуто, чтобы вписать себя в череду преследуемых за истину философов.⁵¹

Пионий не пользуется средствами из арсенала античной риторики, их место занимают христианские экзегеза, притчи, пророчества, цитаты из Писания. Перно замечает: «"Мученичество Пиония" является, независимо от того, признавал ли его автор это или нет, важным этапом в дискуссии о риторике, которая волновала и разделяла первых христиан».⁵² Обязан ли христианин владеть ораторским искусством, или, напротив, его речь должна быть простой и безыскусной? Вторая речь Пиония показывает, что верующий должен быть в состоянии достойно отстаивать свою веру и нападать на противников. Но при помощи каких средств? Нужно ли ему опираться на Демосфена и Цицерона, или только на Библию? Пионий, очевидно, знаком с путем, которым шли современные ему софисты, но выбирает другой. Этот путь ведет к возникновению и становлению той ветви христианской рито-

⁴⁹ Pernot 1997, 119.

⁵⁰ Boeft, Bremmer 1985, 120–122.

⁵¹ Пантелеев 2013, 675.

⁵² Pernot 1997, 122.

рики, что основана на парадоксе, мраке, притчах, откровениях и пророчествах.⁵³

Христиане жили и действовали в мире, который опирался на древнюю культурную традицию, начинавшуюся с древних мифов, чьи отголоски мы слышим у Плутарха или Павсания, и впитавшую все лучшее, что было в античности, и им было жизненно необходимо, во-первых, противопоставить этому великому проекту свой собственный, а во-вторых, дискредитировать противников. Это была борьба за доказательство истинности своих взглядов на мир и божество и демонстрацию превосходства своей собственной культуры и стоящей за ней традиции. Софисты и христиане, по сути, говорили об одном и том же, причем зачастую одними и теми же словами, используя одни и те же приемы и образы. Язычники вроде Цельса или Лукиана, обращавшие внимание на маргинальные явления религиозной жизни, иногда замечали это сходство, и их характеристики христианских лидеров и проповедников – это описание анти-софистов (Luc. *De morte Peregr.*, 11; Orig. *C. Cels.* III, 50–55). Если апологии и ересиологические трактаты показывают сходство идей и методов христиан и язычников, то мученичества – перформативных практик и навыков. Раннехристианская культура II–III вв. была частью античной традиции, хоть и противостояла ей, и во многом она должна восприниматься сквозь призму Второй софистики.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Anderson, G. (1993) *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London; New York.
- Anlauf, G. (1960) *Standard Late Greek oder Attizismus? Eine Studie zum Optativgebrauch im nachklassischen Griechisch*. Cologne.
- Ayres, L. (2015) "Irenaeus vs. the Valentinians: Toward a Rethinking of Patristic Exegetical Origins," *Journal of Early Christian Studies* 23, 153–187.
- Barnes, T. D. (1971) *Tertullian. A historical and literary study*. Oxford.
- Bloomer, W. M. (2017) "Latinitas", D. S. Richter, W. A. Johnson, eds. *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. Oxford, 67–80.
- Boeft, J., Bremmer, J. (1985) "Notiunculae Martyrologicae III. Some Observations on the Martyria of Polycarp and Pionius," *Vigiliae Christianae* 39, 120–122.

⁵³ Не все ученые готовы назвать этот феномен «риторикой»: «То, что мы могли бы назвать "риторикой" раннего христианства, не является риторикой в техническом смысле; скорее, это слово используется в более широком смысле, обозначая образ действий и обстоятельства, способствующие убеждению» (Cameron 1991, 20).

- Borg, B. (2004) "Glamorous intellectuals: Portraits of *pepaideumenoi* in the second and third centuries AD," B. Borg, ed. *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin, 157–178.
- Bowersock, G. W. (1969) *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford.
- Bowersock, G. W. (2005) *Martyrdom and Rome*. Cambridge.
- Bowie, E. L. (1970) "Greeks and Their Past in the Second Sophistic," *Past and Present* 46, 3–41.
- Brent, A. (2007) "Ignatius' Pagan background in Second Century Asia Minor," *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10, 207–232.
- Burns, D. M. (2014) *Apocalypse of the Alien God. Platonism and the exile of Sethian gnosticism*. Philadelphia.
- Busch, A. (2018) "Gnostic Biblical and Second Sophistic Homeric Interpretation," *Zeitschrift für Antikes Christentum* 22, 195–217.
- Cameron, A. (1991) *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*. Berkeley; Los Angeles.
- Crawford, M. (2015) "Reordering the Confusion: Tatian, the Second Sophistic, and the so-called Diatessaron," *Zeitschrift für Antikes Christentum* 19, 218–225.
- Dehandschutter, B. (2007) *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays*. Leuven.
- Den Dulk, M., Langford, A. (2014) "Polycarp and Polemo: Christianity at the Center of the Second Sophistic," T. R. Blanton, R. M. Calhoun, C. K. Rothschild, eds. *The History of Religions School Today: Essays on the New Testament and Related Ancient Mediterranean Texts*. Tübingen, 211–240.
- Droge, A. (1989) *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*. Tübingen.
- Elze, M. (1960) *Tatian und seine Theologie*. Göttingen.
- Eshleman, K. (2008) "Defining the Circle of Sophists: Philostratus and the Construction of the Second Sophistic," *Classical Philology* 103, 395–413.
- Flinterman, J.-J. (2004) "Sophists and emperors: A reconnaissance of sophistic attitudes," B. Borg, ed. *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin, 359–378.
- Geffcken, J. *Zwei griechische Apologeten*. Leipzig; Berlin, 1907.
- Geiger, J. (1994) "Notes on the Second Sophistic in Palestine," *Illinois Classical Studies* 19, 221–230.
- Grant, R. M. (1949) "Irenaeus and Hellenistic Culture," *Harvard Theological Review* 42, 41–51.
- Gruen, E. S. (2017) "Jewish Literature," D. S. Richter, W. A. Johnson, eds. *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. Oxford, 639–654.
- Habinek, T. (2017) "Was There a Latin Second Sophistic," D. S. Richter, W. A. Johnson, eds. *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. Oxford, 25–40.
- Harris, B. (2018) "Irenaeus's Engagement with Rhetorical Theory in his Exegesis of the Johannine Prologue in *Adversus Haereses* 1.8.5–1.9.3," *Vigiliae Christianae* 72, 405–420.
- Hidary, R. (2018) *Rabbis and Classical Rhetoric: Sophistic Education and Oratory in the Talmud and Midrash*. Cambridge.

- Hilhorst, A. (2010) "He Left Us This Writing: Did He? Revisiting the Statement in Martyrdom of Pionius 1.2," J. Leemans, ed. *Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter*. Leuven, 103–121.
- Hunt, E. J. (2003) *Christianity in the Second Century. The Case of Tatian*. London; New York.
- Jacobsen, A.-C. (2009) "Apologetics and Apologies – Some Definitions," J. Ulrich, A.-C. Jacobsen, M. Kahlos, ed. *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*. Frankfurt am Main, 5–22.
- Johnson, A. P. (2017) "Early Christianity and the Classical Tradition," D. S. Richter, W. A. Johnson, eds. *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. Oxford, 625–638.
- Kim, L. (2010) "The Literary Heritage as Language: Atticism and the Second Sophistic," E. J. Bakker, ed. *A Companion to the Ancient Greek Language*. Malden; Oxford, 468–482.
- Kozłowski, J. M. (2015) "Pionius Polycarpi imitator. References to Martyrium Polycarpi in Martyrium Pionii," *Science et Esprit* 67, 417–434.
- Lampe, P. (2003) *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis.
- Osborn, E. (2001) *Irenaeus of Lyons*. Cambridge.
- Pernot, L. (1997) "Saint Pionios, martyr et orateur," G. Freyburger, L. Pernot, eds. *Du héros païen au saint chrétien*. Paris, 111–123.
- Puech, A. (1903) *Recherches sur le Discours aux grecs de Tatien*. Paris.
- Roskam, G. (2009) "A Christian Intellectual at Trial. The case of Apollonius of Rome," *Jahrbuch für Antike und Christentum* 52, 22–43.
- Schmitz, Th. (1997) *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*. München.
- Schoedel, W. R. (1959) "Philosophy and Rhetoric in the Adversus haereses of Irenaeus," *Vigiliae Christianae* 13, 23–24.
- Schoedel, W. R. (1989) "Apologetic Literature and Ambassadorial Activities," *Harvard Theological Review* 82, 55–78.
- Skarsaune, O. (1987) *Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition*. Leiden.
- Swain, S. (1996) *Hellenism and Empire: language, classicism, and power in the Greek world, AD 50–250*. Oxford.
- Thomson, S. R. (2014) *The Barbarian Sophist: Clement of Alexandria's Stromateis and the Second Sophistic*. PhD diss. Oxford.
- Whitmarsh, T. (2017) "Greece Hellenistic and Early Imperial Continuities," D. S. Richter, W. A. Johnson, eds. *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. Oxford, 11–24.
- Whittaker, M., ed. (1982) *Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments*. Oxford.
- Winter, B. W. (2002) *Philo and Paul among the Sophists*. Grand Rapids.
- Zeegers-Vander Vorst, N. (1972) *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du IIe siècle*. Louvain.
- Махлаюк, А. В. (2013) «Софист Флавий Филострат и его "Софисты"», *Новый Гермес*, 6, 154–155.

- Пантелеев, А. Д. (2013) «Сократ в раннехристианской агиографии», *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 17, 668–679.
- Пантелеев, А. Д. (2014) «Речи в “Мученичестве Пиония”: реальность или фикция?», *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 18, 762–770.
- Пантелеев, А. Д. (2017a) «“Мученичество Поликарпа” и “О смерти Перегринна” Лукиана: еще раз о старом споре», *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 21, 642–652.
- Пантелеев, А. Д. (2017b) «“Мученичество Аполлония”: обстоятельства дела и ход процесса», *Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира* 17(2), 207–232.
- Пантелеев, А. Д., пер. (2017c) *Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования*. Санкт-Петербург.
- Пантелеев А.Д. (2017d) «“Для упражнения и подготовки тех, кто намеревается”: ранние агиографические тексты как наставления для христиан», *Диалог со временем* 58, 125–140.
- Пантелеев, А. Д. (2018) «“Мученичество Аполлония”: риторические стратегии христианина и судьбы», *Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира* 18(2), 201–214.
- Рабинович, Е. Г., пер. (2017) *Флавий Филострат. Жизни софистов*. Москва.

In Russian

- Mahlayuk, A. V. (2013) “Sofist Flaviy Filostrat i ego "Sofisty"”, *Novyy Germes [New Hermes]* 6, 154–155.
- Panteleev, A. D. (2013) “Sokrat v rannekhristianskoy agiografii”, *Indoeuropeyskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya [Indo-european Linguistics and Classical Philology]* 17, 668–679.
- Panteleev, A. D. (2014) “Rechi v "Muchenichestve Pioniya": real'nost' ili fikciya?”, *Indoeuropeyskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya [Indo-european Linguistics and Classical Philology]* 18, 762–770.
- Panteleev, A. D. (2017a) ““Muchenichestvo Polikarpa" i "O smerti Peregrina" Lukiana: eshche raz o starom spore”, *Indoeuropeyskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya [Indo-european Linguistics and Classical Philology]* 21, 642–652.
- Panteleev, A. D. (2017b) ““Muchenichestvo Apolloniya”: obstoyatel'stva dela i hod processa”, *Mnemon: Issledovaniya i publikacii po istorii antichnogo mira [Mnemon. Investigations and Publications on the History of the Ancient World]* 17(2), 207–232.
- Panteleev, A. D. (2017c), transl. *Rannie muchenichestva. Perevody, komentarii, issledovaniya [Early Christian Martyr Acts. Translations, Commentaries, Studies]*. St.-Petersburg.
- Panteleev A. D. (2017d) ““Dlya uprazhneniya i podgotovki teh, kto namerevaetsya”: rannie agiograficheskie teksty kak nastavleniya dlya hristian”, *Dialog so vremenem [Dialogue with time]* 58, 125–140.

- Panteleev, A. D. (2018) "“Muchenichestvo Apolloniya”: ritoricheskie strategii hristianina i sud'i", *Mnemon: Issledovaniya i publikacii po istorii antichnogo mira* [*Mnemon. Investigations and Publications on the History of the Ancient World*] 18(2), 201–214.
- Rabinovich, E. G. (2017), transl. *Flaviy Filostrat. Zhizni sofistov* [Flavius Philostratus. The Lives of the Sophists]. Moscow.

**КОЧЕВОЙ МИР, ГРЕКО-БАКТРИЙСКОЕ ЦАРСТВО И КИТАЙ:
ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ СИТУАЦИЯ НА ЮГЕ
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В III–II ВВ. ДО Н.Э.**

Д. П. ШУЛЬГА

Сибирский институт управления Российской академии народного хозяйства и госслужбы при Президенте Российской Федерации (Новосибирск)
alkaddafa@gmail.com

ЧЕНЬ ЦЗЯНЬВЭНЬ

Национальный педагогический университет Тайваня (Тайбэй)
cjlw1216@ntnu.edu.tw

Н. В. ГОЛОВКО

Новосибирский государственный университет
Институт философии и права СО РАН
monch@ngs.ru

DANIIL SHULGA, Siberian Institute of Management – The branch of Russian Academy of National Economy and Public Administration (Novosibirsk, Russia)

CHEN JIANWEN, National Taiwan Normal University (Chinese Taipei)

NIKITA GOLOVKO, Novosibirsk State University; Institute of philosophy and law SB RAS

NOMADIC WORLD, THE GRECO-BACTRIAN KINGDOM AND CHINA: ETHNO-CULTURAL SITUATION
IN THE SOUTH OF CENTRAL ASIA IN THE 3RD – 2ND CENT. BCE.

ABSTRACT. After the dissolution of the Empire of Alexander of Macedon the layer of Hellenized aristocracy began to appear in Asia under the influence of mixed marriages and cultural syncretism. The announcement of the establishment of the independent state of Bactria made by Diodotus I triggered the appearance of a special culture, characterized by the mixture of Iranian, North Indian and Greek cultural elements. Ultimately, its subsequent spread to the East lead to influence on the China-dominated world. Based on all the mentioned above, the given article aspires to collect and analyze the data, primarily from narratives as sources and foreign literature, for the purpose of researching the processes that connected two ancient and very influential civilizations – Greece and China. The main stages of explicit and implicit relations between China and Hellenistic Bactria is defined. The role of nomad cultures in establishment of connections between West and East is determined and exemplified by the events of the 3rd century B.C. and the early 1st century B.C. Conditional character

of the names, referred to nomad entities by ancient writers, is analyzed. We show the controversy of interpretation the given names with the ethnic groups in modern meaning as well as the range of sources on the relations between Greco-Bactrian Kingdom and China and their characteristics. Finally, we construe the equal role of nomads, Chinese and Hellenes in the described contacts of ancient societies.

KEYWORDS: Asia Minor, China, Hellenistic period, Han dynasty, archeology, Greco-Bactrian Kingdom, historical background, Silk Road, Hellenism.

* Исследование выполнено при поддержке Министерства образования и науки РФ по Проекту «Повышение конкурентоспособности ведущих университетов Российской Федерации среди ведущих мировых научно-образовательных центров (5-100)» в рамках комплексного плана исследований Лаборатории анализа и прогнозирования интеграционных процессов современной Евразии ИФП НГУ в 2020 году.

Сложение Великого шёлкового пути было длительным и комплексным процессом. Важную роль в нём играли как отдельные личности, так и целые народы. На уровне личностей сделать значительный шаг к сопряжению Востока и Запада удалось двум владыкам, жизни которых разделяли два столетия – Александру Македонскому (356–323 гг. до н.э.) и императору У-ди (156–87 гг. до н.э.). Александр не только завоевал всю Персидскую империю, но и совершал походы за её пределы. Несмотря на то, что империя распалась после его внезапной смерти в 323 до н.э. и была разделена на несколько государств диадохов,¹ характер греческого правления на Востоке особенно не изменился. Греческая культура распространилась не только по территории империи, но и за её пределы, что способствовало слиянию восточной² и греческой культур.

В то время между Индией и Западом существовало три основных торговых маршрута. С севера товары перевозились через Бактрию, затем по Амударье в Аральское море, а оттуда – караванами до Чёрного моря. Средний путь имел два маршрута: один вёл от западной Индии до Персидского залива морем, затем поднимался по реке Тигр до Селевкии, одной из столиц Архэ Селевкидов; другой проходил по суше, через Гиндукуш в Бактру в современном Афганистане, пересекал иранское плато и спускался в тот же город Селевкия. Отсюда дорога шла на запад через Сирийскую пустыню в Антиохию, другую столицу Селевкидов. Затем ветви пути поворачивали на запад (с ответвлениями на юго- и северо-запад) к финикийскому побережью, через Малую Азию и, наконец, достигали Эфеса на Эгейском море.

¹ Ефремов 2015, 17–20.

² Франкфор 2002, 62–66; Дружинина 2004, 99–104.

Южный морской путь вёл к Красному морю. Из района современной Акабы наземная дорога шла на север в Петру, Дамаск и Антиохию. Приведённый Птолемеем Филадельфом в судоходное состояние Суэцкий канал позволил перевозить индийские товары через Нил в Александрию. Муссонные течения Индийского океана сделали морской путь более безопасным и удобным.³ Эти три направления более или менее совпадали с поздними маршрутами западной части Шёлкового пути. Только один участок будущего Шёлкового пути пока не был изведен: маршрут от коридора Хэси до Памира.

Политическая и культурная ситуация в восточном эллинистическом мире сильно изменилась за два столетия после завоевания Александра Македонского.⁴ Уже в середине III в. до н.э. правитель Бактрии объявил свою независимость от Селевкидов. После этого парфяне также восстали и основали своё царство. В начале II в. до н.э. бактрийские греки расширили свои владения на северо-западе Индии. Впрочем, с середины II в. до н.э. мы видим отступление греков из Средней Азии под мощным давлением парфян и кочевников с севера. Греко-бактрийские и индо-греческие правители (сначала как сатрапы Селевкидов, а затем и как цари) были главной социально-культурной и военной силой в Бактрии, Согдиане и северо-западной Индии уже во времена правления, усиления и победы династии Цинь при Инь Чжэне (259–210 до н.э.). При этом расстояние между Ферганой, где жили греко-бактрийцы, и Цинь превышало 3000 км, а прямых контактов между ними не было.

Изначально восточно-эллинистические государства из кочевников соседствовали лишь с саками, которые до того были вассалами персов.⁵ Саки не являлись просто «ордой варваров», но имели достаточно развитое искусство⁶ и вооружение⁷, связывали Переднюю Азию и Южную Сибирь.⁸

Александр не смог покорить саков, однако они сотрудничали с греческими правителями Азии. Согласно Страбону, греческий правитель Бактрии Евтидем во II в. до н.э. расширил свою державу до «серов и фринов».⁹ В то время земля Сереса, очевидно, рассматривалась народами просто как *регион, где был шёлк*, а не собственно имперский Китай династии Хань. Несмотря на оторванность от Эллады, потомки воинов и колонистов Алек-

³ Christopoulos 2012, 81.

⁴ Бородовский 2017, 108.

⁵ Амиров, Сейткалиев 2017, 329–334.

⁶ Яблонский 2015, 101–119.

⁷ Иванов 2014, 283–289.

⁸ Шульга 2016, 90–91.

⁹ Страбон 1964, 488.

сандра сумели сохранить свои традиции градостроительства и совместной жизни.¹⁰ За время правления эллинов выросло более трёхсот городов и поселений на Востоке. Среди них 19 городов – в Бактрии и 27 – в Индии. Существование их было подтверждено открытием греко-бактрійского города Ай-Ханум в Афганистане в 1960-х гг. Анализ архитектурного решения Ай-Ханум показывает, что некоторые города и посёлки имели греческие черты. Греческая скульптура, коринфские колонны, монеты, гимнастический зал, театр и греческая запись афоризмов и философских текстов – подтверждают существование греческого города, расположенного в 5000 км от Балканской Греции.¹¹ Путешествуя по этим городам и посёлкам, пусть даже переживающим упадок вследствие вторжения номадов, Чжан Цянь (ум. в 114 г. до н.э.), вероятно, осознавал величие эллинистической культуры, и, вместе с тем, отличие её от китайской. В этих регионах выращивали не только злаки, но и виноградную лозу, делали очень хорошее вино. Согласно рассказу Страбона, греки стали первыми, кто привнёс виноделие в Западную и Среднюю Азию. Земля Арианы (граничащая с Бактрией) была «отменным производителем вина, которое хорошо хранится в течение трёх поколений в несмолёных сосудах...».¹² Подобные же сведения можно найти и в «Шицзи» Сыма Цяня. Сообщается, что вино было одним из особых продуктов Парфии, Давань и других областей. Виноделие достигло такой продуктивности, что богатые люди хранили более десяти тысяч дан (примерно 300 000 л), а вино сохранялось в течение нескольких десятилетий. Сходство свидетельств Страбона и Сыма Цяня – реальное отражение развития виноделия в этих землях. С возвращением Чжан Цяня в Центральном Китае впервые появилось виноделие. Греческое название винограда, βότρυς (botrus), возможно, было транслитерировано на китайский как putao (蒲陶).¹³

Страбон писал, что некоторые части Сереса и Фрины (Непала), захвачены греко-бактрійцами: «греки, спровоцировавшие восстание в Бактрии, стали настолько мощными благодаря плодородию их земель, что стали хозяевами не только Арианы, но и Индии. Они подчинили себе больше племен, чем Александр Македонский. Некоторые племена покорил лично Менандр, а другие – Деметрий, сын Евтидема, царя бактрійцев (...) Более того, они расширили свою державу до пределов Сереса и Фрины».¹⁴

¹⁰ Тихонов 2012, 275–280.

¹¹ Yang Juping 2009, 18.

¹² Страбон 1964, 486.

¹³ Yang Juping 2009, 19.

¹⁴ Christopoulos 2012, 8.

Несмотря на то, что греки и китайцы географически находились уже не так далеко друг от друга (во всяком случае, и те и другие пребывали в границах западных регионов современной КНР), требовался определённый, связующий их историю импульс. Таким толчком послужило переселение народа *юэчжи*, в результате чего был освоен маршрут от коридора Хэси до Памира.

Соотнесение всемирно известной пазырыкской археологической культуры с народом юэчжи носит скорее гипотетический характер. Ведь Южная Сибирь в эпоху раннего железа находилась достаточно далеко от древних цивилизаций и их летописцев. Юэчжи сильно отличались от своих будущих победителей – сюнну.¹⁵ Наиболее вероятной средой сложения сюнну (хунну) стали народы, оставившие близкие между собой археологические культуры *маоцингоу* и *янлан*. Несходные с ними материалы археологической культуры *шацзин* (особенно – из поздних памятников), скорее всего, могут быть признаны археологическим источником для изучения материальной культуры ранних юэчжи.

Археологическая культура шацзин получила своё название по одноимённому археологическому памятнику в уезде Миньцин в провинции Ганьсу. В русскоязычной литературе культура кратко рассматривалась в работах Н.А. Сутягиной,¹⁶ а также А.В. Варёнова, составившего общее описание могильников Сиган и Чайваньган.¹⁷ Начало полевым исследованиям памятников культуры шацзин положил шведский учёный Ю.Г. Андерссон. В 1923 г. экспедиция под его руководством проводила археологические изыскания на северо-западе Китая, в Монголии и Тибете с целью найти памятники, аналогичные Яншао, и проверить предположения о контактах населения северных территорий Китая с Ближним Востоком.¹⁸ Во время экспедиции Ю.Г. Андерссон получил информацию о находках керамики и других предметов в районе оазиса Чжэньфань (совр. уезд Миньцин). В ходе проверки этих сведений он посетил деревню Шацзин, где нашли керамику и другие предметы, относившиеся к широкому временному промежутку от периода правления династии Хань до династии Сун. В следующем 1924 г. на этой территории провели археологические раскопки нескольких памятников, в том числе – форта Люхутун и могильников Шацзин-S (южный) и Шацзин-E (восточный). На основании полученных материалов был выделен одноимённый этап (Шацзин) в развитии традиции изготовления керамики на терри-

¹⁵ Руденко 2015, 24–40; Сутягина 2015, 60–65.

¹⁶ Сутягина 2008, 133–137.

¹⁷ Варёнов 2011, 27–35.

¹⁸ Andersson 1943, 9–15.

тории провинции Ганьсу (ганьсуский вариант Яншао). Анализ собранных данных позволил Ю.Г. Андерссону выделить шесть этапов в развитии региона: от поздненеолитического периода до раннего бронзового века. Первоначально хронологические рамки этого культурного явления определили периодом 3500–1700 гг. до н.э., а «этап Шацзин» датировался 2000–1700 гг. до н.э., но в 1943 г. он был «омоложен» до 700–500 гг. до н.э.¹⁹ В 1948 г. в провинциях Ганьсу и Цинхай производил разведочные работы Пэй Вэньчжун, автор находки синантропа. В ходе изысканий учёный обнаружил в Миньцине целый ряд памятников культуры шацзин. Позже был опубликован отчёт об этих работах, и современное название культуры ввели в научный оборот. В 1958 г. рядом с древним поселением Люхунь (материалы с эпохи Шан до Чжоу) вскрыли несколько погребений культуры шацзин. Масштабные исследования памятников этой археологической культуры начались в 1970-х гг. и охватили всю центральную часть провинции Ганьсу. В 1979–1981 гг. в уезде Юндэн исследовали могильник Юйшугоу, но основные работы шли в уезде Юнчан на городище Саньцзяо и могильниках Хамадунь, Сиган, Чайваньган, Шантугоуган. Наиболее важны с точки зрения информативности два из них (сравнительно поздних): Сиган и Чайваньган. Они наименее гетерогенны и в наибольшей степени могут быть соотнесены с юэчжи.

Могильник Сиган. Один из наиболее полно исследованных и опубликованных могильников культуры шацзин. Расположен в 300 м восточнее городища Саньцзяо. В 1979–1981 гг. там вскрыто 452 могилы.²⁰ Исследованные могильные ямы подразделяются на два типа: ямы с подбоями (281 могила) (рисунок 1); ямы с отвесными стенками (173 могилы) (рисунок 2). Могилы ориентированы длинными сторонами в меридиональном направлении с небольшими отклонениями к западу и востоку. Подбой всегда устраивался продольно в западной стенке, на 20–40 см ниже дна входной ямы (рисунок 1). В некоторых случаях подбой делали на одном уровне с дном ямы. Ширина погребальной камеры в подбое составляла 60–80 см, высота не превышала 50–60 см. Вход в подбой закрывался наклонно установленными короткими жердями (рисунок 1). В могилах с отвесными стенками имелось два низких продольных уступа высотой 20–30 см для поперечного перекрытия из жердей и тонких брёвен (рисунок 2). В некоторых из этих могил уступов не было или их не удалось зафиксировать в ходе раскопок. В трёх могилах – парные, разделённые перемычкой захоронения, одно из которых – подбойное, а второе – с уступом. Умерших хоронили в вытянутом по-

¹⁹ Сутягина 2008, 134.

²⁰ Варёнов 2011, 27–35.

ложении лёжа на спине, головой на север с небольшими отклонениями к западу или востоку (рисунки 1; 2). Основное количество инвентаря (всего 1300 единиц) представлено бронзовой поясной фурнитурой: поясными пряжками с направленным вперёд носиком (рисунок 3: 22–29); различными бляшками, в том числе шестисекционными (рисунок 4: 43–49, 52, 54), девятисекционными (рисунок 4: 55–57), а также восьмёрковидными (рисунок 4, 28–32) и другими вариациями с двумя не отделёнными бляшками, имеющими петельки на концах с оборотной стороны (рисунок 4: 33–38, 74–84 и др.); бронзовыми кольцами (рисунок 1: 6, 9а); трубочками с характерными расширениями по центру (рисунок 1: 8) и другими изделиями. В районе пояса обнаружена и большая часть украшений одежды, в том числе: различные бусы, пуговицевидные бляшки и колокольчики. У пояса же (справа либо слева) помещены и ножи, в одном случае – с каменным оселком. У височных долей черепа иногда лежали бронзовые серьги в виде кольца. В области шеи часто встречались бусы, а в М26 – золотая пектораль. Небольшим числом обнаружены бронзовые медалевидные зеркала (рисунок 1: 9в) и шилья (рисунок 3: 1–15). Помимо этого, имелось несколько железных ножей и железный же лемех плуга (рисунок 3: 17–21). Оружие отсутствовало, за исключением бронзового черешкового трёхлопастного наконечника стрелы (рисунок 3: 16). Сосуды (67 экз.) ставились не в могилу, а на поверхности у северного края ямы (над головой умершего). Все сосуды лепные; в основном подразделяются на горшки с двумя или одной большой ручкой в верхней части и кувшины с двумя небольшими ручками в средней части тулова. В одной могиле найден трипод.

Могильник Чайваньган. Один из наиболее полно исследованных и опубликованных могильников культуры шацзин. Расположен в 380 м восточнее могильника Сиган. В 1981 г. здесь было исследовано 13 могил.²¹ Погребальный обряд и инвентарь подобны найденным в Сигане. Могильные ямы двух типов: ямы с подбоями (45 могил) (рисунок 5: А); ямы с отвесными стенками без подбоев (46 могил) (рисунок 5: Б). Могилы также ориентировались длинными сторонами в меридиональном направлении с небольшими отклонениями к западу и востоку. Подбой всегда устраивался продольно в западной стенке. В могилах с отвесными стенками иногда фиксировались продольные уступы. Жердяные заслоны подбоев и поперечные перекрытия, как правило, не фиксировались по причине плохой сохранности дерева. Умершие погребались в положении на спине, вытянуто, головой на север с небольшими отклонениями к западу или востоку. Основной инвентарь (все-

²¹ Институт археологии и культурного наследия провинции Ганьсу. Сиган и Чайваньган в уезде Юнчан 2001, 5–10.

го около 700 единиц) представлен аналогичной Сиган бронзовой поясной фурнитурой, но в двух могилах найдены бабочковидные бляшки, довольно много шестисекционных и S-видных (рисунок 5: А 6–7); почти нет трубочек с вздутием в центральной части. Большая часть украшений одежды – в районе пояса, в том числе различные бусы, кольца (рисунок 5: А 5) и колокольчики. Здесь же справа либо слева от погребённого найдены и ножи. У височных долей черепа иногда имелись бронзовые серьги в виде кольца. В области шеи часто встречались бусы. В небольшом количестве обнаружены бронзовые зеркала и шилья. Из оружия в двух погребениях слева от пояса у воинов найдено по одному кинжалу с кольчатыми навершиями. Сосуды (33 экз.) также ставились на поверхности у северного края ямы (рисунок 5: А 1). Все сосуды лепные, тех же типов, что и в Сигане. Преобладали горшки с одной или двумя ручками в верхней части.

На городище Саньцзяо большая часть сосудов со значительной примесью крупного песка в тесте, качественной посуды немного.²² Большая часть керамики красно-коричневого цвета, с сероватым оттенком. Серая керамика малочисленна, всего около пяти процентов от общего числа находок. Все сосуды ручной лепки, некоторые изготовлены по ленточной технологии. Есть следы затирания пальцами поверхности. Мелкие керамические изделия выполнены подчас довольно неаккуратно. Керамика с толстым дном, сама посуда зачастую довольно крупная. Обжиг высокотемпературный. Орнаментация поселенческой керамики разнообразна: в виде зубчиков, волн, штриховки, полумесяцев. Часто орнамент в виде зубчиков присутствует в верхней части сосуда, а волнистый – в нижней. Некоторые сосуды имеют яркие по цвету горловину и плечи, а иные – целиком красного цвета. Часть керамики окрашена изнутри и снаружи в темно-красный цвет. Ушки (ручки) прилеплялись после окончания работы над предметом, а потому достаточно легко отламываются. Большая часть керамических изделий – плоскодонные. Сосудов с круглым дном или с ножками мало. Основные виды поселенческой посуды: горшки (гуань), котлы (гэ), стаканы (бэй), чашки (доу), плошки (пэнь) и пиалы (вэнь). Преобладают круглодонные горшки (гуань) с одним или двумя ушками, ковшеобразные стаканы (бэй), плоскодонные горшки (гуань) и глиняные треножники. Изделия из камня на городищах представлены топорами, шарами, кольцами с высверленной серединой, скребками, пестиками, ступками, пряслицами, зернотёрками. Каменные кольца часто выполнялись в технике сколов, остальные предметы шлифованные. В погребениях керамика довольно однообразна по форме и орнаментации.

²² Ли Шуйчэн 1994, 514.

В могильнике Чайваньган большая часть сосудов горшковидной формы с плоским дном и двумя большими ушками (ручками) в верхней части, но у некоторых дно округлое. В Сигане горшкообразной плоскодонной керамики с широким горлом и двумя ручками в верхней части меньше половины; большая доля кринкообразных плоскодонных сосудов с небольшими ушками (ручками) посередине тулова. Круглодонные сосуды отсутствуют, но встречаются сосуды своеобразных форм, в том числе – без ушек, и один трипод. В захоронениях также намного чаще встречаются бронзовые изделия типа описанных выше из могильников Сиган и Чайваньган (ножи, шилья, различные бляшки, колокольчики, серьги, бусы и другие предметы). Упоминаются бронзовые и роговые наконечники стрел и даже костяные кинжалы, отсутствовавшие в Сигане и Чайваньгане. Железные изделия (тёсла, ножи и кинжалы) немногочисленны (см. выше).²³

Традиционно к культуре шацзин относили поселенческие комплексы (городища) эпохи бронзы, однокультурность которых с могильниками типа Сиган и Чайваньган вызывает большие сомнения. Из анализа опубликованных материалов ясно, что достаточно однородными скифоидными памятниками являются только могильники. Находки многочисленных черепов жертвенных животных в погребениях говорят о развитии скотоводства. Судя по наличию керамических и каменных шариков, наконечников стрел и луков, охота оставалась дополнительным промыслом. Следует заметить, что достаточно трудно разделить военное и охотничье снаряжение. Долговременные жилища, найденные каменные песты, жернова и ступки, заступы и другие инструменты свидетельствуют о значительной доле земледелия, которое, по мнению некоторых китайских исследователей, вероятно, доминировало над скотоводством.²⁴

Время сложения и угасания описываемой археологической культуры шацзин пока остаётся под вопросом. Вместе с тем, проведённые сравнительно недавно раскопки у озера Дайхай в Ордосе выявили интересный эпизод в истории археологической культуры шацзин. На могильнике Сяошуан, относимом к культуре маоцингоу, была выявлена группа погребений с подбоями, уступами и с вертикальными стенками, которые по погребальному обряду и ориентации умерших на ССВ, вероятно, восходят к культуре шацзин.²⁵ Однако хорошо прослеживаются и иные черты (собственно культуры маоцингоу): наличие черепов жертвенных животных в головах умерших; расположение керамики не сверху у края могилы над головой

²³ Ли Шуйчэн 1994, 515.

²⁴ Хань Цзяньэ 2008.

²⁵ Шульга П.И., Шульга Д.П., Гирченко 2014, 321–324.

умершего, а у дна могилы в головах. Наибольшие изменения видны в инвентаре. За исключением некоторых характерных для культуры шацзин артефактов, изделия, включая керамику, находят аналогии в культурах маоцингоу и янлан. Из этого следует, что пришедшая из Ганьсу на Ордос группа населения, соотносимая с археологической культурой шацзин, ко времени погребения её членов была ассимилирована, но сохранила некоторые характерные черты своего обряда. По имеющимся кратким суммарным публикациям, время «прихода шацзин» в район оз. Дайхай не вполне ясно, но в них нет достоверно ранних изделий VI в. до н.э. Показательно, что и в маоцингоу типичные для шацзин трубочки и поясные бляшки на начальном этапе отсутствуют. Носителям культуры шацзин нужно было пройти из центральной части Ганьсу в район оз. Дайхай не менее 900 км. Подчеркнём, что в отличие от культуры янлан, непосредственно «контактировавшей» с государством Цинь, население культуры шацзин обитало далеко к западу от китайских земледельцев; их приход в Дайхай, вероятно, был менее прямым. Если соотнести поздние памятники археологической культуры шацзин с юэчжи, как это делают некоторые китайские исследователи, то их продвижение к северо-востоку в IV–III вв. до н.э. на фоне борьбы с хунну (сюнну) выглядит вполне логично.

Для формирования Шёлкового пути юэчжи совершили одно великое, но, увы, мало замеченное деяние. Уходя от атак хунну в первой половине II в. до н.э., они стали первым народом, по-настоящему «проторившим тропу» через прежде пустынный и слабозаселённый Синьцзян. Были преодолены те самые 3 000 км, что разделяли уже выстроенный эллинистическими правителями маршрут с китайскими путями. Нельзя отрицать, конечно, редких путешествий через Западный край и до II в. до н.э. Но нельзя сравнивать небольшие группы с многотысячной ордой в поисках новых мест обитания.

Искать союза с юэчжи против сюнну и отправился в Среднюю Азию великий путешественник Чжан Цянь. Следуя разделу «жизнеописание Давань» в «Исторических записках» (史記·大宛列傳), У-ди дважды отправлял Чжан Цяня в Западный край. Во время первой поездки (ок. 138–126 гг. до н.э.) дипломат посетил четыре региона: Давань (大宛), Кангюй (康居), Даюэчжи («Большие юэчжи») (大月氏) и Дася (Бактрия) (大夏). Также императорский посол узнал некоторую информацию о пяти других крупных образованиях: Усунь (乌孙), Алания (奄蔡), Парфия (安息), Тяочжи (条支) (может трактоваться как сатрапия Селевкидов в Месопотамии) и Индия (身).²⁶

²⁶ Боровкова 2001, 90–118; Подушкин 2012, 32–43.

Восточные рубежи эллинистической Бактрии периода расцвета пролегли в районе современных Кашгара и Ташкуртана вдоль восточной части Памирского хребта. Таким образом, кажется, что ещё за несколько десятилетий до того, как Чжан Цянь прибыл в Среднюю Азию, участок Шёлкового пути к западу от Памира фактически был «открыт» хорошо знакомыми китайцам юэчжи. Около 166–160 гг. до н.э. греко-бактрийские города Ферганы и Согдианы, охранявшиеся сакскими, согдианскими и греческими войсками, пали в результате постоянных набегов полчищ юэчжи, чья конница, хотя и была лишена стремян,²⁷ доказала свою эффективность. В 130 г. до н.э. юэчжи уже повергли Бактрию в хаос, в то время как Маргиана находилась во власти парфян. Около 125 г. до н.э. Гелиокл, вероятно, был убит, защищая Александрию на Амударье. Несколько укрепленных городов, расположенных в Кабульской долине вблизи Пешавара, а также другие города северо-западной Индии, по-прежнему контролировались некоторыми греко-бактрийскими или индо-греческими правителями. Кабульская долина (Гандхара) оставалась под контролем потомков Эвкратиды в течение примерно ста лет, а последним греческим царем Бактрии был Гермей (ок. 90 – 30 до н.э.). Некоторые укрепленные города в северо-западной Индии вблизи Гималаев также находились во власти Аполлодота II, Гиппострата и их потомков. Это господство продолжалось вплоть до первого века нашей эры. Очевидно, Бактрия уже была завоёвана (или, как минимум, сильно опустошена) юэчжи, когда Чжан Цянь прибыл туда ок. 129–128 г. до н.э.

Последний акт исторического действия с участием греков, юэчжи и ханьцев разыгрался во второй половине I в. до н.э. Гермей (правил ок. 70–30 гг. до н.э.), обосновавшийся где-то в крепости в Гандхаре, попытался воспользоваться возможностью заключить военный союз с китайскими войсками генерала Вэнь Чжуна, истощёнными после пересечения перевалов. Эллинистический правитель объединил свои армии из греков и эллинизированных союзников с ханьцами, чтобы восстановить контроль над регионом. После достижения успеха вместо союза с Хань Гермей объединился с кушанами (одной из групп юэчжи), которые стали более могущественными в Гандхаре, и заключил с ними договор, подкреплённый брачным соглашением. Эта война, возможно, стала следствием роста могущественности кушанских правителей, укрепившихся на северных границах Цзибиня (Кашмир) в качестве самой влиятельной силы юга Средней Азии. Несмотря на дипломатические кульбиты, Гермей, вероятно, понимал, что ему следует поддерживать экономические и военные отношения с Китаем. Он отправил из

²⁷ Шувалов 2017, 90–93.

Гандхары в Хань два посольства (в 33 и в 32 г. до н.э.) для заключения с Хань мирного и торгового договоров; но они не достигли своей цели.²⁸ В последней трети I в. до н.э. контроль над городами Гандхары, ранее управляемыми греками, перешёл в руки воинов Кушанского царства, войска которого из Ферганы двинулись на юг. Греко-буддизм приобретал всё большее влияние в Кушанском царстве, сочетая поклонение греческим, индийским и персидским богам. В конечном итоге из этого культурного союза выделилась аристократия, исповедующая буддизм. Состояла она из потомков военной знати различного происхождения. Греки же, даже потеряв свои владения в Азии, по-прежнему служили в качестве телохранителей, спортсменов, архитекторов, музыкантов, учёных, скульпторов и т.д. Юэчжи, покинув свою родину в районе коридора Хэси около 170 г. до н.э. и пройдя около трёх тысяч километров, в итоге (нач. I в. н.э.) основали Кушанскую державу. Черты материальной и духовной культуры населения этого государственного образования находят весьма слабые отголоски в археологической культуре шацзин. Что вполне закономерно. Покоряя саков, греков и другие народы, пришельцы из Ганьсу неизбежно смешивались с ними, перенимая религию, монетную традицию, архитектуру и т.д. История кушан как ветви юэчжи изобилует белыми пятнами, однако в общих чертах известна (по сравнению с миграцией группы населения из района Хэси в Дайхай).

Весьма показательны и зримы процессы этнокультурного взаимопроникновения и заимствования в рассматриваемом регионе и окрест на примере нумизматики. Скифоидное население в Средней Азии и Причерноморье удивительно похоже перенимало денежные традиции покорённых, но более развитых греков. Пребывая в Бактрии, Чжан Цянь отметил значительную разницу между местными монетами и китайскими того времени. Бактрийские монеты были сделаны из серебра с изображением действующего царя на лицевой стороне. После смерти государя монеты немедленно менялись, на новых изображали вступившего на престол.²⁹ Очевидно, что монеты Парфии и Давань похожи на монеты эллинистических монархий. В целом влияние средиземноморской культуры в Центральной Азии было очень сильным. Юэчжи, захватив Бактрию, скопировали серебряные тетрадрахмы Гелиокла I (последнего греческого царя, властвовавшего к северу от Гиндукуша). Вторгнувшись в Паропамисаду, эти же кочевники начали привычно имитировать местную валюту, монеты Гермея.³⁰ Это объясняет, почему его монеты, прижизненные и посмертные, находят в таких больших

²⁸ Christopoulos 2012, 48–53.

²⁹ Yang Juping 2009, 19.

³⁰ Christopoulos 2012, 20–33.

количества в этих регионах. Очень похожую ситуацию наблюдаем в районе греческих колоний Северного Причерноморья. Понтийские греки превосходили своих соседей-скифов во многих сферах ремесла.³¹ Естественно, что Херсонес³², Тира³³, Боспор³⁴, Ольвия³⁵ чеканили свою монету. Деньги выполняли не только финансовую, но ритуальную функцию.³⁶ Иной денежной традиции регион не знал. Вот и получилось, что скифский царь Фарзой, создав последнюю скифско-савроматскую державу, начал чеканить монету по греческим образцам. Вес монет Фарзоя практически не отличается от серии посмертных статеров царя Лисимаха,³⁷ составлявших основу денежного обращения в Причерноморье в эллинистическое время.

Подытоживая написанное, подчеркнём:

Во-первых, в формировании Шёлкового пути как проходимого и разведанного маршрута огромную роль сыграло переселение юэчжи во второй трети II в. до н.э. Таким образом, юэчжи стали одним из столпов политического содержания раннего Шёлкового пути. Ещё раз подтверждается гипотеза о роли кочевых общностей как «медиаторов» между цивилизациями.

Во-вторых, несмотря на дискуссионность «аффилиации» культуры шацзин с тем или иным этносом (в т.ч. юэчжи), нам удалось ввести в научный оборот наиболее яркие её артефакты, скомпонованные в привычном для российских исследователей формате. Надеемся, что это расширит обсуждение проблем скифоидных культур Северного Китая, позволит ответить на ряд вопросов по хронологии и культурной принадлежности памятников.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Азбелев, П.П. (2015) “Пазырыкское наследство и юэчжийская проблема,” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 4, 23–55.
- Алексеев, В.П. (2005–2009) “Статер с именем Лисимаха и буквами TY, найденный в Белгороде-Днестровском,” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 6, 287–289.

³¹ Колесниченко 2014, 343–349.

³² Туровский 2003–2004, 356–360.

³³ Носова 2014, 315–320.

³⁴ Мельников 2009, 174–201; Голенко 2005–2009, 240–250; Мельников 2010, 160–169.

³⁵ Алексеев, Лобода 2013, 110–121.

³⁶ Избаш-Гоцкан 2009, 293–295.

³⁷ Алексеев 2005–2009, 287–289.

- Алексеев, В.П., Лобода, П.Г. (2013) “Религиозные мотивы некоторых монет Ольвии и Кизика как средство социально-политических прокламаций,” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 6, 109–125.
- Амиров, Е.Ш., Сейткалиев, М.К. (2017) “Находка ахеменидской мебельной фурнитуры в сакском погребении Семиречья,” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 3, 329–334.
- Боровкова, Л.А. (2001) *Царства Западного края во II–I вв. н.э.* Москва.
- Бородовский, А.П. (2017) “Золотое изделие эпохи эллинизма из Зеравшана (Узбекистан),” *Археология, этнография и антропология Евразии*. Т. 45, №2, 107–112.
- Варёнов, А.В. (2011) “Погребальные памятники скифо-сакского времени на южном склоне гор Яшьшань, в Нинься и Ганьсу,” *Вестник НГУ. Серия. История, филология*. Т. 10, вып. 4. Востоковедение, 27–35.
- Голенко, К.В. (2005–2009) “Монетное дело Боспора в I в. до н.э.,” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 6, 240–270.
- Дружинина, А.П. (2004) “Крышка каменной пиксиды с зооморфным фризом с городища Тахти-Сангин. Новая находка на территории Древней Бактрии,” *Археология, этнография и антропология Евразии* 3 (19), 98–105.
- Ефремов, Н.В. (2015) “*Dynasteia sacrosancta*: К вопросу о династической идентичности карийских Гекатомнидов,” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 6, 17–41.
- Иванов, С.С. (2014) “Новые находки наконечников дротиков сакского времени из Кыргызстана,” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 3, 283–289.
- Избаш-Гоцкан, Т.А. (2009) “Типы монет как отражение религиозных культов,” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 6, 293–295.
- Институт археологии и культурного наследия пров. Ганьсу (2001) “Юнчан Сиган Чайваньган: Шацзин вэньхуа муцзан фацзюэ баогао” [永。肃省文物考古研究所甘 昌西崗柴灣崗: 发掘报告沙井文化墓葬] *Сиган и Чайваньган в уезде Юнчан: отчет о раскопках захоронений культуры Шацзин. Ланьчжоу*, 265.
- Колесниченко, А.Н. (2014) “Позднеэллинистический стеклянный кубок из собрания Одесского археологического музея,” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 3, 343–350.
- Ли, Шуйчэн (1994) “Шацзин вэньхуа яньцзю” [沙井文化研究。李水城, 国学研究]. “Исследование материалов культуры Шацзин,” *Госюэ яньцзю* 2. Пекин, 493–523.
- Мельников, О.Н. (2009) “Архаический период и этап ранней классики в нумизматике Боспора Киммерийского (около 543–438 гг. до н.э.),” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 6, 174–234.
- Мельников, О.Н. (2010) “Боспор Киммерийский и происхождение монетно-весовых систем античного мира,” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 6, 159–184.

- Носова, Л.В. (2014) “Тира середины I в. н.э.: политическая история по данным нумизматики,” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 6, 315–326.
- Подушкин, А.Н. (2012) “К этнической истории государства Кангюй II в. до н.э. – I в. н.э. (по материалам могильников Орлат и Культобе),” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 4, 31–53.
- Руденко, С.И. (1960) *Культура населения Центрального Алтая в скифское время*. Москва; Ленинград, 350.
- Страбон (1964) *География*. Москва, 944.
- Сутягина, Н.А. (2008) “История изучения памятников культуры Шацзин (провинция Ганьсу, КНР),” *Теория и практика археологических исследований*. Барнаул, 133–137.
- Сутягина, Н.А. (2015) “Китайские истоки погребального обряда хунну,” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 4, 57–71.
- Тихонов, Р.В. (2012) “Греческие типы в эллинистической керамике Бактрии,” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 3, 275–289.
- Туровский, Е.Я. (2003–2004) “Некоторые вопросы монетной типологии античного Херсонеса в IV–II вв. до н.э.,” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 6, 356–363.
- Франкфор, А.П. (2002) “Образы, запечатленные на камне и в предметах искусства (по материалам погребений железного века Синьцзяна и древней Бактрии),” *Археология, этнография и антропология Евразии* 4 (12), 62–68.
- Хань, Цзяньвэнь (2008) *Чжунгосибэй дицзюй сяньцинь шицидэ цзыжань хуаньцзин юй вэньхуа фачжань* [韩建。业中国西北地区先秦时期的自然环境与文化发展] *Природная среда и культурное развитие Северо-Западного Китая до эпохи Цинь*. Пекин, 484.
- Шувалов, П.В. (2017) “Скрутка, строп, лестница, ступень, кольцо. Размышления о первых стременах,” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 4, 89–96.
- Шульга, П.И. (2016) “Этнокультурная ситуация на востоке скифского мира в III в. до н.э.,” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 3, 87–98.
- Шульга, П.И., Шульга, Д.П., Гирченко, Е.А. (2014) “Происхождение скифоидной культуры маоцингоу (Северный Китай),” *Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий*. Т. 20. Новосибирск, 321–324.
- Яблонский, Л.Т. (2015) “Звериный стиль ранних кочевников Приаралья в контексте их исторического развития,” *Stratum Plus. Археология и культурная антропология* 3, 101–119.
- Andersson, J.G. (1943) *Researches into the prehistory of the Chinese*. Stockholm, 304.
- Christopoulos, L. (2012) “Hellenes and Romans in Ancient China (240 BC – 1398 AD),” *Sino-Platonic Papers* 230, 88.
- Yang, Juping (2009) “Alexander the Great and the Emergence of the Silk Road,” *The Silk Road* 6.2, 15–22.

In Russian and Chinese:

- Azbelev, P.P. (2015) "Pazyrykskoe nasledstvo i yuechzhijskaya problema," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 4, 23–55.
- Alekseev, V.P. (2005–2009) "Stater s imenem Lisimaha i bukvami TY, najdennyj v Belgorode-Dnestrovskom," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 6, 287–289.
- Alekseev, V.P., Loboda, P.G. (2013) "Religioznye motivy nekotoryh monet Ol'vii i Kizika kak sredstvo social'no-politicheskikh proklamacij," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 6, 109–125.
- Amirov, E.SH., Sejtkaliev, M.K. (2017) "Nahodka ahemenidskoj mebel'noj furnitury v saksom pogrebenii Semirech'ya," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 3, 329–334.
- Borovkova, L.A. (2001) *Carstva Zapadnogo kraya vo II–I vv. n.e.* Moskva.
- Borodovskij, A.P. (2017) "Zolotoe izdelie epohi ellinizma iz Zeravshana (Uzbekistan)," *Arheologiya, etnografija i antropologiya Evrazii* 45, 107–112.
- Varyonov, A.V. (2011) "Pogrebal'nye pamyatniki skifo-saksskogo vremeni na yuzhnom sklone gor YAsh'shan', v Nin'sya i Gan'su," *Vestnik NGU. Seriya. Istorija, filologija* 10.4. Vostokovedenie, 27–35.
- Golenko, K.V. (2005–2009) "Monetnoe delo Bospora v I v. do n.e.," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 6, 240–270.
- Druzhinina, A.P. (2004) "Kryshka kamennoj piksidy s zoomorfnyj frizom s gorodishcha Tahti-Sangin. Novaya nahodka na territorii Drevnej Baktrii," *Arheologiya, etnografija i antropologiya Evrazii* 3 (19), 98–105.
- Efremov, N.V. (2015) "Dynasteia sacrosancta: K voprosu o dinasticheskoj identichnosti karijskikh Gekatomnidov," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 6, 17–41.
- Ivanov, S.S. (2014) "Novye nahodki nakonechnikov drotikov saksskogo vremeni iz Kyrgyzstana," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 3, 283–289.
- Izbash-Gockan, T.A. (2009) "Tipy monet kak otrazhenie religioznyh kul'tov," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 6, 293–295.
- Institut arheologii i kul'turnogo naslediya prov. Gan'su (2001) "YUnchan Sigant CHajvan'gan: SHaczin ven'hua muczan faczyue baogao" [甘肃省文物考古研究所. 永昌西崗柴灣崗: 沙井文化墓葬发掘报告] Sigant i CHajvan'gan v uezde YUnchan: otchet o raskopkakh zahoronenij kul'tury SHaczin. Lan'chzhou, 265.
- Kolesnichenko, A.N. (2014) "Pozdneellinisticheskij steklyannyj kubok iz sobraniya Odesskogo arheologicheskogo muzeya," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 3, 343–350.
- Li, SHujchen (1994) "SHaczin ven'hua yan'czyu" [李水城. 沙井文化研究, 国学研究]. "Issledovanie materialov kul'tury SHaczin," *Gosyue yan'czyu* 2. Pekin, 493–523.
- Mel'nikov, O.N. (2009) "Arhaicheskij period i etap rannej klassiki v numizmatike Bospora Kimmerijskogo (okolo 543–438 gg. do n.e.)," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 6, 174–234.

- Mel'nikov, O.N. (2010) "Bospor Kimmerijskij i proiskhozhdenie monetno-vesovyh sistem antichnogo mira," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 6, 159–184.
- Nosova, L.V. (2014) "Tira serediny I v. n.e.: politicheskaya istoriya po dannym numizmatiki," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 6, 315–326.
- Podushkin, A.N. (2012) "K etnicheskoj istorii gosudarstva Kangyuj II v. do n.e. – I v. n.e. (po materialam mogil'nikov Orlat i Kul'tobe)," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 4, 31–53.
- Rudenko, S.I. (1960) *Kul'tura naseleniya Central'nogo Altaya v skifskoe vremya*. Moskva; Leningrad, 350.
- Strabon (1964) *Geografiya*. Moskva, 944.
- Sutyagina, N.A. (2008) "Istoriya izucheniya pamyatnikov kul'tury SHaczin (provinciya Gan'su, KNR)," *Teoriya i praktika arheologicheskikh issledovanij*. Barnaul, 133–137.
- Sutyagina, N.A. (2015) "Kitajskie istoki pogrebal'nogo obryada hunnu," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 4, 57–71.
- Tihonov, R.V. (2012) "Grecheskie tipy v ellinisticheskoj keramike Baktrii," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 3, 275–289.
- Turovskij, E.YA. (2003–2004) "Nekotorye voprosy monetnoj tipologii antichnogo Hersonesa v IV–II vv. do n.e.," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 6, 356–363.
- Frankfor, A.P. (2002) "Obrazy, zapechatlennye na kamne i v predmetah iskusstva (po materialam pogrebenij zhelezного veka Sin'czyana i drevnej Baktrii)," *Arheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* 4 (12), 62–68.
- Han', Czyan'e (2008) CHzhungosibej dicyuj syan'cin' shicide czyzhan' huan'czin yuj ven'hua fachzhan' [韩建业. 中国西北地区先秦时期的自然环境与文化发展] *Prirodnaya sreda i kul'turnoe razvitie Severo-Zapadnogo Kitaya do epohi Cin'*. Pekin, 484.
- Shuvalov, P.V. (2017) "Skrutka, strop, lestnica, stupen', kol'co. Razmyshleniya o pervyh stremenah," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 4, 89–96.
- Shul'ga, P.I. (2016) "Etnokul'turnaya situaciya na vostoке skifskogo mira v III v. do n.e.," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 3, 87–98.
- Shul'ga, P.I., SHul'ga, D.P., Girchenko, E.A. (2014) "Proiskhozhdenie skifoidnoj kul'tury maocingou (Severnyj Kitaj)," *Problemy arheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nyh territorij*. T. 20. Novosibirsk, 321–324.
- Yablonskij, L.T. (2015) "Zverinyj stil' rannih kochevnikov Priaral'ya v kontekste ih istoricheskogo razvitiya," *Stratum Plus. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* 3, 101–119.

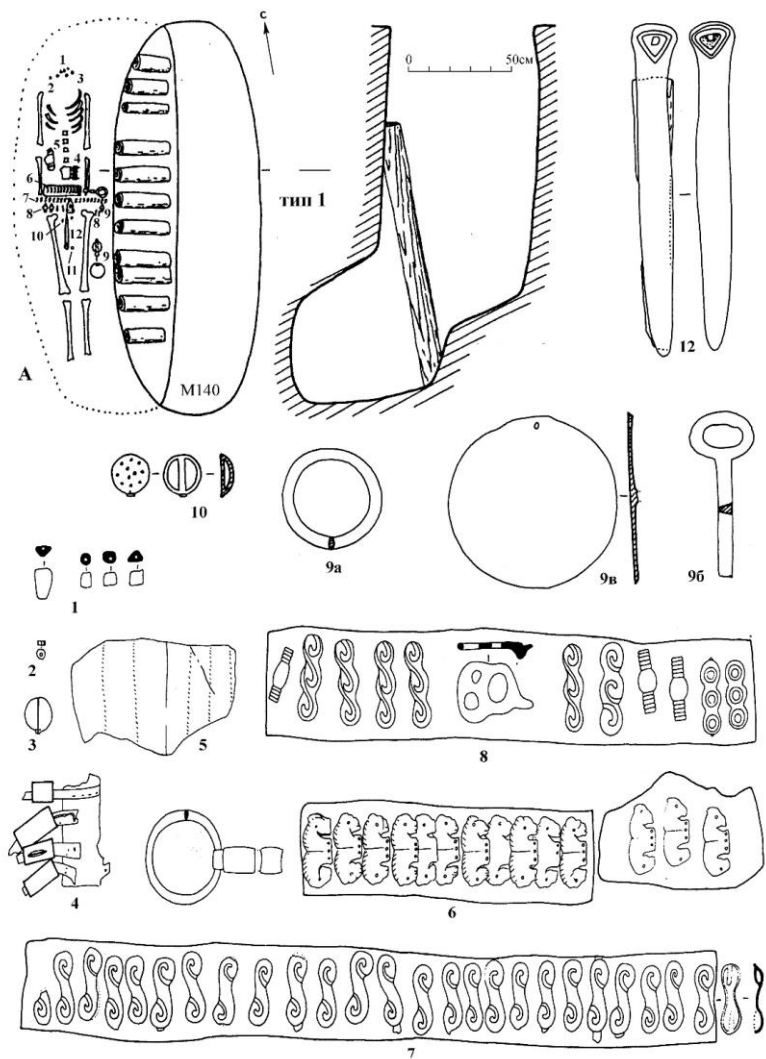


Рисунок 1: Культура шацзин. Могильник Сиган.
Могилы М140 типа 1 с боковым подбоем. А – план и разрез. Инвентарь.

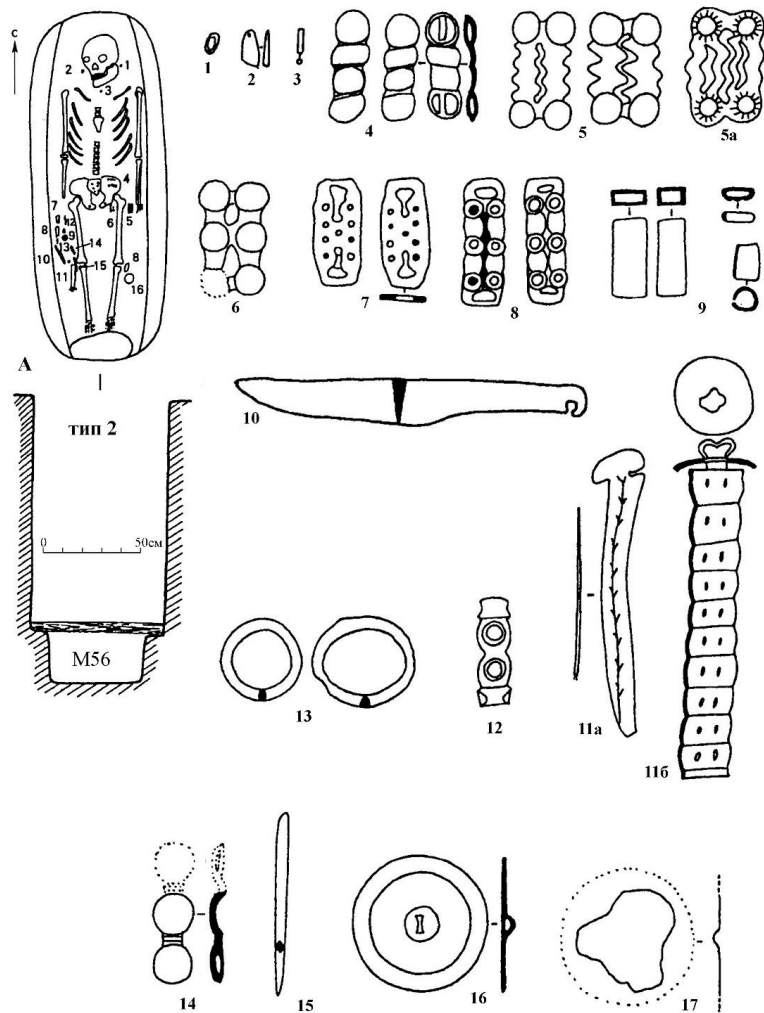


Рисунок 2: Культура шацзин. Могильник Сиган. Могила М56 типа 2 с продольными уступами. А – план и разрез. Инвентарь.

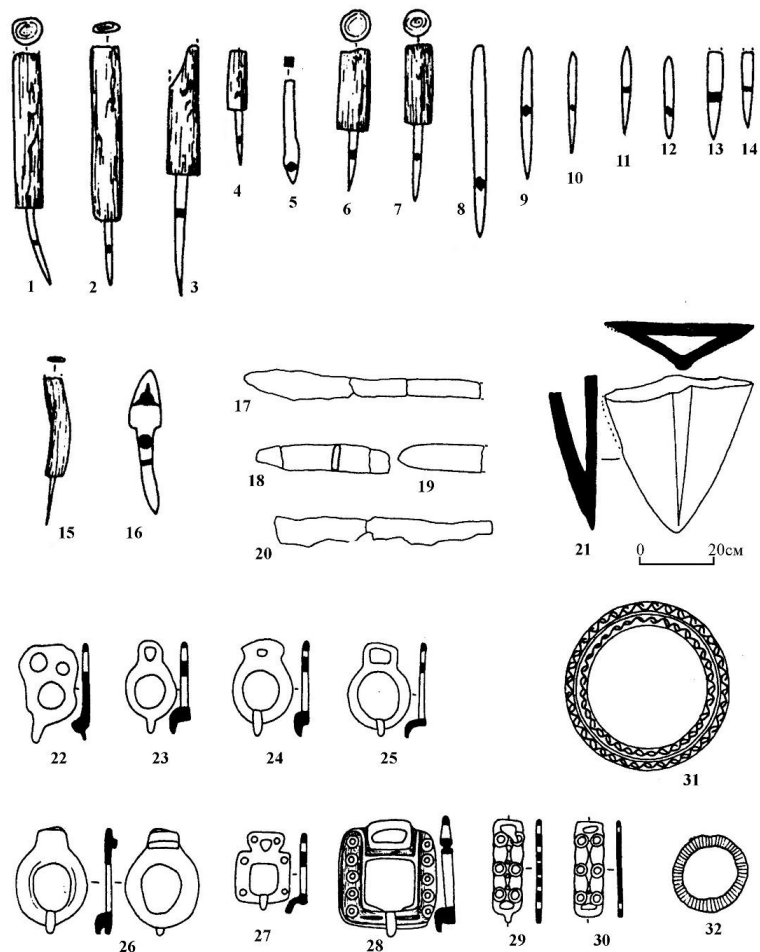


Рисунок 3: Культура шацзин. Могильник Сиган. Инвентарь: Шилья (1–15), бронзовый наконечник стрелы (16), железные ножи и лемех плуга (17–21), бронзовая поясная фурнитура (22–32).

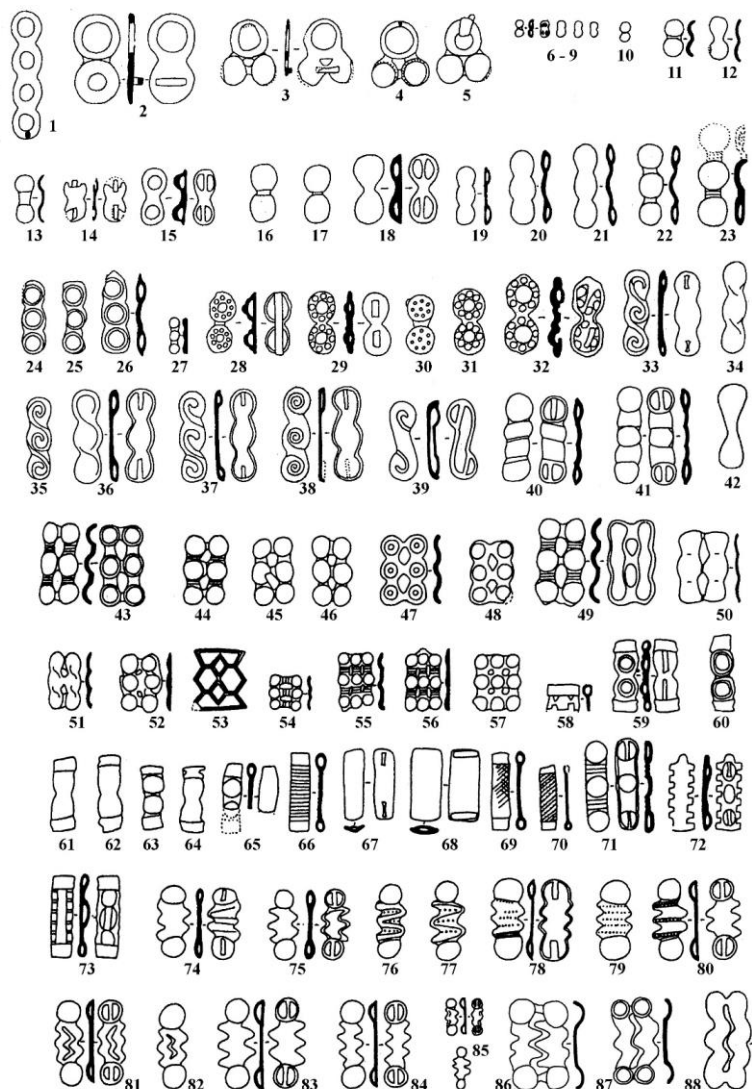


Рисунок 4: Культура шацзин. Могильник Сиган. Инвентарь: бронзовые украшения одежды и поясные бляшки.

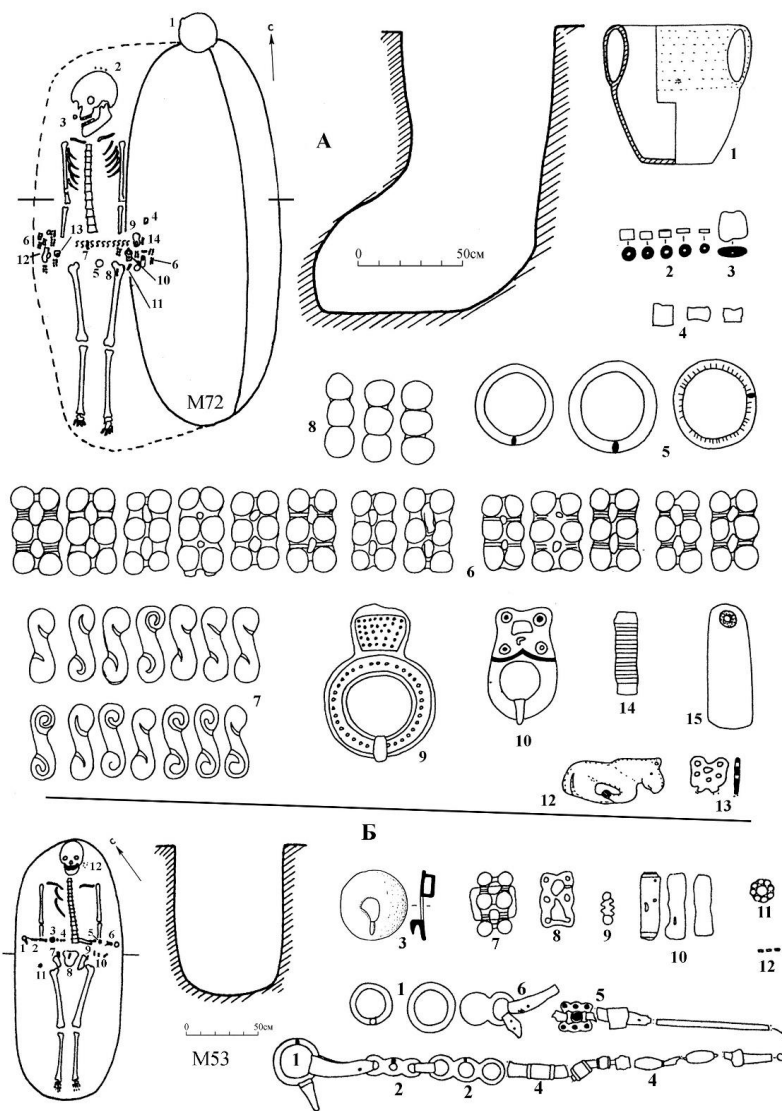


Рисунок 5: Культура шацзин. Могильник Чайваньган. А – могила М72, план и разрез. Инвентарь.

ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО КАК СПОСОБ ДОСТИЖЕНИЯ ОБЩЕГО БЛАГА: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ АРГУМЕНТОВ ФОМЫ АКВИНСКОГО И ДЖ. ФИННИСА

А. Б. Дидикин
Институт государства и права РАН (Москва)
abdidikin@bk.ru

ANTON DIDIKIN
Institute of State and Law RAS (Russia, Moscow)
NATURAL LAW AS A WAY TO ACHIEVE THE COMMON GOOD:
AN INTERPRETATION OF THOMAS AQUINAS AND JOHN FINNIS ARGUMENTS

ABSTRACT. The paper interprets the arguments of Thomas Aquinas on natural law as a way to achieve the common good, which had a significant impact on John Finnis' natural law theory. The author reveals the conceptual foundations of J. Finnis' understanding the morally justified actions of people in the community aimed at the obtaining of basic benefits, and the debatable issues of his theory in modern philosophical and legal research. The author arrives to the conclusion that the reinterpretation of J. Finnis analysis of the grounds for ethically significant actions leads him to formulate an instrumental approach to natural law as a rational way to implement a decent life.

KEYWORDS: legal philosophy of law, ethics, natural law, common good, Th. Aquinas, J. Finnis.

В современной философии права распространено мнение о том, что возрождение интереса к теории естественного права связано с публикацией этических и философско-правовых трудов Дж. Финниса в 80-е гг. XX в. Аргументы Дж. Финниса о роли естественного права в достижении общего блага в обществе и индивидуальных основных благ конкретным человеком в значительной степени обусловлены влиянием классической традиции с

610 Естественное право у Фомы Аквинского и Дж. Финниса

рационалистическим восприятием принципов естественного права. Наибольший идейный интерес для него, безусловно, представляют взгляды Фомы Аквинского, но существует ряд оснований полагать, что Дж. Финнис переосмысляет аргументацию античной и средневековой философской мысли с целью обоснования принципов естественного права как инструмента обеспечения основных благ. Анализ рассуждений Дж. Финниса о сущности общего блага и естественного права в его фундаментальных работах *Natural Law and Natural Rights* и *Fundamental of Ethics* позволяет прояснить взаимосвязь классической традиции с современным пониманием юснатурализма в философии права.

Естественное право и практическая рациональность. В вопросе о понятии и принципах естественного права Финнис, несмотря на критическое отношение к аргументации юридического позитивизма, использует метод концептуального анализа, характерный для аналитической философии права. Так, принципы естественного права он раскрывает в трех различных контекстах:

- как определенное множество фундаментальных практических принципов, которые указывают на основные формы человеческого процветания как на виды блага, к которым человек должен стремиться;
- в качестве методологических требований разумности;
- как множество общих моральных стандартов (Финнис 2012, 43).

В данном случае теория естественного права превращается в морально-этическую теорию, базовые принципы которой выступают целью человеческих действий, а право приобретает инструментальный характер как регулятор действий человека. Такой аналитический подход Финнис демонстрирует и в обосновании применения принципов естественного права при осуществлении деятельности политических институтов и судов, поскольку обязательная сила позитивного права проистекает из естественно-правовых принципов, даже если отсутствует прямое выведение позитивных правовых норм из указанных принципов. Отсюда следует известное утверждение в теории Финниса о том, что в случае несправедливости позитивного закона он лишается моральной легитимности даже при сохранении формальной юридической силы (Там же, 47). В данном случае он эксплицитно следует рассуждениям великого схоласта Фомы Аквинского в части определения действительности позитивного права, которое не является копией или логическим выводом из естественного права. Позитивное право необходимо именно по той причине, что естественное право существует самостоятельно, но не может в полном объеме обеспечить координацию и упорядочение общественной жизни (Там же, 49–50). Интерпретация Финнисом

собственного вывода из рассуждений Аквината состоит в том, чтобы адаптировать применение принципов естественного права к толкованию нормативных предписаний позитивного права, а не разрывать связь между правовыми явлениями.

Из рассуждений Аквината можно сформулировать и несколько уровней понимания принципов естественного права в части обоснования действия по достижению основных благ. Так, к первому уровню относятся конечные социальные цели, достижимые лишь при соблюдении нормативных предписаний (в частности, личное благополучие). Финнис добавляет к данному аспекту характеристику индивидуальных основных благ (жизнь, знание, содружество и др.).

Ко второму уровню относятся морально-этические последствия из принципов первого уровня, не всегда очевидные для социальных групп граждан или целых культур, поскольку, как отмечает Финнис, «многие люди (как во времена Фомы Аквинского, так и в наши дни) думают, будто мораль затрагивает только межличностные отношения, и каждый «свободен в том, что касается его самого», а некоторые не понимают, что у них есть какие-то обязательства перед другими людьми» (Там же, 52–53). Третий уровень представляют принципы, доступные в их истолковании только в силу мудрости и глубоких исследований их содержания.

Следует отметить, что у Фомы прослеживается попытка рассматривать противопоставление права и закона как ключевой тезис философско-правового дискурса. Право по своей природе проистекает из представлений о справедливости, и это само по себе условие существования сообщества равных индивидов, поскольку право регулирует внешние действия и взаимодействие между людьми. Право определяется природой (как *jus naturale*), но может быть также установлено по соглашению и взаимному согласию людей. Закон тем самым выступает публичным выражением права, как совокупность правил и мер установления правопорядка в обществе, существующих в писаной и доступной форме. Кроме того, закон не просто объявляется или обнародуется публично, он формирует институты через такое обнародование, «придав ему силу власти»¹.

В рассуждениях Аквината обосновывается несколько отличий естественного права от позитивного как по природе, так и по источникам и силе воздействия. Так, закон обладает направляющим действием в отношении рационально мыслящих субъектов, состоит из правил («таинств разума») и предписывает действия, которые должны выполняться. Закон направляет

¹ Цитируется по: Thomas Aquinas 2002, 201.

действия уполномоченных субъектов через апелляцию к высшему разумному существу: «каждый закон исходит из разума и воли законодателя» (Thomas Aquinas 2002, 153). Тем самым закон – веление разума, существующего через отражение в сознании субъектов права, и потому закон в момент его принятия должен обладать обязательной принудительной силой. При этом, как отмечает Р. Молес, позитивное право у Аквината как творение законодателя обладает более глубоким содержанием, нежели проекция из принципов естественного права.²

Кроме того, закон с необходимостью определяется тем, кто обладает постоянной возможностью руководить действиями других людей. Это должен быть публичный субъект, ответственный за сообщество. И, в-третьих, закон возлагает обязанности на субъектов, и формирует властные отношения подчинения между ними и законодателем. Закон связан с «послушанием»: «на основе послушания...мы умаляем нашу собственную волю» (Thomas Aquinas 2002, 64–65).

Как отмечает Дж. Постема (Postema 2012, 33), воззрения Фомы чаще всего относят к теории естественного права, поскольку его ключевой тезис состоит в том, что законы должны находиться в согласии с разумом, и направлены на достижение общего блага. Аналогично и Финнис (Finnis, 2011, 158–159) относит Аквината к тем мыслителям, которые обосновывают ряд своих утверждений апелляцией к их самоочевидности, к религиозному философствованию и обоснованию разумной природы права и закона. В любом случае взаимоотношение права и закона у Фомы не так однозначно, поскольку отсутствие общего блага в целенаправленном правоприменении исключает законность применения правовой нормы. Общее благо у Фомы неопределенно как с точки зрения целей, так и средств, и юридический закон необходим, чтобы координировать взаимодействия с другими людьми, ибо мы часто не знаем, что общее благо требует от нас, и даже если мы это сделаем, нам не хватает адекватных гарантий того, что другие разделяют наше понимание, или достаточно мотивированы выполнять требования по достижению общего блага (Thomas Aquinas 2002, 78–80). Сужая характеристики общего блага до совокупности конкретных индивидуальных основных благ, Финнис стремится вывести философскую интерпретацию общего блага на новый уровень.

Общее благо и практическая рациональность. Формулировка перечня основных благ, устремляющих человека к достижению общего блага в обществе, является важной составляющей естественно-правовой теории Фин-

² Цит. по: Право XX века: идеи и ценности 2001, 247.

ниса. Характер устремлений будет верным лишь в том случае, если индивид руководствуется принципом практической рациональности, позволяющей установить связь между жизненными целями, намерениями, убеждениями и выбором поведения. Для Финниса выбор в пользу практической рациональности – это этический выбор и в его характеристике он ориентируется на переосмысление принципов классической этики. Стремление к разумности, а не к подчинению страстям и желаниям, отличает рациональное решение от спонтанного и случайного решения. В этом смысле Финнису импонирует рассуждение христианского богослова о том, что «закон должен быть добродетельным, справедливым, осуществимым по природе... созданным не для чьей-либо частной выгоды, но ради общей пользы».³

Каким образом можно обосновать морально оправданные действия, способствующие общему благу? В данном контексте Финнис предлагает в качестве ориентира ряд метафизических аргументов, представляющих собой общее руководство естественно-правовой теории.

Первый аргумент касается формулировки «ясного плана жизни», в котором находят разумное сочетание личные убеждения, понимание неизбежности смерти и цели, дающие правильную перспективу для выбора жизненного пути. Этот аргумент сам по себе опирается на аргументацию аналитической традиции в политической философии, наиболее ярко выраженную в теории справедливости Дж. Ролза.

Моральный выбор также состоит в том, чтобы не отдавать произвольных предпочтений ни конкретным ценностям, ни конкретным людям. В основе ценностных предпочтений лежит оценка человеком своих способностей, обстоятельств, а в дополнение к ним практическая рациональность предполагает беспристрастность по отношению к людям с точки зрения получения основных благ.

Что же может быть стимулом к уверенности, что такой выбор сделан? Финнис указывает в качестве рациональных требований отрешенность (сохранение смысла жизни при безуспешности действий) и приверженность (недопустимость отречения от своих замыслов при смене убеждений). Он отмечает, что разумный выбор предполагает предпочтение лучшей из возможных альтернатив, а «относительно множества предпочтений и потребностей разумно для индивидуума или для общества стремиться к максимальному удовлетворению этих предпочтений или потребностей» (Финнис 2012, 148). Например, «там, где ущерб неизбежен, разумно предпочесть оглушение ранению, ранение – увечью, увечье – смерти» (Там же). Тем са-

³ Фома Аквинский со ссылкой на Исидора (*Сумма теологии*, вопр. 95, разд. 3, возр. 1, пер. С. И. Еремеева 2010, 62).

мым оказываются иррациональными принципы утилитаризма и конвенционализма, где термин «благо» предполагает лишь удовлетворение желаний, а не соблюдение требований морали и практической рациональности в стремлении к благу. Напротив, допустимы лишь те действия, которые не причиняют вреда и не создают препятствий к получению основных благ. Отсюда практическая рациональность – это «требование оказывать внимание и способствовать общему благу своего сообщества» (Там же, 163) и наряду с этим действовать «по совести» в приверженности общему благу.

В концепции Финниса общее благо становится мотивацией для кооперации и сотрудничества, которые, в свою очередь, позволяют членам сообщества достигать целей, поставленных с точки зрения практической рациональности. В то же время совокупность ценностей (игра, жизнь, знания, дружба, религия, свобода и опыт) является «общим благом» человеческих существ, как в коллективном, так и в индивидуальном смыслах.

Моральные и правовые обязанности. Действия по достижению общего блага Финнис стремится осмыслить с помощью различия моральных и правовых обязанностей. Так, этимологический смысл термина «обязанность» состоится в наличии «связывающей силы» обязательств или квазиобязательств. Например, обещание – это некий «знак, который означает создание обязанности и который сознательно подан с той целью, чтобы он был понят как создающий обязанность» (Финнис 2012, 373). Отсюда на первом уровне в обществе имеются ожидания исполнения обещаний, в случае несоблюдения которых возможно общественное порицание. Второй уровень Финнис раскрывает, основываясь на утверждениях Юма, подчеркивая, что именно интерес движет человеком для исполнения своего обещания. В глобальном смысле все действия, связанные с исполнением обязанностей, ведут к общему благу, ведь «общее благо есть благо индивидуумов, живущих вместе и зависящих друг от друга таким образом, что это содействует благосостоянию каждого» (Там же, 380). Финнис конструирует поведение законопослушного субъекта, действия которого способствуют достижению общего блага как результата. Оно определяется тремя пунктами:

- 1) «нам необходимо ради общего блага быть законопослушными»;
- 2) «там, где ϕ устанавливается законом как обязательное действие, единственный способ быть законопослушным – совершать ϕ »,
- 3) «следовательно, нам необходимо [для нас обязательно] совершать ϕ , когда законом установлено, что ϕ является обязательным» (Там же, 393).

Такая схема по своей сути и отображает два уровня связи между обещаниями и действиями. При этом моральная обязанность субъекта возникает условно, поскольку это сами побуждения субъекта соблюдать закон. Правовая

обязанность связана больше с так называемыми «чисто карательными законами», которые не налагают на субъекта никакой моральной обязанности.

Критика аргумента о практической рациональности. Естественно-правовая теория Финниса в современных исследованиях является предметом дискуссий относительно ключевых понятий и принципов. Так, В. Родригез-Бланко полагает, что технический термин «практическая разумность» (более верно все же говорить о «практической рациональности») введен Финнисом для обоснования метода познания правовых явлений. В основе такого метода лежит и описание нормативных фактов, и объяснение их связи с социальными фактами. Отсюда практическая рациональность «позволяет понять уникальные качества права и те способы, которыми оно помогает нам удовлетворять потребности в основных благах нашей жизни» (Родригез-Бланко 2018, 92). Тем самым право выступает инструментом координации и направленности действий людей в сообществе на достижение общего блага. Финнис подчеркивает безоценочность естественно-правовой теории и ее базовых положений: «Вопрос не стоит ни о вынесении фундаментальных суждений о человеческих ценностях и требованиях практической разумности путем некоторого логического вывода из фактов человеческого состояния (human situation), ни о сведении дескриптивной общественной науки к апологии чьих-либо этических или политических суждений либо к проекту распределения похвал и порицаний среди действующих лиц на сцене жизни» (Финнис 2012, 36). Тем не менее, его подход к пониманию права как регулятивных правил, направленных на обеспечение деятельности институтов, координирующих действия людей, по своей сути ничем не отличается от позитивистского определения права как результата применения метода концептуального анализа.

Родригез-Бланко отмечает, что такой подход Финниса оказывается необоснованным и не может выразить сущностную основу феномена права. Даже если делать акцент на общем благе как цели правоприменения, значение термина «позитивное право», координирующего действия людей, и значение термина «общее благо», основанного на принципе практической рациональности, могут существенно отличаться. Их сходство является условным и возможно лишь при интерпретации конкретных ситуаций или поступков индивида.

Дискуссии об общем благе. В трактовке понятия «общее благо» Финнис осуществляет рациональную реконструкцию аргументации Фомы Аквинского о целевых установках человека, наделенного разумом и волей. Если эмоции доминируют над разумом при совершении действия, то это может привести к морально неоправданному поступку (Finnis, 1999, 73). Разум поз-

воляет двигаться вперед, если эмоции находятся под контролем, и проявляется мотивация стремления к истинному благу. Отсюда достойная жизнь – это полнота участия в достижении общего блага.

Характер и контекст интерпретации Аквината в теории Финниса многие исследователи подвергают критическому анализу. Так, Э. Лисска подчеркивает формальный и инструментальный подход Финниса к обоснованию этического действия, связанный с отказом признавать источником добродетели человеческую природу.⁴ Однако у Фомы Аквинского, как и у Аристотеля, трактовка основных благ связана со структурой личности человека. Вместо «человеческой природы» Финнис обосновывает моральные принципы в качестве «объективных» и не зависящих от философско-антропологического понимания человека. Более того, он сомневается в возможностях познания человеческой природы без предварительного обоснования смысла и ценности основных благ, к которым стремится человек. Для него перечень из семи основных благ объясняется тем, что разум и здравый смысл не могут не привести человека к пониманию именно такого самоочевидного перечня основных благ. Такая аргументация в конечном итоге оказывается гипотетической.

М. Райт уделяет внимание дискуссии о месте общего блага в политическом сообществе. Он отмечает, что в рациональной реконструкции взглядов христианского богослова Финнис выбирает ряд его аргументов об ограничении деятельности государства обеспечением общего блага и спокойствия индивидов, их семей и церковных общин (Wright 2009, 134). В то же время, несмотря на инструментальный подход к этике, Финнис полагает, что справедливость в действиях членов сообщества не может достигаться только внешним принуждением к соблюдению предписаний, но и внутренним отношением самого человека к своим поступкам. Как может быть сформировано такое внутреннее отношение, и как возникают стимулы к подобному отношению, Финнис не поясняет.

Новый юснатурализм. Естественно-правовую теорию Финниса обоснованно называют новым этапом возрождения юснатурализма. В ней сочетаются, с одной стороны, обновление методологии познания правовых явлений и авторские оценки существующих концепций правопонимания, а с другой стороны, конструирование автономной системы этических и юридических понятий, значение которых опирается на классическую традицию и попытки их применения к осмыслению социальных проблем современного общества.

⁴ Finnis 1983, 4; Lisska 1991, 58.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Фома Аквинский (2010) *Сумма теологии*. Часть II-I. Вопросы 90–114. Пер. С. И. Еремеева. Киев: Ника-центр.
- Пивоваров, Ю.С., ред. (2001) *Право XX века: идеи и ценности*. Москва: ИНИОН.
- Родригез-Бланко, В. (2018) «Прав ли Финнис? Понимание нормативной юриспруденции (часть 1)», *Вестник Гуманитарного университета* 4 (23), 91–101.
- Финнис, Дж. (2012) *Естественное право и естественные права*. Москва: ИРИСЭН, Мысль.
- Thomas Aquinas (2002) *Political Writings*. Cambridge University Press.
- Finnis, J. (1999) *Aquinas Moral Political and Legal Theory*. Oxford University Press.
- Finnis, J. (1983) *Fundamental of Ethics*. Georgetown University Press.
- Finnis, J. (2011) *Philosophy of Law: Collected Essays*. Oxford University Press.
- Lisska, A. (1991) “Finnis and Veatch on Natural Law in Aristotle and Aquinas,” *The American Journal of Jurisprudence* 36.1, 55–71.
- Postema, G. (2012) “Legal Positivism: Early Foundations,” in *The Routledge Companion to Philosophy of Law*. Ed. by A. Marmor. New York / London, 31–48.
- Wright, M. (2009) “The Aim of Law and the Nature of Political Community: an Assessment of Finnis on Aquinas,” *The American Journal of Jurisprudence* 54.1, 133–160.

In Russian:

- Foma Akvinskij (2010) *Summa teologii*. Ch. II-I. Voprosy 90–114. Per. S. I. Eremeeva. Kiev: Nika-centr.
- Pivovarov, Yu.S., red. (2001) *Pravo XX veka: idei i cennosti*. Moskva: INION.
- Rodriguez-Blanco, V. (2018) «Prav li Finnis? Ponimanie normativnoj yuris-prudencii (chast' 1)», *Vestnik Gumanitarnogo universiteta* 4 (23), 91–101.
- Finnis, Dzh. (2012) *Estestvennoe pravo i estestvennye prava*. Moskva: IRISEN, Mysl'.

ЕЩЕ РАЗ К ВОПРОСУ:
СЧАСТЛИВ ЛИ ПИРРОНИЧЕСКИЙ СКЕПТИК?
О ПОНЯТИЯХ ἀταραξία и πάθος
У СЕКСТА ЭМПИРИКА

Д. К. МАСЛОВ
Институт философии и права СО РАН
denn.maslov@gmail.com

DENIS MASLOV

Institute of Philosophy and Law, SB RAS (Novosibirsk)

IS THE PYRRHONIST HAPPY, AGAIN? ON ἀταραξία AND πάθος IN SEXTUS EMPIRICUS

ABSTRACT. The article tackles the question whether the Pyrrhonian skeptic can be happy having “*pathe*” in his life. Thus, the consistency of Pyrrhonian skepticism is discussed. In the first section, I consider the notions of *ataraxia* and *tarache*. The source of unhappiness is considered by Sextus to be beliefs about the good and the evil, which give rise to intense longing that creates anxiety. Sceptical suspension of judgement extirpates beliefs and therefore this anxiety. In the second section, the notion of *pathe* is analyzed in comparison with the Stoics. *Pathe*, such as hunger, thirst, pain, etc., are inevitably and involuntarily present in the life and they create a certain kind of distress. Because of their unreasonable and necessary nature, *pathe* cannot be disposed of but are nevertheless moderate and hence bearable. The question is, therefore, whether *pathe* can cause distress directly or through compelling people to form beliefs, which is examined in the third section. Sextus clearly distinguishes between these things as being dependent (beliefs) and independent (*pathe*) from us. A presupposition that beliefs are exclusively in our power was widely held at the time. On that ground, I argue that *pathe* do not originate anxiety for they cannot compel us to form beliefs. In addition, such conditions do not cause great agitation and therefore they cannot be a source of unhappiness. Those who hold something for good or true are burdened with a double distress – mental suffering from beliefs and from *pathos*. Thus, the skeptical life is better off than the dogmatic one. In the last section, I try to show on example of mental *pathe*, which are not bodily

(the search for truth, love for people, the ethos of the community), that even they do not compel the sceptic to form beliefs.

KEYWORDS: ataraxia, skeptical tranquility, skeptical anxiety, Ancient Pyrrhonism, Sextus Empiricus, pathos, passion, Eudaimonia, happiness, belief.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Новосибирской области в рамках научного проекта № 19-411-543001.

В настоящей статье мы ставим вопрос о том, может ли пирронический скептик быть счастлив согласно его скептическому проекту. Современными исследователями проблема именно в таком виде ставилась как минимум дважды (McPherran 1989, Bett 2019, 189–219), не считая прочих исследований о понятии атараксии.¹ Мы намерены конкретизировать этот вопрос и сформулировать его как вопрос о последовательности понятия атараксии, а именно о наличии внутренних элементов в пирроническом учении, которые противоречили бы душевному спокойствию скептика и делали бы его несчастным. Речь идет о совместимости атараксии и концепта «вынужденных претерпеваний» (πάθος): может ли πάθος выступать как источник несчастья, лишаящий скептика душевного спокойствия? В отличие от стоиков, стремившихся к состоянию бесстрастия (апатии), скептики допускали πάθος в качестве неизбежной и направляющей составной части их жизни (РН I 21–24).² При этом представляется, что такие вынужденные состояния как боль и прочие аффекты могут являться причиной несчастья, и вследствие чего скепсис становится практически неаффективным и непоследовательным. Мы намерены аргументировать в пользу тезиса, что эти два элемента не вступают в противоречие, и что, следовательно, пирронический скептик может быть счастлив. В первой части мы рассмотрим понятие атараксии и причину душевного беспокойства (мнения о благе и зле), во второй – понятие πάθος, в третьей – связь πάθος и с мнениями, в четвертой и заключительной части аргументируем против возможных вариаций тезиса, что πάθος рождает мнения.

I

С первого взгляда можно сказать, что скептическая атараксия является вариантом понимания *эвдемонии*. Устроение счастливой жизни было целью философского поиска других ведущих античных школ и философов, а также

¹ См. Svavarsson 2011, Machuca 2006, Grgic 2006, Grgic 2012, Striker 1990.

² Все цитаты античных авторов на русском языке даются по переводу в соответствующих изданиях, см. список литературы.

не менее интенсивно интересовало греческих драматургов и обывателей. Однако такое отождествление атараксии и эвдемонии не совсем правомерно. Р. Бетт показал, что это понятие нагружено догматическими коннотациями и поэтому скептический проект устройства счастливой жизни было бы неверно рассматривать как проект эвдемонической этики (Bett 2019, 193–201). Бетт указывает на эволюцию взглядов Секста, поскольку в трактате *M* тот еще описывает атараксию как эвдемонию, от чего однако отказывается в *PH* (Bett 2019, 193–194). Тем самым, Секст счел необходимым отграничить свое понимание счастья от догматического, согласно которому эвдемония составляет нормативную цель для всех людей, т.е. является благом сама по себе. Поэтому скептик по определению является «чужаком» в пределах этого понятия (Bett 2019, 198). Атараксия, согласно *PH*, является лишь не имеющим характера всеобщности предпочтением, которое скептик разделяет «до сих пор» и которое не имеет абсолютного характера, это некоторое состояние скептика, которое, *возможно*, будет предпочтительно и для других (ср. McPherran 1989, 139, 150). Таким образом, скептик не может быть охарактеризован как *εὐδαίμων*. В лучшем случае, согласно Бетту, он может быть признан таковым с точки зрения эпикурейцев (Bett 2019, 200–201). Наш вопрос, тем самым, будет отличаться от вопроса о том, может ли скептик быть *εὐδαίμων*. Мы спрашиваем о последовательности атараксии и рассматриваем ответ на этот вопрос как ответ на вопрос о том, может ли скептик сохранять спокойствие под влиянием «вынужденных претерпеваний» (*pathe*). Ввиду этого, мы будем говорить о счастье как цели скептика, т.е. душевном спокойствии, не подразумевая при этом эвдемонию в догматическом смысле.

В других работах мы рассматриваем понятие атараксии и ее отношение к скептическому поиску (Маслов 2018; Maslov 2020). Воспроизведем кратко основные положения, имеющие отношение к нашей настоящей задаче. Согласно Сексту, целью скептика являются «невозмутимость (*ἀταραξία*) в вещах, подлежащих нашему мнению, и умеренность (*μετριότης*) в том, что мы вынужденно испытываем» (*PH* I 25). Атараксия описывается как душевное спокойствие (*γαλήνη*), избавление от тревог, забот и печалей, «безмятежность» (*ἀοχλησία*) (*PH* I 10). Скептическая жизнь характеризуется такими эпитетами как «светлая» и «беспечальная» (*M* XI 11). Атараксия достигается путем поиска истины, однако существенно отличным путем по сравнению с догматиками. В отличие от догматиков, претендующих на познание мира и соответственное выведение этических императивов, обеспечивающих счастливую жизнь,³ в результате поиска скептик выясняет, что всякому суж-

³ Ср. слова Секста о догматиках: «они говорят, что разум есть некое познание жизни, так как он различает благо и зло и доставляет счастье» (*M* XI 10–11), а так-

дению можно противопоставить равное ему по убедительности, так что отсутствуют основания, эпистемически предпочесть одно из спорящих суждений противоположному. Это обстоятельство приводит скептика к воздержанию от суждения, в результате чего неожиданно и невольно для скептика следует состояние *атараксии* (РН I 26–27). Чуть далее Секст описывает превращение в скептика и обретение атараксии с помощью метафоры:

«Стало быть, то, что рассказывают о живописце Апеллесе, досталось и на долю скептика, а именно: говорят, что он, рисуя лошадь и пожелав изобразить на картине пену лошади, потерпел такую неудачу, что отказался от этого и бросил в картину губку, которой обыкновенно снимал с кисти краски; и губка, коснувшись лошади, воспроизвела [на картине] подобие пены. Так и скептики надеялись достигнуть невозмутимости путем суждения о несоответствии явления и мыслимого; не будучи в состоянии этого сделать, они воздержались. За воздержанием же случайно последовала невозмутимость, как тень за телом (РН I 28–29)».

Эта на первый взгляд простая история скрывает за собой множество предпосылок, в частности изначальное противоречие в вещах (*ἀνωμαλία*), порождающее беспокойство (*ταραχή*), и в особенности условия наступления атараксии. Атараксия понималась негативно – как спокойствие, то есть свобода от беспокойства – *ἀ-ταραξία*. Негативное понимание счастья как отсутствия несчастья было весьма характерно для стоической и эпикурейской философии; стоики отказывались от эмоций и душевных аффектов, что сказывалось на их понимании мудреца как бесстрастного (DL VII 117), тогда как эпикурейцы предлагали отказаться от ложных мнений, вызывающих страх и тревогу (см. DL X 50–51, 81–82), к чему они однако прибавляли умеренное наслаждение. Скептики следуют в русле этого представления, выстраивая свое представление об атараксии негативным образом как свободы от волнений и беспокойств, для чего стремятся устранить истоки беспокойства.

Понимание причины беспокойства позволяет лучше понять атараксию как ее отрицание. Секст говорит о двух внешне не связанных источниках беспокойства, аномалии, т.е. противоречии в вещах (РН I 12) и мнениях о благе и зле (РН I 27–28). Скептик начал свое исследование с намерением, найти истину и тем самым разрешить аномалию, разногласие в вещах (в качестве примера разногласия можно указать на отрывок РН I 30–35 и следующее за ним изложение тропов воздержания). Из рассказа Секста оче-

же место из «Филеба» (*Phil.* 38b), где говорится о том, что за истинным и ложным мнением часто следует удовольствие и страдание соответственно. В этом проглядывается характерный для центральных античных философских течений взгляд о связи истины и блага в широком смысле. Если истина не открыта, путь к благу и счастью оказывается закрыт ложными суждениями.

видно, что истина не была найдена, поскольку скептик воздержался от суждения ввиду невозможности выяснить, какое из противоположных положений является истинным: «скептики надеялись достичь невозмутимости путем суждения о несоответствии явления и мыслимого; не будучи в состоянии этого сделать, они воздержались» (РН I 28–29). Следовательно, аномалия не была устранена благодаря открытию истины, беспокойство было устранено путем воздержания от всех суждений, претендующих на истину. Поскольку аномалия как источник беспокойства не была устранена прямым способом, открытием истины, возникает вопрос о ее релевантности. Секст утверждает, что скептик обретает спокойствие несмотря на то, что истина не была найдена. Это означает, что был найден иной способ устранения аномалии как источника беспокойства, точнее – аномалия перестала быть проблемой и перестала беспокоить скептика как таковая. Мы полагаем, что из сказанного следует, что аномалия не является основным источником беспокойства, но производным от другого, от мнений о благе и зле, т. е. о ценностных мнениях. Эти два источника беспокойства, по нашему мнению, связаны тем, что истина полагается догматиками благом самим по себе и тем самым предметом стремления (обратное верно о лжи), благодаря чему любое истинностное суждение будет вызывать беспокойство (подробно этот вопрос мы осветили в Maslov 2020). Если догматически полагать истину единственным средством обретения счастья, то будет понятна ее ценность с точки зрения этики, что однако не отменяет ее самостоятельной ценности. Именно поэтому, на наш взгляд, для достижения атараксии потребовалось воздержание от всех истинностных суждений, а не только ценностных в узком смысле. Секст предоставляет следующую этиологию беспокойства на основе мнений о благе и зле:

«Ибо кто высказывает мнение, что нечто само по своей природе прекрасно или дурно, постоянно смущается; и когда нет налицо того, что ему кажется прекрасным, он считает, что его терзает то, что по своей природе дурно, и он гонится за тем, что ему кажется хорошим. Овладев же им, он приходит в состояние еще большего смущения как от того, что безрассудно и неумеренно превозносится, так и от того, что, опасаясь перемены, он делает все, чтобы не потерять то, что ему кажется хорошим. Тот же, кто не имеет определенного суждения о том, что хорошо или дурно по природе, как не бежит от него, так и не гонится за ним напряженно, почему и остается невозмутимым» (РН I 27–28, см. также М XI 115–118).

Мнения порождают беспокойство, поскольку какой-либо предмет полагается как благо или зло. Это полагание подразумевает, что люди начинают стремиться к благам и избегать зол. Преследование благ и избегание зол, предполагаемое ценностными установками, сопровождаются душевным

напряжением (*συντόνως*),⁴ которое является причиной беспокойства и нарушает душевный покой. Секст пишет:

«...всякое несчастье возникает вследствие какой-либо тревоги. Но всякая тревога происходит у людей вследствие или какого-либо *напряженного* стремления, или какого-либо *напряженного* избегания. Но все люди напряженно стремятся к тому, что считают благом, и избегают того, что считают злом. Следовательно, *всякое* несчастье возникает вследствие того, что к благам стремятся как к благам и избегают зол как зол» (М XI 112–113, курсив наш – Д. М., см. также РН I 28, III 128; М XI 112).

Представление о богатстве только тогда рождает жадность и напряженное стремление быть богатым и не быть бедным, когда богатство полагается в качестве блага по природе (а бедность, соответственно, в качестве зла). Считая что-либо благом, люди гонятся за ним с напряжением и беспокойством, и даже достижение блага не успокаивает напряжение, поскольку люди боятся потерять свое благо. Считая богатство благом, мы не можем полностью гарантировать, что мы достигнем богатство, поскольку это во многом зависит от внешних обстоятельств. Однако будем мы богаты или нет, мы будем несчастны и подвержены душевным тревогам ввиду желания сохранить или увеличить богатство, если оно приобретено, или же страдать ввиду его отсутствия. Поскольку богатство понятие относительное (быть богатым значит обладать большим, чем другие люди), стремление к нему рождает зависть и т.д. (М XI 121–129, 146). Это рассуждение касается не только таких общепринятых благ, таких как упомянутое богатство, или слава, здоровье и противоположных им зол, но и того, что догматические философы считают благом (РН III 181 и далее). Причиной этому служит то, что догматики не распознают источник беспокойства, но только лишь меняют его направление, когда вместо богатства и прочих материальных благ они предлагают считать благом истину, добродетель и т.д.: «если философ настраивает испытывающего тягость стремиться к одному вместо другого, он не освобождает его от тяготы» (М XI 138, 135–139). Обладая мнениями о чем-то как о благе, нельзя оставаться спокойным. Полагая нечто в качестве блага, догматики никогда не смогут быть счастливы (М XI 113). Особенно это верно в том случае, если истина не найдена, в пользу чего аргументирует Секст.

Итак, атараксия скептика касается исключительно области ума и душевных переживаний, то есть мнений и зависящих от нас суждений. Находясь в состоянии атараксии, скептик пребывает в душевном спокойствии, при ко-

⁴ М. Нуссбаум указывает, что этот термин понимается по аналогии с натянутой струной (Nussbaum 1994, 290).

тором он не волнуется и не тревожится. Источником беспокойства выступает сопутствующее мнениям напряженное стремление, которое устраняется благодаря воздержанию от суждения. В этом отношении атараксия как спокойствие ума и души отделена от телесного и чувственного аспекта и не касается его. Секст, претендуя на наслаждение душевным спокойствием, также добавляет тезис об умеренности в том, что подлежит телесным страстям и переживаниям *πάθος*, «вынужденные претерпевания» (PH I 25).

II

Слово «*πάθος*» обозначает то, что случается, претерпевается и испытывается людьми, в частности душевные и телесные страсти, волнения, несчастья, беды (см. Liddel, Scott 1940; Вейсман 1899, 919). Эти значения указывают на телесно-чувственную, эмоционально-аффективную природу *πάθος*, что позволяет противопоставить ее разумной природе. В качестве понятия моральной философии этот термин играл существенную роль в теории стоиков, в рамках которой противопоставление чувств и эмоций разуму стало центральной чертой этики. Стоики были основными оппонентами скептиков (PH I 65) и скептическая философия развивалась через аргументы *ad hominem* против стоиков и других догматиков (см. Маслов 2018b; Маслов 2019). Поэтому необходимо обратиться к стоическому пониманию страстей.

Стоики видели в чувствах и страстях причину человеческого несчастья. Страсть это «неразумное и несогласное с природой движение души или же избыточное побуждение» (DL VII 110 f., ср. ФРС I 205, 207, ФРС III (1) 377, 380–381, 385, 389 и т.д.). Страсти были отличны от телесных естественных побуждений (*ὄρμη*), которые понимались как естественное телесное стремление к пище, самосохранению и т.д., но которое не являлось источником страстей (DL VII 85–86). Выделялось четыре основных страсти, от которых были производны другие: это скорбь, страх, желание и наслаждение (DL VII 110). Согласно Хрисиппу, движение ведущего начала под влиянием страсти, составляющее несчастье, является результатом ложного суждения, то есть ошибки разума (DL VII 116). Стоики предлагают излечить страсти и волнения с помощью разума и познания истины, правильного суждения и вытекающей из этого практической добродетели. Стоический мудрец никогда не подвержен страстям, т.е. апатичен (DL VII 117). Таким образом, для стоиков страсти находятся в сфере зависящего от нас и нашего свободного одобрения, они не навязаны нам природой и являются результатом нашего выбора. Именно поэтому страсти могут быть излечены с помощью познания истины.

Секст использует термин *πάθος* в более широком смысле. В трактате *PH* *πάθος* вводится как критерий, согласно которому скептик ведет свою жизнь

и может быть деятелен. Он касается сферы феноменов и означает *невольные* претерпевания, переживания ($\acute{\alpha}\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\tau\omega\ \acute{\pi}\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota$, РН I 22). В качестве таких невольных переживаний указываются голод, жажда (РН I 24), холод (РН I 29), боль (М XI 143–144), которые указывают скептику способы нахождения пищи, питья и т.д., и тем самым направляют его жизнь без того, чтобы основывать действия на истинностных суждениях. Эти переживания являются телесно-чувственными, неразумными (независящими от нашего разумного решения) и навязаны людям по «естественной необходимости» (М XI 143–144). Такие переживания и страсти являются, согласно Сексту, не ошибкой в суждении, но естественно сопровождающими человека состояниями, которые навязаны нам помимо нашей воли и выбора. С неизбежностью этих состояний нужно смириться, поскольку не в нашей власти избавиться от них, и поскольку эти состояния нельзя изменить с помощью аргумента или «скептическим рассуждением»: «Тому, кто мучится голодом или жаждой, скептическим рассуждением нельзя внушить убеждения, что он не мучится; и нельзя тому, кто испытал в этом удовлетворение, внушить убеждения, что он его не испытал» (М XI 148). Здесь мы подходим к важному для понимания нашего вопроса моменту. Секст не говорит о том, что вынужденные состояния могут служить причиной несчастья, однако он тем не менее признает, что они доставляют определенного рода беспокойство: «Мы не думаем, однако, что скептик вообще не подвергается никаким тяготам ($\acute{\alpha}\acute{\omicron}\chi\lambda\eta\tau\omicron\nu$), поговорим мы, он несет тягости в силу вынужденных [состояний] ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\ \tau\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\tau\eta\nu\alpha\chi\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$); мы признаем, что он испытывает иногда холод и жажду и другое тому подобное» (РН I 29).

Тем не менее, понятия причиняющего несчастье беспокойства и $\acute{\pi}\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ четко разводятся, существует отличие между беспокойством от мнения как душевным беспокойством и телесными тяготами при «вынужденных переживаниях». В отличие от скептика, говорит Секст, принимающие мнения догматики, или «обыкновенные люди охвачены при этом двояким состоянием: самим ощущением и не меньше еще тем, что они считают эти состояния по природе дурными» (РН I 29–30). Воздерживающийся от суждения переносит тяготы легче, чем догматик, т.е. тот, кто полагает нечто благом или злом самим по себе. Он спокойнее перенесет повседневные состояния $\acute{\pi}\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ и не будет тревожиться, избегая голода и боли, говорит Секст. Такие состояния не способны вызвать сильную тревогу, и поэтому они не препятствуют счастливой, спокойной жизни (М XI 152–154). Кроме этого Секст выделяет средние по интенсивности и острые виды вынужденных состояний. Острые, отмечает Секст, не длятся долго, а средние и затяжные страдания непостоянны и имеют много пауз и облегчений, что позволяет говорить об

их умеренности (М XI 154–155). Помимо прочего, сама природа этих состояний такова, что при всем желании люди не в состоянии избавиться от них и вынуждены переносить их. Обвинять человека в таких страданиях все равно что обвинять больного в том, что он болен, что нелепо, поскольку «тревога из-за страдания происходит не от него, неизбежно должна возникнуть, хочет он этого или не хочет» (М XI 156–157). Разумеется, здесь не идет речь о заболеваниях, которые вызваны неправильным образом жизни (если взять примеры из современности: ожирение, проблемы возникающие из-за злоупотребления алкоголем и табаком и т.д.), но скорее о том, что что бы мы ни делали, мы неизбежно будем подвержены болезням и страданиям наступающим в силу возраста, травмам, наследственным заболеваниям и т.п. Ввиду сказанного становится яснее, почему речь идет об умеренности (μετριότης) в их отношении, которая дополняет состояние атараксии (РН I 25). Основываясь на прагматических правилах, направляющих нашу жизнь, мы в состоянии избежать чрезмерных страданий, и кроме того они сами являются умеренными.

Иначе обстоит дело, если к вынужденным переживаниям добавляется напряженное стремление, возникающее от мнений о благе и зле, тем самым тяготы и беспокойства удваиваются. «Именно, ничего не выдумывающий относительно того, что страдание есть зло, подчиняется [лишь] волнению, необходимо вызванному страданием; а воображающий, что страдание просто не свойственно [природе человека], что оно только зло, удваивает этим мнением тягость, возникшую в связи с наличием страданий» (М XI 158). Это поясняется на примере оперируемого больного и стоящего рядом наблюдателя. Представим себе операцию, при которой человека оперируют без наркоза и он чувствует боль от всех манипуляций в полной мере, но мужественно переносит ее (можно вспомнить пример советского врача, который сам себе вырезал аппендицит в экстремальных арктических условиях). Рядом с ним стоит наблюдатель, который бледнеет и теряет сознание при виде крови, причем он не испытывает физической боли как оперируемый, но больше волнуется и страдает от операции чем сам пациент. Причина этого, полагает Секст, состоит в разнице их отношения. Пациент относительно легко переносит физическую боль, поскольку не создает себе мнения о боли, тогда как наблюдатель полагает боль злом и тем самым создает себе ненужное страдание, дополняющее его тяготы (М XI 158–159, также РН III 235–238). В этом смысле мы прибавляем себе излишние страдания и тревоги, беспокойства, которые мы можем избежать и которые зависят от нас самих. Люди сами должны быть признаны виновными в причинении того душевного беспокойства, которое они испытывают. Источник несчастья видится

скептиком поэтому в мнениях о благе и зле и в широком смысле истинностных мнениях. Мнения, а не страсти, рождают беспокойство согласно скептику. В этом моменте лежит существенное сходство скептического рассуждения по сравнению с догматиками, которые также полагают, что мнения являются источником несчастья (а именно, Эпикур и Стоя). Существенное отличие состоит в том, что догматики понимают мнения как ложные суждения, противопоставляя их истинным и призывают отбросить их и заменить познанием (Эпикур). Мнения для стоиков суть по определению ложные представления, которые также причиняют беспокойство и страдание. Поскольку Секст понимает мнение как одобрение некоторому представлению (т.е. суждение о том, что *p* истинно), то и познание (постигающее, схватывающее представление) предстает для него видом мнения. Скептик в итоге осознает, что мнения как таковые, неважно истинные или ложные, являются причиной несчастья, потому что они рождают напряженное стремление к предполагаемому благу, которое не может удовлетворено, но только устранено с воздержанием от суждения. Поэтому скептик более счастлив, чем догматик, поскольку оба переносят неизбежные физические претерпевания и тяготы, только догматик при этом беспокоится и страдает вдвойне из-за наличия мнений и телесных переживаний, а скептик же подвергается только умеренным и неизбежным страданиям. Таким образом, «скептик же, отказываясь от предположения, что каждая из этих вещей дурна по самой природе, отстраняет их от себя с *большим* спокойствием, [чем другие]» (PH I 30, курсив наш). Хотя в другом месте Секст пишет о том, что скептик «пожинает самое совершенное счастье» (M XI 160; см. также PH I 30, M XI 1, 74, 11), следует признать, что его понимание счастья относительно, а не абсолютно.⁵ Скептик не полностью свободен от страданий и поэтому его проект жизни не гарантирует ему полного счастья, сравнимого со счастливой и полностью безмятежной жизнью богов. Говоря о «самом совершенном счастье», Секст имеет в виду, что скептик живет более счастливой жизнью, чем догматик, и наиболее счастливой жизнью, возможной для человека, отказываясь от мнений и придерживаясь умеренности в том, что касается вынужденных и естественных переживаний. Из сказанного следует, что Секст недвусмысленно противопоставляет свой проект достижения

⁵ Дж. Аннас подчеркивает, что скептическая жизнь не представляет собой абсолютного и совершенного счастья, но относительного, поскольку не полностью лишена забот и беспокойств, но является *более счастливой*, чем жизнь догматических философов. Это наилучшая из возможных жизней *для человека* (Annas 1993, 355, см. также Bett 2011, 3; Bett 2019, 190–192).

атараксии догматическим попыткам достижения счастья и считает его наиболее эффективным по сравнению с теориями догматиков.⁶

Итак, существует два вида беспокойства в рамках пирронической жизни, которые Секст четко различает. Это телесные беспокойства, связанные с «вынужденными претерпеваниями», такими как боль, голод и т.д., и душевные беспокойства, которое происходит от мнений о том, что нечто есть благо и зло, которые создают напряженное стремление.⁷ Только беспокойства от мнений доставляют несчастья, тогда как «вынужденные претерпевания» умеренны и неизбежны. Несчастлив оказывается тот, кто испытывает не только вынужденные переживания, но и душевные беспокойства от мнений.

III

Секст не полагает вынужденные состояния источником несчастья, но в то же время признает их как своеобразное беспокойство. Исходя из полученного результата, можно теперь представить условия для несчастья скептика, при которых проявится непоследовательность его программы и при которых он теряет преимущества перед догматической философией. Πάθος может сделать скептика несчастным в том случае, если он будет неумеренным, либо если он будет ответственен за возникновение мнений. Первый вариант представляется непроблематичным, поскольку был разъяснен Секстом, указавшим на умеренность вынужденных переживаний. Вынужденные претерпевания (например, боль) не могут длиться долго и не доставляют чрезмерного беспокойства. Второй вариант может указывать на существенно уязвимое место. В этом отношении встает вопрос о генеалогии и природе мнения и его отношении к πάθος. Секст, по всей видимости, строго разделяет мнение (δόξα) и πάθος в том смысле, что он не полагал, что πάθος может вызвать к жизни мнение. Мнение в данном случае следует понимать как признание какого-либо положения истинным или ложным в отношении

⁶ М. Нуссбаум пришла поэтому к выводу, что в конечном итоге скептик эффективнее достигает свою цель по сравнению с эпикурейцем (Nussbaum 1994, 312), хотя некоторые другие исследователи убеждены, что скептик несчастлив и что его представление о счастье контр-интуитивно (Striker 1990; Annas 1993, 359).

⁷ Это различие появляется как минимум у Платона в диалоге «Филеб», где говорится о двойном страдании: «телесно – из-за своего состояния, душевно же – поскольку ждет и томится» (Phil. 35e-36a). «[В] самой душе существует ожидание этих состояний, причем предвкушение приятного доставляет удовольствие и бодрит, а ожидание горестей вселяет страх и страдание», это «другая идея удовольствия и страдания, возникающая благодаря ожиданию самой души, помимо тела» (Phil. 32b-c).

неочевидного (РН I 13). Под этим подразумевается не феноменальная данность некоторой вещи как такой-то и такой-то, которая очевидна и не требует дополнительного акта одобрения, а ее сущностные качества. В частности, это касается приписываемых предметам свойств по природе. Несомненно, что мед кажется на вкус сладким, однако является ли мед сладким по природе, а не только в ощущении? Скептик придерживается положения «не более», считая, что эпистемические основания для вынесения суждения о какой-либо вещи отсутствуют. Ввиду этого он воздерживается от суждения (РН I 14, 187–209). Соответственно, поспешное суждение выведет скептика из состояния атараксии и сделает его жизнь уязвимой для беспокойств, связанных с мнениями. Πάθος по определению указывается как нечто очевидное и поэтому не требующее исследования (РН I 22), с другой стороны он навязывает себя ощущениям. Если он может рождать мнения, то эти мнения будут, по всей вероятности, обладать такой же навязчивой силой, при этом вызывая к жизни напряженное беспокойство. Под мнением Секст понимает одобрение, согласие с каким-либо положением со стороны нашего разума и находящееся поэтому в нашей власти. На это указывают как минимум приведенные выше высказывания Секста о том, что признающие благо за благо сами виновны в своем несчастье. Секст очевидно не понимал πάθος как то, что может рождать мнения, то есть принуждать нас считать что-либо истинным, но только то, что нам нечто кажется или что мы испытываем таким-то и таким-то образом. Πάθος в этом смысле не в состоянии повлиять на наш выбор в признании чего-либо истинным по природе, только мы сами можем добровольно признать некоторое положение истинным, в чем будет состоять именно наша вина. В этом Секст следовал и опирался на учения догматиков о концепте согласия или одобрения представления как истинного, который играет важную роль в учении догматиков.

Здесь обнаруживается следующая проблемная двусмысленность. Вопрос, который вызывал затруднения, состоял для оппонентов скептиков в определении того, что вызывает акт одобрения в душе – сами представления, т.е. телесная предметность, их порождающая, или произвольный акт самой души. Так, Эпикур говорит о том, что душа уступает явлению и соглашается с ним, в этом лежит основа предметности и истинности представлений (М VII 212, 225). Стоики настаивали на телесном и предметном характере постигающих представлений, определяя их как произошедшие от реальной телесности и в согласии с ней (М VII 228–241). Поэтому ощущение, впечатление вызывает наше одобрение (ФРС II (1) 72–74). Однако, с другой стороны, само ощущение верифицируется в акте согласия (ФРС I 59). А. А. Столяров указывает в своей комментарии (ФРС I, с. 25, 30), что в акте постигающего пред-

ставления сочетаются пассивность восприятия, когда объект представляет сам себя, и акт согласия. Тем не менее, именно акт согласия делает впечатление представлением (там же, с. 30–31), причем одобрение со стороны души находится в нашей власти и является произвольным (ФРС I 61, см. также с. 34–35). Таким образом, проблема состоит в том, что является решающим в признании представления истинным – его навязывающее себя содержание, или же зависящий от нашего выбора акт согласия. Это касается не только эпистемической стороны учения, но и в не меньшей мере практической, в той мере, в которой мы даем одобрение практическим представлениям, в результате чего совершается действие. Корни этой проблемы лежат в эпистемологической плоскости, поскольку именно впечатление, его телесность и предметность, должны быть ответственны за содержание представления и его истинность, а не разум. С другой стороны, в практической плоскости разум не может быть исключен из процесса признания чего-либо истинным, поскольку тогда растворяется концепт зависящего от нас и этическая компонента, на которой базируется вменяемость и произвольное действие разумных существ. Как минимум с точки зрения этики этот вопрос должен решаться однозначно в пользу одобрения разумом, поэтому стоики настаивали на произвольном, зависящем от нас характере одобрения. В ином случае, если представления навязывают себя как истинные, люди теряют свою агентность и становится бессмысленным пытаться что-либо изменить, поскольку это не в нашей власти. (Здесь стоит заметить, что Секст не полагал, что мнения не зависят от нас и в этом смысле его нельзя назвать детерминистом. Дж. Аннас отметила в этой связи, что программа скептика направлена на максимальное сужение сферы искусственного (в противопоставлении природному) в жизни скептика как результата нашего акта одобрения какому-либо представлению, искусственному как основывающемуся на нашем представлении об истине, и устройство природной, естественной и животной жизни (Annas 1993, 212, ср. McPherran 1989, 164).⁸ Возможная двусмысленность Секста имеет в качестве основания теории его оппонентов, в результате чего проект Секста не оказывается в проигрыше по сравнению с его оппонентами.

⁸ Витгенштейн в „Über Gewissheit“ (фр. 287) мыслит, по всей видимости, сходным образом, что может помочь прояснить мысль Секста. Белке не требуется индуктивный вывод и знание логики (с точки зрения Секста – белке не требуется полагать логику истинной) для приготовления запасов на зиму, она живет согласно инстинкту. Секст также хочет ограничить жизнь естественными переживаниями и оставить претензии на познание истины и природы вещей, к которым он добавляет нравы и законы сообщества и технические правила.

Для Секста, таким образом, ответ на вопрос о том, могут ли вынужденные состояния навязывать нам мнения, был отрицательным, как и для его оппонентов, у которых он перенял этот концепт. Только исходя из иной посылки в отношении философии Секста можно представить себе, что мнения рождаются без участия разума или без его активного акта согласия. Следовательно, с точки зрения скептика, *πάθος* не может влиять на создание мнений и создавать напряженное беспокойство, мнения как одобрения зависят только от нашего разума. В этом отношении ответ представляется однозначным, и скептическая программа последовательной, поскольку страсти и вынужденные состояния не способны вынудить нас одобрить некоторое представление, одобрение зависит только от нас.

IV

Можно ли отнести эмоции и страсти к вынужденным состояниям в скептическом смысле? Такая точка зрения может показаться убедительной, и в таком случае такие эмоции как гнев, обида, скорбь, тревога, зависть и т.д. будут причислены к вынужденным и естественным состояниям, в результате чего скептическая жизнь в самом деле будет идентична с жизнью обычных людей, на чем настаивает Секст, которые страдают и мучаются от такого рода страстей. Это будет не пост-философская жизнь, возвышающаяся над попытками философов обрести счастье, но до-философская жизнь, попыткой упорядочивания и устроения которой и явилась философия (Сократ, Платон, Стоя). М. Нуссбаум в этом отношении полагает, что эмоции и страсти такого рода полностью происходят от мнений и только скептик может действительно помочь избавиться от них (Nussbaum 1994, 297). (Представление, что страсти рождаются от мнений как ложных суждений, актуализировано у стоиков (DL VII 11–14), для которых с устранением мнений (как ущербной эпистемической сущности, как ошибочного и/ или необоснованного суждения) устраняется и несчастье). Атараксия, напротив, представляет собой естественный, животный импульс стремления к душевному покою (Nussbaum 1994, 306). Скептик в результате своего воздержания от суждения постепенно отвыкнет от мнений и связанных с ними беспокойств, что и приведет его к умеренности и спокойствию. Это также позволит ему избавиться от надменности и высокомерия по отношению к другим людям, свойственных догматикам, в результате чего он станет ближе и терпимее к окружающему его сообществу и будет получать

радость от общительной жизни, в отличие от стоиков (Nussbaum 1994, 306, 31–313; ср. McPherran 1989, 157).⁹

Часть страстей представляется несомненно зависящей от мнений о том, что они суть благо по природе и поэтому цель стремления, в частности богатство, слава, власть и т.д. Эти случаи не представляют затруднения, поскольку с устранением мнения о предмете будет устранено и беспокойство, напряженное стремление. Проблемные случаи возникают тогда, когда мы мыслим стремления и желания, которые некоторым образом заложены в нас от природы вне зависимости от мнений о них. Выше мы рассмотрели отношение Секста к боли. Здесь можно добавить, что боль может представляться в качестве источника мнения только при испытании острых состояний боли, однако такие мнения не представляются устойчивыми, поскольку с отступлением боли основание для мнения устраняется. Более того, чтобы по возможности избегать боль, не требуется полагать ее злом, можно делать это со спокойствием как результат естественной склонности, не имеющей мнения в качестве основы и поэтому не имеющей общезначимого действия. Следуя естественной склонности, большинство людей избегают боль. Но естественная склонность, в силу ее относительного характера, может побуждать и к противоположным действиям. В таком же качестве не-универсального (общезначимого в силу решения разума) правила для действия, нравы сообщества могут воспитывать в людях ненависть к тирании, из чего будут следовать действия по ее свержению и возможные следствия в виде пыток со стороны тирана. Тем не менее, люди могут следовать по этому пути, несмотря на высокую вероятность испытать боль. Однако без мнения о боли как зле, даже испытывающий пытки будет более счастлив, чем догматик, по словам Секста (M XI 165-166).

Можно представить, что в отличие от телесных вынужденных переживаний, существуют и душевные переживания, которые заставляют полагать нечто благом. Тем не менее, это возражение представляется неубедительным, поскольку мнения находятся в нашей власти и поэтому душевные переживания не вызывают мнений о благе и зле. Представим, что скептик влюблен, т.е. испытывает душевное переживание, однако из этого не следует, что он необходимо будет придерживаться мнения о том, что любовь это благо (или зло). Тем не менее, это не исключает и того, что такое эмоциональное состояние может сопровождаться мнением о любви, однако такое мнение будет отлично от самого состояния и может быть устранено с помощью скептического рассуждения. В результате, душевное состояние будет

⁹ М. Макферран рассматривает, по всей видимости, и телесные, и душевные беспокойства как *πάθος*, что представляется неправомерным (McPherran 1989, 150–152).

переживаться легче и не будет вызывать такого напряженного стремления. Это указывает на мнение как причину душевного беспокойства, а не на вынужденные состояния. Представляется, что аналогичное рассуждение применимо и к другим душевным склонностям.

В частности, Секст говорит о таких склонностях как стремление к истине¹⁰ и любовь к другим людям (РН III 280–281), они конституируют основополагающие элементы скептической жизнедеятельности, такие как поиск истины и попытка излечения догматиков от их догматизма. Страсть или склонность к истине в людях, как мы утверждаем в другой работе (Maslov 2020), не предполагает догматического понятия поиска, то есть не предполагает в качестве условия напряженное стремление к истине, сопровождающееся мнением о том, что истина – благо. В этом отношении ситуация схожа с уклонением от боли. Стремление к истине можно описать как любопытство, которое побуждает к поиску истины, однако неудача в ходе которого не приведет скептика в состояние беспокойства, в той мере, в которой истина не представляется упущенным благом, а неведение – актуальным злом. В этом отношении процесс поиска истины не обязан предполагать ее обязательное нахождение и даже существование, ровно как и фрустрацию в силу провалов попыток ее нахождения. Таким образом мы описали скептический поиск истины, который направлен на отсеивание суждений, которые не выдерживают проверку на доказательность тропами воздержания (Маслов 2015). Это скептический негативный поиск истины. Однако, по всей видимости можно представить и другое понимание поиска истины, которое не предполагает напряженное стремление к истине как благу в качестве условия, но и отличается от предложенного.

Филантропия, или любовь и участие к людям упоминается в заключении трактата РН. Скептик представляется в виде врача души, который очищает ее от догматической гордыни и страданий, причиняемых мнениями, с помощью скептических аргументов как лекарств. Для чего скептику требуется это усилие по исцелению догматиков и изменению окружающего его сообщества? Это стремление также можно описать в качестве естественной склонности людям в силу своего человеколюбия (*διὰ τὸ φιλόανθρωπος*) (РН III 280–281). Поскольку скептик нашел рецепт избавления от тех страданий и несчастий, от которых можно избавиться, он предполагает, что и другие люди могут захотеть воспользоваться им. В силу своей профессии врача, Секст может пытаться излечить, помочь другим людям в избавлении от ду-

¹⁰ Ср: «...человек по природе любопытен и носит в груди огромное врожденное вожделение к истине» (M I 42), «...человек есть по природе живое существо, любящее истину» (M VII 27).

шевных беспокойств. Эта склонность может иметь и другие, эгоистические мотивы. В силу характера общественной жизни скептик ежедневно сталкивается со многими мнениями, которые ставят его под угрозу нарушения воздержания от суждения. Источниками мнения являются свидетельства других людей, не только существующие, но и те, что возникнут в будущем (РН I 34). Современные социальные эпистемологи утверждают, что мнения других людей, что *p*, сами по себе являются основанием для нашего принятия такого мнения (Zagzebski 2012, 55–57). Сталкиваясь с мнением, скептик теряет равновесие и начинает поиск для выяснения истинности положения и повторного обретения спокойствия. Поэтому, помогая другим излечиться от догм, скептик старается обезопасить и себя от столкновения с мнениями.

Можно представить еще один аргумент, согласно которому нравы и обычаи сообщества, которым следует скептик, полны догматическими мнениями и более того могут принуждать скептика верить в истинность определенных положений (см. McPherran 1989, 154–156). Поскольку скептик живет в сообществе, он принимает те общие понятия и антиципации, которые приняты в этом сообществе. Однако, в сообществе принято горевать о смерти друзей и т.д., то есть рассматривать смерть близких как зло, из чего следует, что скептик примет мнение сообщества и будет несчастен. Крайним случаем такой ситуации является не только то, что в сообществе принято верить в то, что некоторые вещи суть благо или зло, но если сообщество требует и принуждает верить в некоторые ценности и истины (религии, секты и т.д.). Нам представляется, что в данном случае мы имеем дело с примером, когда скептик отличается от своего сообщества и в некотором смысле может противостоять ему. Возможно, в сообществе с жесткой этикой мнения скептик вообще не мог бы появиться и существовать. С одной стороны, скептик направил бы свои усилия на излечение сообщества от догматизма, в результате чего могло бы последовать его изгнание. Однако, для случая не с жестким сообществом, такой конфликт не возникнет. Секст подчеркивает, что скептик чтит нравы и законы своего сообщества, однако не потому, что они истинны, но потому, что он был так обучен, причем он воздерживается от суждения. «[С]ледуя жизни без догм, мы [т.е. скептики – Д. М.] высказываемся, что существуют боги, и почитаем богов, и приписываем им способность провидения» (РН III 2, см. также РН I 21–24). Скептик, таким образом, не отрицает и отбрасывает, но соблюдает правила и ритуалы, очищая их от догматического содержания и тем самым живет в согласии с сообществом, однако без мнений. Интересно, что Пиррон, по свидетельствам, был жрецом (DL IX 64). Таким образом, естественные склонности и правила сообщества не являются причиной для возникновения мнений.

Итак, согласно нашему исследованию и аргументации, скептический проект устройства жизни представляется последовательным, так что внутренние компоненты этого образа жизни (вынужденные переживания) не противоречат скептическому воздержанию от суждения и являются умеренными беспокойствами, которые не делают скептическую жизнь несчастной и не заставляют его принимать нечто в качестве блага.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Вейсман, А. Д. (1991) *Греческо-русский словарь*. 5-е изд. Санкт-Петербург.
- Лосев, А. Ф., ред. (1986) *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва.
- Лосев, А. Ф., Асмус, В. Ф., ред. (2007) *Платон. Собрание сочинений в 4-х тт.* Т. 3(1). Санкт-Петербург.
- Лосев, А. Ф. ред. (1975–1976) *Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х томах*. Москва.
- Маслов, Д. К. (2015) «Природа скептического поиска», *Вестник ТГУ. Серия «Философия. Социология. Политология»* 4, 287–297.
- Маслов, Д. К. (2018a) «Атараксия в пирронизме», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.2, 561–568.
- Маслов, Д. К. (2018b) «Пирроническая диалектическая стратегия», *Идеи и идеалы* 3 (37), 125–143.
- Маслов, Д. К. (2019) «Защитная функция пирронической диалектической стратегии», *Вестник ТГУ* 438, 86–92.
- Столяров, А. А., сост. (1998–2010) *Фрагменты ранних стоиков, в 3-х томах*. Москва.

REFERENCES

- Annas, J. (1993) *The Morality of Happiness*. New York.
- Bett, R. (2011) “How Ethical Can an Ancient Skeptic Be?”, D. Machuca, ed. *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*. New York, 3–17.
- Bett, R. (2019) *How to Be a Pyrrhonist: The Practice and Significance of Pyrrhonian Scepticism*. Cambridge.
- Grgic, F. (2006) “Sextus Empiricus on the Goal of Scepticism,” *Ancient Philosophy* 26, 141–60.
- Grgic, F. (2012) “Investigative and Suspensive Scepticism,” *European Journal of Philosophy* 22.4, 653–73.
- Liddel, H., Scott, R. (1940) *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford. URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/>
- Machuca D. (2006) “The Pyrrhonist’s ἀταραξία and φιλανθρωπία,” *Ancient Philosophy* 26, 111–139.
- Maslov, D. (2020) “Zum Verhältnis von Ataraxie und Wahrheitssuche bei Sextus Empiricus,” *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 67.1 (forthcoming).

- McPherran M. (1989) "Ataraxia and Eudaimonia in Ancient Pyrrhonism: Is the Skeptic Really Happy?", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5, 135–171.
- Mutschmann, H.; Mau, J. eds. (1912–1961) *Sexti Empirici Opera in 3 vols.* Leipzig.
- Nussbaum, M. (1994) *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics.* Princeton.
- Striker, G. (1990) "Ataraxia: Happiness as Tranquility", *The Monist*. Vol. 73, No. 1. 97–110.
- Svavarsson, S. (2011) "Two Kinds of Tranquility: Sextus Empiricus on Ataraxia," *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*, ed. by D. Machuca. New York, 19–31.
- Wittgenstein, L. (1970) *Über Gewissheit.* Hg. von E. Anscombe, G. H. von Wright. Frankfurt am Main.
- Zagzebski, L. (2012) *Epistemic authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief.* Oxford.
- In Russian:*
- Vejsman, A. D. (1991) *Grechesko-russkij slovar'*. 5-e izd. Sankt-Peterburg.
- Losev, A. F., red. (1986) *Diogen Laertskij. O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah zname-nityh filosofov.* Moskva.
- Losev, A. F., Asmus, V. F., red. (2007) *Platon. Sobranie sochinenij v 4-ch tt.* T. 3(1). Sankt-Peterburg.
- Losev, A. F. red. (1975–1976) *Sekst Empirik. Sochineniya v 2-h tomah.* Moskva.
- Maslov, D. K. (2015) «Priroda skepticheskogo poiska», *Vestnik TGU. Seriya «Filosofiya. Sociologiya. Politologiya»* 4, 287–297.
- Maslov, D. K. (2018a) «Ataraksiya v pirronizme», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.2, 561–568.
- Maslov, D. K. (2018b) «Pirronicheskaya dialekticheskaya strategiya», *Idei i idealy* 3 (37), 125–143.
- Maslov, D. K. (2019) «Zashchitnaya funkciya pirronicheskoy dialekticheskoy strate-gii», *Vestnik TGU* 438, 86–92.
- Stolyarov, A. A., sost. (1998–2010) *Fragmentsy rannih stoikov, v 3-h tomah.* Moskva.

ВИЗУАЛЬНАЯ КОММУНИКАЦИЯ ЛЮБВИ В АФИНАХ И ВЕНЕЦИИ: ПЛАТОН И ТОМАС МАНН

Д. Ю. ДОРОФЕЕВ
Санкт-Петербургский горный университет
dorofeev61@mail.ru

DANIIL DOROFEEV
Saint-Petersburg Mining University

VISUAL COMMUNICATIONS OF LOVE IN ATHENS AND VENICE: PLATO AND TOMAS MANN

ABSTRACT. The article is devoted to the study of ontological, aesthetical and anthropological features of visual communication in Plato and Thomas Mann. I compare T. Mann's *Death in Venice* artistic conception with the philosophical understanding of the image, contemplation, beauty and Eros of Plato, primarily in the dialogues *Phaedrus* and *Symposium* (with some reference to F. Nietzsche and the film by L. Visconti). The author explores the specifics of the visual-plastic worldview and the contemplative cognition of being, determined by the erotic foundation of the aesthetic contemplation of the human image as phenomenal manifestation of truth, fundamentally different from the one revealed in speech communication, and even capable of being autonomous from it, and represents the philosophical and artistic phenomenology of the development, transformation and implementation of such consciousness. The role of Athens and Venice as particularly significant historical-cultural topoi of visual communication is specially emphasized.

KEYWORDS: Visual Communications, Aesthetic Contemplation, Erotic Love, Plato, T. Mann, «Death in Venice», Beauty, Music and Word, L. Visconti.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект №20-011-00385а «Иконография античных и средневековых философов в православных храмах: специфика визуальной репрезентации человека в русской культуре».

Имя Платона в новелле Томаса Манна «Смерть в Венеции» не упоминается ни разу. Однако всем, даже далеким от философии читателям очевидна прямая связь сочинения немецкого писателя XX века с произведениями великого афинского мыслителя IV в. до н.э. – прежде всего с его философско-эротическими диалогами «Федр» и «Пир», но также с рассуждениями о красоте в «Гиппии Большем». Длинная, более чем на страницу, с обращением к Федре цитата в самом конце новеллы, словно подытоживающая ее смысл – лишь наиболее явное выражение этой связи, многочисленные следы которой трудно не заметить (Манн 1960, 523-524). Правда, эта цитата взята не из самого Платона, вы ее у него не найдете, а являет собой, так сказать, переложение основных положений второй речи Сократа (одного из самых длинных сократовских монологов в платоновских диалогах) из «Федра» (*Федр*, 244-257с), представляя слова, которые слышались Ашенбаху в момент его самоуглубленного забытья, может быть, от самого Платона, и «со своеобразной бредовой логикой произносились в его объятom дремотой мозгу» (Манн 1960, 523; здесь и далее пер. Н.Ман). Поэтому знание этих диалогов, несомненно, позволяет более полно понять и оценить выстраиваемую в «Смерти в Венеции» художественную картину, так же как и само это литературное произведение обращает нас к углубленному пониманию созерцательно-эротической философии Платона.

Мы, однако, не собираемся здесь в очередной раз исследовать собственно любовно-эротическую составляющую этой картины, в которой Томас Манн идет вслед за Платоном. Нам хотелось бы прежде всего остановиться на *эстетико-антропологической* стороне проблемы *визуальной коммуникации*, показав, что и в этом греческий *философ*-писатель и немецкий *писатель*-философ образуют интересную диалогическую пару, в которой в их лице предстает диалог философии и литературы, Афин и Венеции, античной Греции и современной (не только Т. Манну, но и нам, живущим в начале XXI века) Европы. Другое дело, что рассмотрение этой темы все равно невозможно без обращения к теме любви, ведь визуальная коммуникация, о которой мы будем говорить, является *эротической*.

Но прежде стоит заметить, что в «Смерти в Венеции», помимо визуальной, также большое значение имеет *акустическая* линия. Это, впрочем, и не удивительно, ведь формирование целостного эстетического образа предполагает задействование всех органов чувств, своеобразную *синестезию*, даже если этот образ воспринимается, как это происходит в живописи, только

одним чувством (Бернсон 1965, 62–67).¹ Приоритет же визуального и вербального, центральное значение их взаимосоотнесенности в эстетическом восприятии человеческого образа обычно не подвергается сомнению. Но Томас Манн заменяет такую роль *вербально-фонетического*, т.е. прежде всего устной речи, на значение *музыкально-фонетического*, важного как для восприятия образов главных героев (как читателем, так и друг друга), так и для общего философско-эстетического фона повествования.

Звук крайне важен Т. Манну для полагания образа Ашенбаха. Надо учитывать, что на немецкого писателя оказал существенное влияние Ф. Ницше, в том числе своей концепцией *дионисического и аполлонического*, развиваемой в сочинении «Рождение трагедии из духа музыки». Роль звука в новелле, действующая, может быть, не выпукло, на поверхности, а из глубины, в качестве фона, показывающего изменения героя, обозначает себя в шуме моря, почти недифференцированном сплетении голосов, наконец, самой музыки, которая не просто звучит в нескольких ключевых местах повествования, но которой становится для любящего (Ашенбаха) и сам голос любимого (Тадзио). Именно *музыкальному* звуку, как наиболее свободному от власти вербального начала, предназначено подчеркнуть тот *конфликт* дионисического (спонтанного, жизненного, энергичного) и аполлонического (упорядоченного, рационального, рефлексивного), который для Ницше являет себя в столкновении трагических основах музыки и понятийных основах сократовской философии и который раскрывается по ходу действия новеллы в *эволюции* Ашенбаха от протестантски обусловленной этики рациональной нормативности к безудержной эстетической свободе эротического влечения. Если традиционное понимание духа Просвещения для образования связывается с силой разума, слова, логики (Пукшанский 2016, 766–772), и Ашенбах в начале является его верным адептом, то в процессе развития личностно-визуальной коммуникации с Тадзио он просветляется и по-новому *образуется* обволакивающей эстетико-эротической энергетикой его образа, его соматически-визуальной и акустической составляющих. Образ здесь *вытесняет* слово, показывая, что может обходиться без него, но при этом раскрывается и воспринимается на музыкальном фоне; *преобразование* героя носит, таким образом, визуально-акустический характер.

Характерно, что хотя Ашенбах находился совсем рядом с Тадзио, но он ничего не понимал из того, что тот говорит, его слова «сливались в некое туманное благозвучие. Такая чужеземная речь мальчика превращалась в

¹ Много интересных и глубоких замечаний о восприятии визуальной формы в античном и европейском изобразительном искусстве есть в последней книге М. Б. Ямпольского (2019, 257–330).

музыку...» (Манн 1960, 491). Поскольку музыкально-фонетическое здесь не определяется рациональным, понятийно вербальным, не сводится к значениям, оно соотнесено с визуальным, неразрывно связано с ним и, полагаясь им, образует целостный образ, в значительной степени свободный от власти языка. Впрочем, у самих греков такого резкого разделения «эстетических» начал не было, слово, музыкальный звук и пластический визуальный образ долгое время представляли единое целое: достаточно вспомнить, что в классическую эпоху поэзия и музыка были неотделимы не только друг от друга, но и от образа конкретного человека, гомерида или рапсода, распевавшего поэмы, переходя из одного полиса в другой. Можно сказать, что Логос у греков объединял собой не только разум, слово и звук, но и визуально-пластическое начало, и не случайно греческое слово *phone*, голос, имеет тот же корень, что слово *pha*, свет: «голос – это то, что позволяет логосу стать видимым. Он придает видимость невидимому логосу. Голос – это явление, он исходит из невидимого и нечто обнаруживает. Фа – свет, тоже тесно связан с движением наружу и обнаружением» (Ямпольский 2019, 267). При эротической визуальной коммуникации особенно явно и властно голос становился видимым, а визуальный образ обретал музыкальный тон. Позже в христианских храмах объединялась при богослужениях вокальная и инструментальная музыка и становившиеся видимыми благодаря свету солнца или мерцанию свечей образы витражей, мозаик, икон, в XIV–XV вв. флорентийские художники достигали эффекта *осязательности цветовой формы* картин, а в начале XX века идею *созерцаемого звука* пытался воплотить в своих сочинениях Скрябин. Тадзио же для Ашенбаха являл непосредственный образ, который был одновременно неделимой *красотой* в музыкальном звуке и в визуально-пластическом теле.

Еще более явно осевое значение музыки раскрывается в одноименном фильме 1971 г. *Лукино Висконти*, в котором главный герой представлен композитором, а не писателем, как у Т.Манна, и в котором звучат 3 и 5 симфонии Г. Малера. Это особенно показательно, учитывая почти полное отсутствие внешнего сюжетного действия в рассказе (все самое важное представлено в феноменологическом описании автором сознания Ашенбаха и деятельности его собственного интроспективного самосознания и созерцания) и, следовательно, очень сложную задачу по экранизации такого произведения. Кстати, к написанию новеллы «Смерть в Венеции» Т. Манна побудила именно смерть Густава Малера в 1911 г.: незадолго до этого писатель познакомился с композитором в Мюнхене, находился под впечатлением его яркой личности и сам признавал его влияние на формирование образа Ашенбаха, которому он отнюдь не случайно дал имя Густава,

«приписал» его к столице Баварии² и придал его внешности портретное сходство с композитором (Манн 1960а, 43–44). Поэтому для нас очень важно, что звуковая, акустическая, музыкальная составляющая, находясь в прямой связи с визуальной, полагает сферу дионисического и тем самым акцентирует, подчеркивает ее резкую конфликтность с сферой аполлонического, и эта линия является очень важной, если не сказать определяющей при понимании образа Ашенбаха (Москвина 2017, 199–208). Так, если в начале для Ашенбаха-композитора музыка (дионисическое) является трансформацией, переложением рационально представленного слова (аполлонического), то к концу, в процессе болезненно-мучительных преобразований героя благодаря исключительно визуальной коммуникации с воплощающим собой новую сферу суверенно-божественной красоты Тадзио, она уже свободна и независима от слова, приобщая собой трансцендентному настолько, что опыт этого откровения оказывается несовместим с жизнью.

2.

Надо сказать, что Т. Манн с первых страниц подчеркивает амбивалентность Ашенбаха, которая, однако, является не изначальной («сущностной»), а *результатом* его жизненного пути, характеризующим его на закате жизни, а также следствием определенным образом сложившихся обстоятельств. Безусловно приоритетной для него на протяжении жизни была *нормативная установка власти рассудка*, последовательно осуществляемого целеполагания и труда, порядка, жесткой самодисциплины, долга, т.е. всего того, что делало его последователем не только линии Аполлона и Сократа, но Сальери (в интерпретации Пушкина) и Канта вместе с принципами «протестантской этики». Это подчеркивается многочисленными особенностями его биографии, творчества («его творчество было плодом ежедневного кропотливого труда» (Манн 1960, 456)), образа жизни, психологического склада, даже самым его внешним образом (который дается автором только *после* подробного описания его жизненного, психологического, мировоззренческого портрета: (Манн 1960, 460–461). Ашенбах всю жизнь боролся с окружающими обстоятельствами и, в случае необходимости, с собой, своими «слабостями» – боролся и побеждал, любя за это и саму борьбу, которая, конечно, забирала много сил (он любил «изматывающую, ежедневно обнов-

² Однако можно предположить еще один мотив, по которому Т. Манн поселил Ашенбаха в этот город: ведь Мюнхен был в те времена, остается и сейчас финансовым центром Германии, в котором человек определяется рассудочными, прагматическими, утилитарными ценностями и установками, и недаром Ницше признавал, что именно в Мюнхене живут его антиподы (Ницше 1990а, 709).

ляющуюся борьбу между своей гордой, упорной, прошедшей сквозь многие испытания волей и этой все растущей усталостью, о которой никто не должен был знать» (Манн 1960, 452). Но при этом Томас Манн не забывает подчеркнуть, что «он был только призван к постоянным усилиям, а не рожден для них» (Манн 1960, 455).

Поэтому неудивительно, что ко времени глубокой зрелости, с чего и начинается новелла, когда Ашенбаху было примерно около 60 лет, силы на осуществление и поддержание этой установки стали иссякать. Для Т. Манна это характеризует не столько немощь самого героя, сколько слабость, ограниченность такой аполлонической, вербально-рационалистической установки. К этому нужно добавить, что в начале XX века заметно увеличение недоверия к слову, переставшему рассматриваться как адекватное выражение полноты и сложности мира, ощущается явный кризис языковых возможностей, вынуждавших обращаться к новым выразительным формам, визуальным образам и переживанию, к молчанию и созерцанию, о чем писал, например, Гофмансталь в «Письме лорда Чэндоса» – на этой же волне в том числе зародилась и развивалась феноменология с центральным для нее принципом «сущностного, или категориального, созерцания» (Дорофеев 2019, 64–85).³

И как раз при таком положении проявляются те начала, которые раньше благополучно подавлялись и вытеснялись в глубокое подполье. Несколько упрощая, можно сказать, что воля Канта стала уступать место воли Шопенгауэра (который, кстати, также очень сильно повлиял на Т. Манна): фильтры рассудка ослабли и стали позволять проявляться живым спонтанным силам. И особенно показательно, что эти силы были вызваны именно визуальной коммуникацией, с которой по сути начинается «Смерть в Венеции».

Напомню: выйдя прогуляться и развеяться после своей ежедневной регулярной *работы*, требовавшей от него «максимальной тщательности, осмотрительности, проникновения и точности воли» (Манн 1960, 448), Ашенбах невольно сменяет нарративный подход, главный при работе с словом, на

³ Особенно сильно подчеркивал противопоставление «сущностного видения» (Wesensschau) заумному говорению Макс Шелер, настаивая на онтологическом приоритете видимого над языковым: «И феноменологическая философия поистине полная противоположность всякой излишней философии говорения. Здесь меньше говорят, больше молчат и больше видят – видят и те миры, которые, возможно, вообще невыразимы. А что мир существует только для того, чтобы стать обозначенным с помощью однозначных символов, упорядоченным и обговоренным, и что он – “ничто”, пока не вошел в речь, все это уж слишком мало соответствует его бытию и его смыслу!» (Шелер 1994, 213)

созерцательный, естественный при расслабленной ходьбе.⁴ И именно созерцание необычной внешности человека, открыто, не деликатно, даже «воинственно» *ответившего* на взгляд Ашенбаха и вступившего с ним в визуальную коммуникацию, меняет его: «он внезапно ощутил, как неимоверно расширилась его душа; необъяснимое томление овладело им, юношеская жажда перемены мест и т.д.» (Манн 1960, 450). Нахлынувшее на него благодаря созерцанию образа этого человека (роль которого в чем-то схожа с ролью Черного человека для Моцарта в маленькой трагедии Пушкина «Моцарт и Сальери») желание странствовать налетело на него «как приступ лихорадки, обернулось туманящей разум страстью» (Манн 1960, 451). Здесь автор пророчествует о том, что произойдет с Ашенбахом позже, а именно на связь визуальной коммуникации, развернувшийся эротической страсти и приведший к смерти эпидемии; кроме того, о фигуре этого странника Ашенбах вспомнит позже, уже находясь в Венеции, когда узнает о смертоносной эпидемии холеры.

Странничество сильно отличается от оседлости по образу жизни, состоянию сознания, отношению к себе и к миру, в нем нет устойчивой размеренности и рациональности, которая схематизирует и формализует нашу повседневную жизнь, оно каждый день живет не четко расписанным планированием, а непредсказуемой открытостью (вспомним хайдеггеровское *Offenheit*), преодолением границ и приобщением новому, не успевая его освоить и приручить. Такая тяга к путешествиям приходила к Ашенбаху и раньше, как своего рода перезагрузка, «гигиеническая мера», «приток новой крови», призванной периодически освежать душу и тело, «даже вопреки желаниям и склонностям» (Манн 1960, 451, 453). Время от времени на него, как и на Онегина, находила «охота к перемене мест», и связывалась она именно с созерцанием. Это связь важна, ведь именно движение, посредством которого мы осваиваем пространство мира, является во многом источником, условием, основой и составляющей созерцания (Ямпольский 2019, 333), и не зря Ницше не доверял ни одной мысли, которая не родилась бы на воздухе, в движении, когда «мускулы празднуют свой праздник» (Ницше 1990а, 710). Как кажется, ключевыми для понимания развития образа Ашенбаха здесь являются слова автора: «Он жаждал видеть» (Манн 1960,

⁴ Здесь уместно вспомнить о ставших частью ежедневного образа жизни философа прогулках Канта по твердо установленному расписанию и неизменному маршруту, бывших для него лучшим отдыхом. И для Ницше пешие прогулки, сопровождающиеся медитативным созерцанием природы, были неотъемлемой составляющей его существования. Также известна и так называемая «тропа Рильке», по которой поэт ежедневно гулял в приморском Дуино в 1911–1912 гг.

451), которые можно понимать как смену агрессивно замкнутого самополазания *в слове* на открытость миру и конкретному *визуальному образу*. Более того, стремление к спонтанному созерцанию здесь выступает как *реакция* на слово, частично – как противопоставление ему.

Куда же отправляется наш герой? Сперва он едет через Триест в Пулу, чтобы оттуда добраться до острова (точно не называемого) в Адриатическом море неподалеку от Истрии.⁵ Мотивом для такого выбора, помимо относительной близости от Мюнхена, послужило стремление к чему-то необычному по сравнению с привычным окружением писателя, а жители этого региона (ныне хорватского), как отмечает автор, одевались в «живописные лохмотья» и – отметим это особо – говорили на языке, «странно чуждом нашему слуху» (Манн 1960, 461). В этом замечании прослеживается *усталость* от языка культуры (немецкого) и желание погрузиться в его инобытие, во что-то новое, сферу если не природы, то чего-то резко выделяющегося на фоне консервативно-буржуазной западноевропейской культуры конца XIX–нач. XX вв. Но это место Ашенбаха не устроило, т.к. он и там нашел одних провинциальных австрийцев, то есть то, от чего и бежал, только в еще более застывшем виде, да и к тому же он там был лишен возможности «тихого душевного общения с морем» (Манн 1960, 461), иначе говоря, спокойного созерцания, медитативной визуальной коммуникации с природой. И тогда Ашенбах выбирает *Венецию*.

Наверное, почти все, кто был в Венеции, сойдутся во мнении, что города, более подходящего для самодостаточного созерцательного способа существования, трудно найти. Все в нем (каналы, мосты, дворцы, церкви, закаты, лагуна), не имеющем в своем гармоничном единении разделения на природное и культурное, вызывает благодаря созерцанию «незаинтересованное удовольствие» (Кант), столь *далекое* от жизни, но при этом здесь наглядно ощутимое и реальное в своей почти телесно ощущаемой связи с этой самозабвенно-пронзительной красотой. Не раз отмечаемая нереальность, какая-то иллюзорность, воздушно-водная бесплотность, фантазморичность Венеции лишь подчеркивает ее эстетическую, инаковую, надмирную образность, порой, однако, так необходимую для выживания в этом мире. Еще Ницше отмечал, что красота с ее иллюзорной реальностью – единственное, что помогает человеку выживать в этом мире, оправдывая его как именно эстетический феномен (Ницше 1990, 53, 75, 82). Это место создано не для активной целеполагающей деятельности (*vita activa*), а для самодостаточного эстетического созерцания (*vita contemplativa*), здесь

⁵ Кстати, Т. Манн узнал о смерти Малера, находясь на хорватском острове Бриони, около западного побережья Истрии, который, возможно, и посетил Ашенбах.

трудно представить повседневную жизнь с ее заботами и планами, но как органично здесь забываться в плену соблазняющих и обволакивающих тут и там взгляд медитаций! Никто не понимает, как такой город мог появиться и, главное, как он продолжает существовать до сих пор, словно являясь гипнотически притягательной границей бытия и небытия, возможного и невозможного, жизни и смерти. «Это была Венеция, льстивая и подозрительная красавица, – не то сказка, не то капкан для чужеземцев; в гнилостном воздухе ее некогда разнузданно и буйно расцвело искусство, и своих музыкантов она одаривала нежащими, коварно убаюкивающими звуками» (Манн 1960, 505). Топос Венеции, несомненно, противостоит топосу Мюнхена, как противостоит болезненная, без четких очертаний невесомая красота грузной, кажущейся нерушимой определенности линий. Неудивительно, что и изменения Ашенбаха активизируются и неуклонно развиваются как раз со сменой одного топоса на другой, и потому этот город является не только и не столько пространством действия рассказа, но и его полноценным действующим лицом.⁶ Добавим лишь, что Ашенбах меняет не только топос, но и весь *хронотоп* своего существования, поскольку со сменой пространства очень резко меняется и временной ритм его жизни.⁷

Мы опускаем здесь ряд важных для смыслового построения рассказа деталей, как, например, встречу, визуальный контакт с искусственно молодившимся стариком или эпизод, когда Ашенбах отправлялся на гондоле на остров Лидо,⁸ к своему шикарному, достойному его значения европейской знаменитости отелю, или вскользь брошенное, но оказавшееся в очередной раз пророческим замечание о том, что черная венецианская гондола напоминает «о смерти, о дрогах, заупокойной службе и последнем безмолвном странствии» (Манн 1960, 467). Путешествие, таким образом, предстает путешествием-к-смерти, как, по Хайдеггеру, человеческое бытие есть бытие-к-смерти. А поскольку путешествие привело Ашенбаха в Венецию, где невозможна *vita activa*, а может быть только *vita contemplativa*, то получается, что приехав сюда, наш герой попадает в хронотоп, в котором созерцание красо-

⁶ Об этом уже много писали, например: Абилова 2016, 120–126.

⁷ Особый хронотоп Венеции Томас Манн сам смог почувствовать на себе, незадолго до написания новеллы посетив этот город, который произвел на него сильное впечатление.

⁸ Важно, что герой останавливается не в самой Венеции, в силу своего маленького пространства по необходимости все же суетной и, как иногда кажется, перенасыщенной красотой искусства, а именно на близлежащем к ней курортном острове, прибежище богатых аристократов, где было доступно спокойное созерцания уже открытого моря.

ты неминуемо приводит к смерти, будучи с ней сущностно связано. Невольно вспоминается хранящаяся в музее Пестума фреска вытянувшегося в прыжке летящего ныряльщика из некрополя начала V в. до н.э., одна из интерпретаций которой выражает идею перехода из одного, нашего, земного мира в другой, потусторонний, загробный. Перейдем, однако, сразу к поворотному пункту повествования, во многом решающему судьбу героя.

В ресторане, куда наш герой спустился к ужину, занимаясь в его ожидании наблюдениями за собравшимися постояльцами, он слышит речь, которую можно назвать несколько чуждой для уха немецкого интеллектуала конца XIX – нач. XX вв.: американскую, русскую и польскую. Ее непонимание еще больше обращает внимание к созерцательной установке: отсутствие языкового понимания мотивирует активизировать визуальное восприятие, и взгляд непроизвольно становится более пристальным и внимательным. Ашенбах сразу отмечает среди этих своих соседей безупречную красоту польского подростка лет четырнадцати во всей своей «строгой предмужественной прелести» (Манн 1960, 481), с длинными волосами, напоминавшего собой «греческую скульптуру лучших времен» (Манн 1960, 473), выделявшую его, как выделяла его и одежда, английский матросский костюм, сообщавший «его нежному облику какую-то черту избалованности и богатства» (Манн 1960, 473), на фоне трех его сестер, одетых во все строгое. Вот, собственно, отсюда, после двух с половиной десятков страниц рассказа, когда Ашенбах впервые увидел Тадзио (его имя, впрочем, он узнал позже), в повествование и входит античная, древнегреческая, платоновская тема – тема созерцания чувственно явленной красоты и ее способности преображать открытого этой красоте человека.

3.

Для Платона красота – это чувственное явление истины. Уже одно это не позволяет рассматривать платоновский идеализм как некую абстрактно-логическую схоластику, враждебную всему чувственному, по примеру позднеантичного гностицизма с его дуализмом чувственного и духовного: ценя, как никто из его современников (традиционно отдававших предпочтение слуху), зрение, он признавал возможность проявления, манифестации идеи в явлении (Трушина 2018, 24–31). Но, даже учитывая сказанное, особенно в этом отношении выделяются диалоги «Пир» и «Федр», в которых, как нигде более, платоновская философия напрямую сплетена с просветляющим и преображающим чувственным явлением красоты, вызывающим спонтанный эротизм и приоткрывающим в своем любовном экстазе трансцендентные горизонты. Феноменальная красота здесь ближе к божественной ис-

тине понятия, как страсть – рассудочности, а экстаз – невозмутимости. В созерцании красоты человек преодолевает рациональное, логическое, понятийное познание, выходя на уровень экстатически-интуитивной устремленности к потаенным безднам. В «Федре» Платон подробно говорит о экстатическом неистовстве (*mania*), выделяя несколько его видов, и показывая его предпочтительность перед здравомыслящей рассудительностью, особенно если неистовство идет от бога,⁹ а красота – манифестация бога, или бытия, или истины. Неудивительно, что самой наилучшей, совершенной исступленностью называется та, которая возникает от созерцания чувственной красоты, которая, окрыляя душу, обращает ее еще выше, к воспоминанию заложенной в ней красоты идей, идеи красоты, красоты бытия; зараженный, причастный такому неистовству и есть влюбленный (*Федр*, 249d–250a). Феноменальная красота, таким образом, это символ красоты идеальной и одновременно ее след, эманация в нашем несовершенном мире, непонятно как оказавшийся в нем, несущий в своей *просветленной чувственности* некую *трансцендентную инаковость* по отношению к этому миру. *Видя* в экстатическом возбуждении, вызванном созерцанием красоты, познаешь больше, лучше, полнее, чем размышляя и рассуждая в спокойном уединении.

В соответствии с установкой древнегреческой философии созерцаемое значимей созерцающего, онтологически первичней и активней его, энергией своего феноменального проявления оно приобщает себе человека, просветляя и преображая его, которому следует лишь организовать себя как расположенного в состоянии открытости. Учитывая, что истина понималась созерцательными греками как «несокрытость», *aleteia*, нужно лишь уметь видеть эту несокрытость, выйти ей навстречу. Но красоту трудно не заметить, она «бросается» в глаза, выделяясь из строя повседневного сущего как что-то особенное, как дивный след, указывающий собой на иные миры и соединяющий собой с ними, т.е. являясь в строгом и полном смысле слова *символом* (от греч. *symbolon* – соединение, связь), который настоятельно, а то и принудительно, помимо воли самого созерцающего, как это и было в случае с Ашенбахом, обращает его к неизвестной ранее инаковости. В этом смысле красота, как онтологически неоднородный феномен, соединяет собой два мира, чувственный и идеальный, обладая при этом собственной це-

⁹ Впрочем, как известно, в «Апологии Сократа» (*Апология Сократа* 22b-d) и в «Ионе» (*Ион* 533d–535) он такое исступленное неистовство не очень ценил, возможно, потому, что оно опускалось на поэтов, а не философов, и было вызвано не созерцанием феноменальной человеческой красоты, а божественной интервенцией, но может, ко времени написания «Федра» изменился и сам Платон.

лостностью и самоценной значимостью, что позволяет ей, с одной стороны, *открываться чувственному созерцанию*, а с другой – «выталкивать» созерцающего из себя и заодно из чувственного мира навстречу миру иному (идеальному, божественному), т.е. погружать его в состояние *самозабвения и экстаза* (греч. *ekstasis* – выход из себя).¹⁰ В этом смысле греки, и прежде всего Платон, открыли *трансцендентальный* характер красоты, но не *субъективно-трансцендентальный*, как в немецкой классической философии, а «объективно-трансцендентальный», основанный на союзе энергийной эманации красоты и ее созерцания.

Причем это *выделение* красоты и ее двойственность (созерцание-экстатичность) характерны именно для древнегреческого (и дальше европейского) понимания и именно при непосредственном целостном, *face-to-face*, восприятии человеческой красоты. Например, уже созерцательная установка *дзен-буддизма*, в которой человек есть лишь часть, и не самая главная, природы основана на равномерно-отрешенном и равно бесстрастно-медитативном созерцании *всей* природы (как в жизни, так и в искусстве), которая красива в *любой* составляющей своей естественности (Судзуки 2004, 24–39, 140–198).¹¹ Поэтому, учитывая и признавая «трагическое мироощущение» (Ницше) греков в досократическую эпоху и в целом космоцентризм античного мировоззрения, нельзя не признать, что все же для них красота как таковая *проявляется* прежде всего в красоте человека (правда, не любого, а именно свободного эллина). Поэтому все-таки прекрасная девушка онтологически более полно и, так сказать, аутентично причастна прекрасному

¹⁰ Эта целостная феноменально-идеальная неоднородность красоты в чем-то напоминает положения числа, которое также рассматривалось греками как промежуточное между идеальным и материальным, но при этом не столько объединяющее их, сколько занимающее собственное автономное место, правда, *de facto* тяготеющее все же ближе к миру идей. При этом не будем забывать, что пластическая красоты древнегреческих скульптур или храмов была математически выверена, ориентируясь на феноменальное наглядное выражение идеальной формы (как это есть, например, в геометрии).

¹¹ Кстати, созерцание красоты произведения искусства – например, в музее – приводит, по И. Канту, к «незаинтересованному удовольствию» от *прекрасного*, в отличие от пробуждающего экстатичность восприятия *возвышенного* в природе. Думаю, что эстетическое непосредственное восприятие живого человека принципиально отличается как от восприятия человека в произведениях искусства, так и от восприятия природы в любом ее состоянии. Особенности такого восприятия являются темой развиваемой нами эстетики человеческого образа, которую мы в данной статье затрагиваем лишь в небольшой мере и о которой подробнее нам уже приходилось писать (Дорофеев 2015, 142–157).

самому по себе, чем прекрасный горшок, лира или кобылица (*Гиппий Большой*, 287e–289a), а значит, она собой в существенной большей степени манифестирует и раскрывает в чувственной форме *идею* прекрасного, чем какие-либо предметы или животные, и ее восприятие приобщает этой идее принципиально иначе, чем восприятие какого-либо ладно скроенного феномена, онтологически возвышая самого воспринимающего. Иначе говоря, красота человека не относительна в мире сущего, поскольку человек, будучи изначально причастен бытию, являет ее, пусть и несколько затуманенный, абсолютный лик – сам *красивый человек предстает здесь символом*, соединяющим собой «мир горний» и «мир дольний»¹²! Именно человек во всей своей феноменальной целостности есть медиум и просвет идеальной красоты *par excellence*, поскольку именно он как разумное существо *изначально* причастен подлинному бытию мира идей, хотя частично и отчужден от него благодаря непросветленной материи, что, однако, *может* являться стимулом к максимально возможному преодолению этой отчужденности – в том числе посредством чувственно явленной и воспринимаемой красоты другого человека, преображающей, возвышающей и просветляющей самого созерцающего (круг, таким образом, замыкается).¹³

Безусловно, Платоном, и не им одним, признавался приоритет разума над чувствами, но при этом последние не отвергались и не изничтожались, а рассматривались как потенциально причастные в той или иной мере разуму, т.е. признавалась возможность и даже необходимость их *преобразования* под властью разума. Разум нес в себе у греков эстетическую, образную

¹² Такое понимание красоты в Древней Греции интересно сравнить с пониманием человека в православном христианстве, в котором святой образ человека, не говоря уже об образах Христа и Богородицы, посредством его молитвенного созерцания на иконе также способствует преобразению человека, когда раскрывается всей своей обоженной феноменальностью реальность человека как *образа (icon)*, или *иконы* Бога.

¹³ В определенном смысле *воспринимающий* красоту имеет шанс более приблизиться к ее – а, значит, и своему – идеальному первообразу, чем просто *являющий* ее: если для первого такое восприятие является источником и стимулом активного развертывания потенциала своего воспоминания и экстатического выхода из себя навстречу к трансцендентному, то последний просто воплощает ее собой как природную данность. *Быть красивым* онтологически менее значимо и достойно, чем *созерцая красоту*, само-пре-образаться. Поэтому и в «Смерти в Венеции» главным героем является не Тадзио, а Ашенбах. Все сказанное позволяет нам несколько скорректировать привычное положение о том, что любящий (созерцающий), как испытывающий нужду и стремящийся ее преодолеть, менее совершенен, чем любимый (созерцаемый).

составляющую и потому его никак нельзя отождествлять с рассудком. Но даже учитывая это, *чувство любви (eros)*, появляющееся благодаря чувственному созерцанию красоты, является совершенно особым, уникальным, его чувственность, так сказать просветлена (бытием-богом-истиной), обращая человека не вниз, а вверх.¹⁴ Перед нами прямая *взаимосвязь зримой красоты, чувственного созерцания, экстатической любви и приобщения «горнему миру», миру идей*. Иначе говоря, чувственность может быть разной, иметь разные степени совершенства, от низшей темной до просветленной, и сам разум дуалистически не противопоставляется чувствам как таковым, а в своем высшем проявлении, умозрении, созерцает идеи как *эйдетическую, ноологическую феноменальность*.

Не будем забывать, что созерцательность являлась определяющей характеристикой всей античной культуры и, в частности, философии, и особенно большое значение она имела у Платона, в его теории интеллектуального созерцания идей, которые также представляли не как абстракции, а как открываемые *theoria, умо-зрению, созерцанию* интеллектуальной интуиции *эйдетически-визуальные* целостные образы (собственно греческие слова *eidos* и *idea* и означали «видимое», происходя от глагола «видеть»). Характерно при этом, что сам Платон не дает прямого определения идеи\эйдоса\формы, так же, как, например, не дает определения красоты и знания в конце соответственно диалогов «Гиппий Большой» и «Теэтет», т.к. приобщиться им можно лишь путем созерцания, а само слово не может их передать (как не может оно, по образному сравнению Люка Бриссона, передать созерцание красного цвета: Бриссон 2019, 147), в его силах лишь подтолкнуть, подвести, приблизить к такому усмотрению. Слово может (как, например, в иконологии Э. Панофского (2009, 27–65)) прояснить образ, но оно *никогда* не сможет его заменить, объяснить и свести к себе. Получается, что самое важное, значимое, истинное всегда начинается *после* слов, там, где они уже бессильны и должны уступить месту интеллектуальному созерцанию. Действительно, «о том, о чем нельзя говорить, о том следует молчать» – думаю, что с этим положением Витгенштейна Платон бы мог согласиться и, возможно, добавил бы: *«и созерцать»*. Такие созерцаемые идеи\эйдосы\формы были *интелигибельными образами*, или феноменами (в смысле гуссерлевской и шелеровской феноменологии), обладающими своей собственной *ноологической красотой*, которая *манифестировала* себя

¹⁴ Вспомним для сравнения, что Кант, очень критически настроенный в критике практического разума к человеческой чувственности, признавал этическую ценность лишь *чувства уважения* – но уважать можно и не видя человека, любовь же предполагает созерцание любимого, «страстное пожирание» его взглядом.

в красоте чувственной, из которой самой совершенной признавалась красота человеческая, точнее, мужская, даже юношеская, отроческая. С другой стороны, именно такая красота, и только она, могла *образ-овывать душу* (т.е. сформировать ее определенный образ, а через него – и образ феноменально-телесный), посредством своей чувственной, просветленной истиной формы возвысить ее из сферы, так сказать, «голой» чувственности до созерцания подлинного бытия.

В этой диалектической двойственности, которая характеризует именно зрение, по Платону, самое отчетливое и острое из чувств нашего тела,¹⁵ есть даже некоторое преимущество чувственного созерцания перед разумом, который «не поддается зрению» и поэтому не может возбуждать любовь к себе своими собственными образами (*Федр* 250c–e). Теория зрительного восприятия у Платона – вообще отдельная тема, чрезвычайно значимая для его онтологии и теории познания, что особенно видно по диалогу «Тимей» (Brisson 1997, 147–176). Отметим здесь лишь *онтологический* характер зрительного восприятия, поскольку глаза воспринимают *непосредственное истечение* (арогное) красоты, благодаря чему душа принимает в себя соответствующие частицы, материально-идеальные носители красоты – Платон даже, используя этимологическую связь (сейчас не важно, действительную или подстроенную под философскую теорию), что именно такие частицы (*meros*) и рождают в человеке влечение (*himeros*) (*Федр*, 251b-d; пер. А.Н. Егунова). Эти частички, по сути, и являются теми «*эйдоллами*», *образами*, которые, истекая из предмета и входя в нас, позволяют его видеть, делая само зрительное восприятие *объективным* (здесь Платон сходится с теориями Эмпедокла и Демокрита). Только Аристотель в своей «оптике» показал, что зрительное восприятие предстает не как непосредственное приобщение воспринимаемого образу воспринимающему и свет является не истечением или излучением от воспринимаемого предмета, а зрительное (как и акустическое и обонятельное) восприятие само осуществляется в некой среде-посреднике – свете, состоянии актуального прозрачного, который мы не видим, но благодаря которому только возможно собственно видимое, вос-

¹⁵ В этом со своим учителем согласен Аристотель, признающей созерцательную деятельность (*theoretike*) высшей, самодостаточной и приносящей наибольшее удовольствие, а зрительные восприятия самыми ценными и значимыми для познания, поскольку они, во-первых, ценятся ради них самих, а во-вторых, «обнаруживают много различий»; при этом Стагирит высоко ценит и слух, т.к. он вместе с памятью есть необходимое условие обучения (*Метафизика*, 980a-980b25, пер. А.В. Кубицкого; *Никомахова Этика*, 1177a15-1177b; пер. Н.В. Брагинской).

приятие цветов и предметов в целом (*О душе* 418b1–419b; пер. П.С. Попова) (подробней: Месяц 2013, 28–40).

Но если Аристотель исследует *физическую* природу восприятия, то Платон в «Федре» останавливается на *эстетико-эротической*: очевидно, что восприятие красивого, тем более любимого человека отличается от восприятия физического феномена. В этом смысле, действительно, экстатическое созерцание любимого можно рассматривать как приобщение, в том числе на соматическом уровне, идущим от его образа истечениям, которые воспринимаются не различными чувствами по отдельности (зрением – цвет, слухом – звук, обонянием – запах и т.д.), а в некой недифференцированности, слитности, целостности единой интуитивной способностью, которую можно понимать как эстетическую *common sense*, интуицию или, по Канту, особого рода вкус. (При этом, конечно, приоритет зрительного восприятия не подвергается сомнению). Как свет позволяет у Аристотеля видеть цвет, так и красивый человек позволяет у Платона направленному на него эстетическому созерцанию влюбленного *увидеть и про-зреть* открывающуюся ему в любимом и *через* него красоту как таковую, ее сущность, идею. И вот именно эта способность созерцания феномена красивого человека, вызывающая эротическую направленность к нему самого созерцающего, приводит к изменениям последнего, что мы и видим на примере Ашенбаха.

Не впадая в ханжество, здесь нельзя в самом кратком виде не затронуть тему *эротической любви* в Древней Греции (а мы говорим именно о ней, хотя любовь может быть разной, и у греков для каждой из ее разновидностей было свое наименование – *eros, philia, storge, agape*: Дорофеев 2015, 268–364). Сразу подчеркнем: во-первых, мы здесь не касаемся некоторых важных отличий понимания любви в античной и христианской культурах, о которых, например, хорошо пишет Макс Шелер (Шелер 1999, 65–115; Scheler 1963, 77–98); во-вторых, тот гомосексуальный контекст, связывающий эротическую любовь и ее возвышенный характер с мужской, даже подростковой красотой, который был важным, даже определяющим для Лукино Висконти (ведь Венеция была какое-то время в XX веке одним из центров европейского гомосексуализма) для нас не является определяющим. То, что нами говорится о красоте, созерцании, любви не привязано к полу и возрасту. Однако, конечно, мы не должны забывать или стыдливо закрывать глаза на историко-культурную специфику понимания любви в Древней Греции, тем более что она все-таки имеет мало общего с современной гомосексуальностью. И нельзя, наверное, говорить о визуальной коммуникации греков, не коснувшись роли и значения Афин.

Афины, несомненно, являются одним из тех немногих городов, которые определяют и символизируют собой развитие, специфику и величие европейской культуры. Это касается не только философии, политики, искусства, но и *визуальной эстетики*. Греки классической эпохи были в своем национальном типе действительно красивы, достаточно прочитать их описания у александрийского врача и физиогномиста Адамантия (Гиро 1994, 1). Но к этому дару средиземноморской природы и аттического климата нужно добавить еще и вошедшую у эллинов и прежде всего афинян в «образ жизни» (*bios*) и определяемую установкой «заботы о себе» (*epimeleia*) привычку «работать» над собой и своим телом в палестре. И недаром в «Пире» *открытые* занятия эллинов гимнастикой и любовью связываются друг с другом, что радикально отличает их в этом от варваров (*Пир* 182b–e). Афины, как родина демократии, в наибольшей степени воплотили образ *эстетической публичности* (в котором граждане и сам полис представляли собой единое целое), который, будучи связан с природной любознательностью и визуально-пластическим *мировоззрением*, привел к особому выделению и развитию способности визуального восприятия. А созерцать действительно было что, ведь, кроме самих афинян, полис представал во всем величии своих храмов, учреждений, стоявших на агоре в большом количестве скульптурных постаментов (например, визуализировавших славную, хотя и драматическую историю Афин в скульптурной композиции тираноубийц Гармония и Аристокитона работы Крития и Несиота). Если Венеция ко времени действий новеллы Т. Манна уже давно утратила реальное значение политического и культурного центра, то Афины конца V – первой пол. IV вв. до н.э., несмотря на все драматические события Пелопоннесской войны, были таким центром, в котором реальная и идеальная красота выступала не в застывшей форме, а в уникальном союзе активной и созерцательной установок. И недаром Исократ в своем панегирике Афинам, наряду с превосходством в других отношениях, особо отмечает, что в этом городе много прекрасного, что выделяется разными своими достоинствами, на что стоит посмотреть и потому пребывания в нем *полезно* всем, как показывающим свои дарования, так и получающим удовольствие от созерцания красоты (Исократ 2013, 53; пер. С.В. Колобовой). Афины были тем топосом, в котором соприкосновение с повсеместно окружающей человека и возвышающей его красоты органично подталкивало к ее выражению в искусствах творения (*poietikai*) и в слове, дар которого, по словам Исократа, так ценился и был развит в этом полисе, что мог быть назван единственным преимуществом, выделявшим человека из мира животных (Исократ 2013, 53-54; пер. С.В. Колобовой), и, добавим, сравнимым только с даром созерцания.

Итак, вспомним речь Павсания из «Пира»: Эрот небесной Афродиты признается только в отношении мужского начала, в частности, юношей, тех «у кого разум появляется обычно с первым пушком» (*Пир*, 181d; пер. С.К.Апта). Очень важно, что здесь четко противопоставляется установка на *обладание* телом, характерная для пошлого Эрота, установке на стремление к совершенствованию и добродетели посредством имеющей эротические основания «благородной дружбы», выражающейся в том числе в *созерцании* как духовной, так и телесной красоты (*Пир*, 183e–185c). Красота телесная, чувственная обладает ценностью не сама по себе, а как выражающая, манифестирующая в себе красоту внутреннюю, а их связь (до некоторого периода, скажем, до второй половины V в. до н.э., времени Сократа, бывшая несомненной) раскрывает такого человека во всей выразительности *калакогатии*. Как не всякий Эрот прекрасен, а таков лишь тот, «который побуждает прекрасно любить» (*Пир* 181; пер. С.К.Апта), так и не всякая «красота» (скажем, соответствующая неким формальным критериям или искусственно смоделированная), является подлинной красотой, а лишь та, которая, с одной стороны, выражает и манифестирует собой красоту «идеальную», внутреннюю, духовную, а с другой стороны, которая собой, стремлением созерцать ее (а не только обладать ей) совершенствует любящего.

Вот это мы хотели бы подчеркнуть особо: *любовь может быть полноценной в одном лишь созерцании любимого\любимой*. Мир взгляда может быть не менее богат, чем мир слова, а в ряде случаев он может воплотить собой и то, что не улавливает, не схватывает язык, поэтому его не просто, подчас невозможно и иногда просто не нужно стремиться адекватно описать: любое описание великого полотна, леонардовой Мадонны или «Троицы» Рублева (имея ввиду в том числе и ее о. П. Флоренский сказал, что «*Бог не доказуется, а показуется*»), пасует перед его созерцанием и никогда не сможет его заменить (хотя, конечно, не является бесполезным). Что же говорить о непосредственно воспринимаемом человеке! Вся полнота чувства любви может быть пережита, испытана, осуществлена в одном лишь созерцании явленной красоты, без стремления к ее обладанию, и даже без стремления к ответной, взаимной любви, даже без языковой коммуникации с любимым. *Vita contemplativa* не следует сводить лишь к интеллектуальной интуиции, такая жизнь, даже без слов, в одной лишь визуальной, созерцательной коммуникации с любимым человеком (или, хотя уже несколько иначе, с любимой картиной и природой) может сполна воплощать личностные отношения. Правда, поскольку такие отношения лишены формализации и схематизации, свойственные вербальному общению, их смысл становится

очевидным только тем, у кого был соответствующий созерцательно-эротический опыт. Любовь человека, который требует, даже *агрессивно* добивается взаимности, по определению эгоцентрична, склонна к эгоизму, т.е. думает больше о себе, своем удовлетворении, стремясь к обладанию – все это характерно для пошлого Эроса. Бескорыстная, непрагматичная любовь к Другому, предстает как «созерцательное незаинтересованное удовольствие», в котором эстетическая составляющая неотделима от эротической, хотя, безусловно, отнюдь не отрицает ни языковой, ни телесный контакт. Именно такая любовь к Другому парадоксальным образом оборачивается подлинной «любовью к самому себе», «само-любием» (нем. *Selbstliebe*), не имеющей ничего общего с эгоизмом, «себялюбием», (нем. *Eigenliebe*), поскольку подвигает любящего к изменению себя и самосовершенствованию.¹⁶ Любовь, таким образом, обладает ценностью и значимостью сама по себе, вне зависимости от того, получила ли она признание или нет, знает ли о ней любимый\любимая или нет, говорили ли с ней\ним или нет: опыт любви, даже неразделенной, даже неузнанной не может быть ничем заменен, поскольку благодаря ему разворачиваются духовные силы любящего. И не случайно Гете говорил: «Если я люблю, что тебе за дело?».

Созерцательно-пластичный характер бытия древних греков органично позволяет говорить о *эротизме визуальной коммуникации*,¹⁷ опыт которой и развивает Томас Манн в «Смерти в Венеции». Но нельзя не указать и на одну принципиальную апорию, делающую построенные на такой коммуникации отношения совершенно особыми. Ведь если эрос предполагает *стремление* к любимому, вплоть до единения с ним, то визуальное созерцание предполагает, в качестве условия своего осуществления, *дистанцированность* от созерцаемого, которое предстоит созерцающему в своей феноменальной данности. Казалось бы, эти две характеристики отрицают друг друга, но в Ашенбахе они каким-то странным образом объединились. «Нет отношений страннее и щекотливее, чем отношения людей, знающих друг друга только зрительно ...Беспокойство, чрезмерное любопытство витает

¹⁶ Впрочем, еще Аристотель реабилитировал подлинное «себялюбие» (*philaytoi*), показав, что оно может иметь положительный смысл, более того, «добродетельному надлежит быть себялюбом» (*Никомахова этика* 169a13–14; пер. Н.В. Брагинской).

¹⁷ Хотя эротизм, автономный от телесной, соматической составляющей, может быть и иным, например, нарративным; но для того, чтобы это было возможно, скажем, в форме романа в письмах, культура должна быть ориентирована иметь высокую ценность письменного слова, чего не было в Древней Греции – только тогда будет возможен, например, эпистолярный роман Цветаевой и Рильке, так никогда и не увидевших друг друга.

между ними, истерия неудовлетворенной, противоестественно¹⁸ подавленной потребности в общении, во взаимопонимании, но прежде всего нечто вроде взволнованного уважения. Ибо человек любит и уважает другого, покуда не может судить о нем, и любовная тоска – следствие недостаточности знания» (Манн 1960, 499; пер. Н.Ман). Визуальный *контакт* между Ашенбахом и Тадзио случился уже при их первой встрече, в гостиной за ужином: «По какой-то причине он (Тадзио – Д.Д.) оглянулся, прежде чем скрыться за дверью, и его необычные, сумеречно-серые глаза встретились со взглядом Ашенбаха» (Манн 1960, 474), и в дальнейшем несколько раз повторялся. Можно сказать, что это было началом их отмеченного взаимностью *визуально-эротического романа*. При этом, встреча их взглядов, собственно двусторонняя визуальная коммуникация, у самого Т. Манна случается намного реже (это было, как пишет автор, «иногда»: Манн 1960, 499), чем в фильме Висконти. В основном в новелле мы имеем *одностороннюю* созерцательную активность Ашенбаха, ведь, в полном соответствии с древнегреческой «философией любви», любящий более нуждается в любимом, чем наоборот, поэтому он и более активен, даже если это активность и только на уровне взгляда.

Впрочем, Ашенбах не ограничивается лишь созерцанием любимого Тадзио: эрос толкает его к *внешним* изменениям, он молодится, меняет стиль одежды, больше времени тратит на свой туалет, часто ходит к парикмахеру – короче, его образ претерпевает кардинальное изменение, почтенный немецкий интеллеktуал исчез, перед нами предстал уже совсем другой, находящийся под властью влечения Эроса и желающий визуально нравиться своему юному возлюбленному человек. «Перед лицом сладостной юности ему в этом состоянии сделалось противно собственное тело; глядя на свои седины, на свои заострившиеся черты, он чувствовал стыд и безнадежность. Его тянуло к физическому освежению и обновлению» (Манн 1960, 520). Нельзя не отметить, что в фильме Висконти, еще больше, чем у Томаса Манна, поход к парикмахеру выставляет Ашенбаха смешным с его искусственной молоджавостью, таким же, каким был встретившийся ему при приезде в Венецию молодящийся старик, вызвавший у него, еще не знавшего вкуса Эроса и не поддавшегося его власти, эстетическую усмешку и пренебрежение. И вот Ашенбах и одеваться стал так же: красный галстук,

¹⁸ Важно отметить, что сам Т. Манн отмечал «патологичность сюжета» своего рассказа, признавая, что патологичность, некая болезненность всегда возбуждала в нем живейший интерес, который, однако, носил у него не натуралистический, а духовный характер (Манн 1960а, 42–430).

пестрое платье и т.п.¹⁹ Действительно, это выглядит нелепо, но нужно, учитывая характер визуальной коммуникации, понимать, что любящий не только стремился созерцать красоту, но и *быть ее достойным* в своем образе (конечно, в соответствии со своим пониманием этой «достоинства»), на который также направлялся взгляд второй стороны этих визуально-эротических отношений.

Итак, в полном соответствии с древнегреческой моделью понимания эроса (по которой любовь есть процесс изменения-совершенствования любящего, но не любимого, и потому он ближе к Богу, чем тот, кто вызывает чувства любви), этот роман нам открывается преимущественно с одной стороны, стороны созерцающего красоту и изменяющегося под ее влиянием, стороны Ашенбаха. О самом Тадзио мы узнаем лишь постольку, поскольку на него направлен взгляд немецкого писателя, он всегда отвечающая, реагирующая сторона. Ведь он, вестник, символ и живой представитель божественной красоты, непонятно как попавшей к нам, явно воспринимался как представитель иного, высшего мира, «существо обособленное, ни с чем и ни с кем не связанное» (Манн 1960, 526), и ему не суждено быть с нами долго – уж слишком велико не соответствие между ними. И не случайно Ашенбах неоднократно отмечает *болезненность красоты* Тадзио, коррелирующую в этом с болезненностью очарования Венеции, что предполагает его недолгую жизнь. В этом он в чем-то напоминает Маленького принца Экзюпери, которого занесло на Землю лишь на короткий миг. Эта *инаковость* и в то же время *естественность* красоты Тадзио не позволяет сравнивать его с тем юношей-неженкой, «выросшего не на ясном солнце, а в густой тени» и «прибегающего к искусственным прикрасам и уборам за недостатком собственной красоты», любовь к которому порицал Сократ; а ведь именно молодых людей с таким изнеженным телом и отношением к себе выбирает человек, «непременно стремящийся к удовольствию, а не к благу» (*Федр* 239c–d; пер. А. Н. Егунова). Ашенбах к таким людям также не относится, ведь это не он выбирал Тадзио, а, скажем так, Эрот выбрал его, и немецкий писатель жаждет не обладать телом, а лишь созерцать любимый образ, получая

¹⁹ Значимость этого эпизода подчеркивает сам Томас Манн, когда хвалит иллюстратора своего рассказа, Вольфонга Борка, за его пронизательность в выборе именно этого сюжета для рисунка: (Манн 1960а, 43); кстати, и на рекламных плакатах фильма Висконти чаще всего изображается этот несколько комичный образ Ашенбаха. Любопытно, что эстетический образ Ашенбаха здесь во многом соответствует тому образу гомосексуалиста, который вызывал насмешку начиная уже с античности (Фуко 2004, 29–32).

лишь от этого всю полноту возвышающего его эстетико-эротического удовольствия (ведь удовольствие удовольствию рознь).

Однако Томас Манн указывает, что и Тадзио чувствует, что между ним и пожилым, известным в Европе писателем установилась и развивается какая-то таинственная визуально-личностная связь, настолько личностная *face-to-face*, что в нее никто не может быть посвящен; но конкретно *что* он думает об этом читатель не знает. Да и думает ли вообще, ведь это чувство, возможно, только ощущается Тадзио, лишь в самой малой степени доходя до рубежа сознания, как не осознается им его собственная божественная красота. Возможно, сознание своей божественной красоты уже не позволило бы Тадзио являть ее столь непосредственно, лишило бы ее той естественности, которая возносит созерцающего ее в «мир горний», в мир идей (кстати, и у древних греков красота не психологизируется и не интериоризируется, представляя собой открытый для созерцания визуально-пластический образ, и в этом ее «объективизм» и онтологизм, подчас оцениваемый как «холодно-отрешенный» и даже «безличный»).

Но все же *в процессе* такой визуальной коммуникации непроизвольно менялся и сам образ Тадзио, и это говорит, что и он был подвластен влиянию этого чувства. Когда их взгляды встречались, «оба они в этот миг были глубоко серьезны. Умное достойное лицо старшего ничем не выдавало внутреннего волнения; но в глазах Тадзио была пытливость, задумчивый вопрос, его походка становилась нерешительной, он смотрел в землю, потом снова подымал глаза, и когда уже удалялся, казалось, что только воспитанность не позволяет ему оглянуться» (Манн 1960, 499-500). Впрочем, однажды, когда Ашенбах не был подготовлен к встрече и у него не было времени закрепить на своем лице пристойную маску почтенного достоинства, его лицо так откровенно выразило радость, счастливый испуг, восхищение при встрече взглядов, что Тадзио ответил улыбкой Нарцисса («губы его медленно раскрылись, и он улыбнулся доверчивой, говорящей, пленительной и откровенной улыбкой» (Манн 1960, 500), и эта улыбка, несомненно, показывает, что он знал о возникшем между ними чувстве, как знал и о отношении к себе со стороны стареющей знаменитости. Такая улыбка говорила больше, чем любые слова.

Зато Ашенбах как раз живет опытом самосознания всех перипетий развития своего визуального романа, меняющего его *на глазах*. Томас Манн дает художественную феноменологию любящего созерцающего сознания и эстетическую эволюцию образа любящего. Писатель не сразу признается себе в том, что с ним происходит, но, привыкший к строгой и честной интроспективной установке на саморефлексию, он не может не отмечать тех

изменений, которые происходят в нем благодаря созерцанию красоты и развертыванию под ее влиянием эротической энергии. Впрочем, сперва он оценивает увиденную, изумившую и даже испугавшую его богоподобную, сравнимую с головой Эрота в «желтоватом мерцании паросского мрамора», несколько отстраненно и отрешенно, «с тем профессионально холодным одобрением, в которое художник перед лицом совершенного творения рядит иногда свою взволнованность, свой восторг» (Манн 1960, 477). Но властное действие созерцаемой красоты, уже оставившей в нем свое семя, неотвратно наращивало свой ход. Скорей всего, именно благодаря ему Ашенбах все-таки остается в Венеции, хотя сперва, видимо, стараясь бежать от неизвестного и показавшегося ему опасным чувства, решает покинуть этот город. Увидев Тадзио на пляже, где красота его тела, походки, гордой и неторопливой, всего его образа раскрылись с еще большей очевидностью, стареющий писатель уже не мог не понимать, в чем причина счастья, которое он испытывал, обращая к юноше свой взор. Что бы он ни делал, он помнил о присутствии Тадзио и, по сравнению с бескорыстным и отстраненным, но в то же время полным личностного эротизма созерцанием его красоты, все остальные дела, столь важные для него прежде, теряли смысл. Возможно, и искусство слова, благодаря которому он обрел свою заслуженную славу, вся его предшествующая жизнь меркли перед тем страстно переживаемым смыслом, который он обретал в опыте созерцания неведанной и невиданной им с такой откровенностью красоты. Это было непросто, болезненно пережить, и, как пишет Т. Манн, «сердце его разрывалось» (Манн 1960, 486). И Ашенбах, поняв, что ничего не может сделать с этим чувством, вызывающим, когда он видел Тадзио, «буйное волнение крови, радость, душевную боль», «замолк перед правдой его сердца» (Манн 1960, 488), и покорно отдался его порывам, радуясь возможности много, «почти постоянно» (Манн 1960, 490) созерцать предмет своего «незаинтересованного удовольствия». Со временем экзотичная составляющая его сознания, сердца, самого существования лишь увеличивалась, как увеличивалась и его ставшая почти физически ощущаемой зависимостью потребность постоянно созерцать Тадзио. И даже узнав о эпидемии азиатской холеры и прямой опасности смерти, находящийся в любовном экстазе Ашенбах не захотел ни вернуться *в себя*, т.е. в свою старую рассудочную, трезво упорядоченную и четко выстроенную жизни, ни предупредить об угрозе Тадзио с его семьей – ведь это означало расставание. Любовь, таким образом, здесь оказалась сильнее и важнее жизни со смертью.

Можно сказать, что созерцание здесь вытеснило и даже заменило нарративное, языковое начало, и даже, как мы помним, услышанные звуки голоса

связывалось не с языковыми значениями, а с музыкой, наиболее свободным от вербальной сферы проявлением Духа. С другой стороны, то удивление, восторг, волнение, даже страх, чувства, которые, слившись, были вызваны в первую очередь лицезрением «богоподобного лица и совершенного тела» (Манн 1960, 494), вводили Ашенбаха в состояние экстаза, полного жизненной энергии, побуждавшей *разродиться* в активной творческой деятельности. И если ранее он относился к писательству как работе и долгу, то теперь он творил, вдохновленный эротическим порывом: «Блаженство слова никогда не было ему сладостнее, никогда он так ясно не ощущал, что Эрот присутствует в слове, как в эти опасно драгоценные часы, когда он, под тентом, за некрашенным столом, видя перед собой своего идола, слыша музыку его голоса, формировал по образцу красоты Тадзио свою прозу ... Странные часы! Странно изматывающие усилия! На редкость плодотворное общение духа и тела!» (Манн 1960, 495).

Найти соответствие этим строкам Томаса Манна в диалогах Платона не составит труда, тем более, что и сам немецкий писатель очень близко к тексту пересказывает речь Сократа, в которой тот поучал Федра о тоске по совершенству и добродетели, о страстном возбуждении от чувственно явленной красоты, созерцание которой ведет, толкает, тащит к истине, духу, богу и т.д. Давайте вспомним, что у Платона красота отдельного человека – это не итог, не конец пути, а лишь начальный этап, поскольку такая чувственная телесная красота конкретного человека подвигает к человеческой красоте в целом, затем обращает созерцающего ее к красоте души, после подойдет к красоте нравов, обычаев, знания и наук и лишь после поднимется к вечной идее красоты самой по себе, которая есть «всегда в самом себе единообразное» – но толчок, поднимающий к этим вершинам, дает именно «правильная любовь» к конкретному человеку (*Пир* 210–211e). Более того, можно предположить, что все эти последовательные этапы восхождения к идее красоты могут осуществляться в опыте созерцания именно красоты человека, через интуитивный экстаз, вызванный конкретным лицом и телом человека, эротическое любование которым развивает в этом направлении самого созерцающего, разрешая его от духовного бремени в любовном стремлении к Благу (чем и является любовь *par excellence*, в строгом и собственном смысле слова) и обретении им своей доли бессмертия (*Пир* 206–209d). Как известно, Сократ-повитуха способствовал разрешению от бремени своей диалектикой (неотделимой, впрочем, от самого образа философа), но к этому же можно прийти, возможно и с более выразительными результатами, касающимися целостного преобразования, и через эстетическо-эротическое созерцание человеческой красоты. Поэтому, пишет Платон,

красота божественного лица и всего тела, как некая «идея тела», вызывает у созерцающего ее страх, трепет и затем благоговение (*Федр* 250e–251a) – ведь через нее ему открывается еще более высшее и совершенное, что уже проглядывает и что он уже предчувствует, даже *пред-зрит*, хотя может и мало понимать это. Ашенбах разрешился о того духовного бремени, о котором Диотима рассказывала Сократа, как в своем последнем сочинении, видимо, лучшем из всего, что им было написано, так – и это, возможно, самое главное – в собственном преобращении.

Иначе говоря, созерцаемая человеческая красота это и первая точка, в которой это красота *только этого* человека, и последняя, когда *через нее* раскрывается уже идея красоты самой по себе. И важно, что все эти этапы восхождения, хотя и отличаются по месту на иерархической лестнице по отношению к Единому (Бытию, Богу, Красоте), но не отделены друг от друга жестким рубиконом. Так, более низшая форма явленности красоты в конкретном индивидуальном человеке уже несет в себе, имплицитно, красоту как таковую. Таким образом, частное и общее здесь не противостоят друг другу, как в формальной логике, а взаимосоотнесены. Правда, эта соотнесенность характеризует именно отношение низшей формы к высшей – последняя по отношению к первой обладает самодостаточной автономностью, и это специфически античный подход. Философия любви Платона, как и любое подлинное искусство, есть процесс *преобращения феноменальной чувственности* от ощущения к созерцанию, от низшей к высшей, от животной – к человеческой, от человеческой – к божественной, от единичной – к общей, подводя вдохновенную эстетико-эротическую интуицию к самым границам трансцендентного (подробней о философии любви Платона: Ferrari 1992, 248–273). И для нас очень важно подчеркнуть, что конкретный чувственный образ, если он являет собой красоту, как это есть в случае с Тадзио, уже не ограничен единичной частностью, а, оставаясь индивидуальным, раскрывает в себе и собой общее, т.е. в нашем случае красоту как таковую, бытие, Благо, Бога. И недаром Гегель, говоря о классической древнегреческой скульптуре, которая наиболее полно и выразительно представила античное понимание красоты, характеризовал ее как «субстанциальную индивидуальность» (Гегель 2001, 95–97). Кстати, Томас Манн при описании Тадзио неоднократно использует указание на греческую скульптуру (Манн 1960, 473, 477, 492, 500).

Созерцание инаковости такой божественной красоты имеет, видимо, свой предел, которого и достиг Ашенбах. Смерть явилась здесь следствием предельно развернувшихся для человека, благодаря эротизму визуальной коммуникации, таинственных, трансцендентных горних далей, уже не

предназначенных для нашего, дольного мира (есть, видимо, *мера* открытости красоты, истины, Бога, преодолевая которую человек оказывается несовместим с жизнью в *этом* мире). Ашенбах встал на путь изменения, встретившись взглядом с неизвестным в Мюнхене, он стал меняться, увидев Тадзио в Венеции и вступив с ним в визуальные отношения, и он умер, созерцая красоту подростка на фоне красоты моря, увидев за миг до этого, как «бледный и стройный психагог издали шлет ему улыбку, кивает ему, сняв руку с бедра, указывает ею вдаль и уносится в роковое необозримое пространство» (Манн 1960, 526), отправившись вслед за ним в неведанный путь, навеянный, возможно, образами Афин и Платона.

Источники

- Аристотель (1976) *Метафизика, Сочинения в четырех томах*. Т.1. Пер. А.В.Кубицкого. Ред. В.Ф.Асмус. Москва, 63–369.
- Аристотель (1976а) *О душе, Сочинения в четырех томах*. Т.1. Пер. П.С. Попова. Ред. В.Ф.Асмус. Москва, 369–451
- Аристотель (1983) *Никомахова этика, Сочинения в четырех томах*. Т.4. Пер.В.П.Брагинская. Ред. А.И.Доватур. Москва, 53–295.
- Исократ, (2013) *Панегирик, Речи. Письма; Малые аттические ораторы. Речи*. Ред. Э.Д. Фролов. Пер. К.М. Колобовой. Москва, 46–81.
- Манн, Т. (1960) *Смерть в Венеции, Собрание сочинений в 10 томах*. Т.7. Пер. Н. Ман, Москва, 448–526.
- Манн, Т. (1960а) *Предисловие к панке с рисунками, Собрание сочинений в 10 томах*. Т.9. Пер. Е. Закс. Москва, 42–45.
- Платон (1968) *Апология Сократа. Собрание сочинений в трех томах*. Том 1., пер. В.С.Соловьева. Под ред. А.Ф.Лосева и В.Ф. Асмуса. Москва: 81-133.
- Платон (1968а) *Гиппий Большой. Собрание сочинений в трех томах*. Том 1., пер. А.В. Болдырева. Под ред. А.Ф.Лосева и В.Ф. Асмуса. Москва, 149–187.
- Платон (1968б) *Ион. Собрание сочинений в трех томах*. Том 1., пер. Я.М. Боровского. Под ред. А.Ф.Лосева и В.Ф. Асмуса. Москва, 131–149.
- Платон (1970) *Федр. Собрание сочинений в трех томах*. Том 2., пер. А.Н. Егунова. Под ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Москва, 413–495.
- Платон (1970а) *Пир. Собрание сочинений в трех томах*. Том 2., пер. С.К. Апта. Под ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Москва, 95–157.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абилова, Ф.А. (2016) «Топос Венеции в новеллах Т. Манна и Д.Дю Марье», *Вестник Пермского университета* 2(34), 120–126.
- Бернсон, Б. (1965) *Живописцы итальянского Возрождения*. Москва.
- Бриссон, Л. (2019) *Платон. Писатель, который изобрел философию*. Москва.
- Гегель, Г.В.Ф. (2001) *Лекции по эстетике*. Т.2. Санкт-Петербург.
- Гиро, П. (1994) *Частная и общественная жизнь греков*. Москва.

- Дорофеев, Д.Ю. (2015) «Эстетика человеческого образа в жизни и иконография античных философов в искусстве», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.1, 142–157.
- Дорофеев, Д.Ю. (2015а) *Личность и коммуникации. Антропология устного и письменного слова в античной культуре*. Санкт-Петербург.
- Дорофеев, Д.Ю. (2019) *Макс Шелер*. Санкт-Петербург.
- Месяц, С.В. (2013) «Аристотель о природе цвета», *Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина* 1.2, 28–40.
- Москвина, Е.В. (2017) «Дионисийская и аполлонийская звуковая партитура в “Смерти в Венеции” Томаса Манна и Лукино Висконти», *Вестник Нижегородского университета им. Н.И.Лобачевского* 6, 199–208.
- Ницше, Ф. (1990) *Рождение трагедии из духа музыки*, Сочинения в двух томах. Т.1. Москва, 47–158.
- Ницше, Ф. (1990а) *Esse Ното. Как становятся сами собой*, Сочинения в двух томах. Т.2. Москва, 693–770.
- Судзуки, Д.Т. (2004) *Дзен-буддизм в японской культуре*. Санкт-Петербург.
- Панофский, Э. (2009) *Этюды по иконологии*. Санкт-Петербург.
- Пукшанский, Б.Я. (2016) «О роли просвещения в современном образовании», *Записки горного института* 221, 766–772.
- Трушина, М.А. (2018) «Платон и необходимость визуализации», *Вестник РХГА* 19.3, 24–31.
- Ямпольский, М.Б. (2019) *Изображение. Курс лекций*. Москва.
- Фуко, М. (2004) *История сексуальности. Т.2. Использование удовольствий*. Москва.
- Шелер, М. (1994) *Феноменология и теория познания*, Избранные произведения. Москва, 195–259.
- Шелер, М. (1999) *Ресентимент в структуре моралей*. Санкт-Петербург.

REFERENCES

In Russian:

- Abilova F.A. Topos Venetsija v novellakh T. Manna I D. Marie, *Vestnik Permskogo universiteta*. 2016. Вып. 2(34), 120-126.
- Aristotel', (1976) *Metafizika, Sochineniya v chetyrekh tomakh*. Т.1. Per. A.V. Kubitskiy б Red. V.F.Asmus. Moskva: 63-369.
- Aristotel', (1976) *O dushe, Sochineniya v chetyrekh tomakh*. Т.1. Per. P.S. Popova б Red. V.F.Asmus. Moskva: 369-451.
- Aristotel', (1983) *Nikomakhova etika, Sochineniya v chetyrekh tomakh*. Т.4. Per.V.P.Braginskaya. Red. A.I.Dovatur. Moskva: 53-295.
- Bernson, B. (1965) *ZHivopistsy ital'yanskogo Vozrozhdeniya*. М.: Iskusstvo.
- Brisson, L. (1997) Plato's theory of sense perception in the Timaeus: How it work and what it mean? *Proceeding of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*. 13, ed. G.M. Gurtler: 147-176
- Brisson, L. (2019) *Platon. Pisatel', kotoryy izobrel filosofiyu*. М.: Rosebud.
- Dorofeev, D.YU. (2015) Estetika chelovecheskogo obraza v zhizni i ikonografiya antichnykh filosofov v iskusstve, *ΣΧΟΛΗ (Schole). Filosofskoye antikovedeniye i klassicheskaya traditsiya*, t.9., Вып. 1, 142-15

- Dorofeev, D.Yu. (2015a) *Lichnost i kommunikatsii. Antropologiya ushnogo i pismennogo slova i antichnoj culture*. SPb: PHGA
- Dorofeev, D.Yu. (2019) *Maks Sheler*. Saint-Petersburg: Nauka
- Ferrari, G.R.F. (1992) *Platonic Love, Cambridge Companion to Plato*. Ed. Kraut R. Cambridge University Press: 248-273.
- Fuko, M. (2004) *Istoriya seksual'nosti. T.2. Ispol'zovaniye udovol'stviy*. M.: Akademicheskii projekt.
- Gegel', G.V.F. (2001) *Lektsii po estetike*. T.2. SPb.: Nauka.
- Giro, P. (1994) *CHastnaya i obshchestvennaya zhizn' grekov*. M.: Ladomir.
- Isokrat, (2013) *Panegirik, Rechi. Pis'ma; Malye atticheskiye oratory*. Rechi. Red. E.D. Frolov. Per. K.M. Kolobovoy. M.: Ladomir, 46-81.
- Mann, T. (1960) *Smert' v Venetsii, Sobraniye sochineniy v 10 tomakh*. T.7. Per. N.Man, M.: KHudozhestvennaya literatura: 448-526.
- Mann, T. (1960a) *Predisloviye k papke s risunkami, Sobraniye sochineniy v 10 tomakh*. T.9. Per. E.Zaks. M.: KHudozhestvennaya literatura: 42-45.
- Mesyats, S.V. (2013) *Aristotel o prirode sveta, Vestnik LGU im. A.S. Pushkina*. №1(t. 2), Saint-Petersburg, 28-40.
- Moskvina, E.V. (2017) *Dionisijskaja i apollonicheskaja zvykovaja paptitura v «Smerti v Vehetsii» Tomosa Manna i Lucino Viskonti, Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo*, №6, 199-208
- Nitsshe, F. (1990) *Rozhdeniye tragedii iz dukha muzyki, Sochineniya v dvukh tomakh*. T.1. M.: Mysl': 47-158.
- Nitsshe, F. (1990a) *Esse Homo. Kak stanoviyatsya sami soboy, Sochineniya v dvukh tomakh*. T.2. M.: Mysl': 693-770.
- Panofskiy, E. (2009) *Etyudy po ikonologii*. SPb: Azbuka-klassika.
- Platon, (1968) *Apologiya Sokrata. Sobraniye sochineniy v trekh tomakh*. Tom 1., per. V.S.Solov'yeva. Pod red. A.F.Loseva i V.F. Asmusa. Moskva: 81-133.
- Platon, (1968a) *Gippiy Bol'shiy. Sobraniye sochineniy v trekh tomakh*. Tom 1., per. A.V. Boldyreva. Pod red. A.F.Loseva i V.F. Asmusa. Moskva: 149-187.
- Platon, (1968b) *Ion. Sobraniye sochineniy v trekh tomakh*. Tom 1., per. YA.M. Borovskogo. Pod red. A.F.Loseva i V.F. Asmusa. Moskva: 131-149.
- Platon, (1970) *Fedr. Sobraniye sochineniy v trekh tomakh*. Tom 2., per. A.N.Egunova. Pod red. A.F.Loseva i V.F. Asmusa. Moskva: 413-495.
- Platon, (1970) *Pir. Sobraniye sochineniy v trekh tomakh*. Tom 2., per. S.K. Apta Pod red. A.F.Loseva i V.F. Asmusa. Moskva: 95-157
- Pukscanskij, B.Ja. (2016) *O roli prosveshcheniya v sovremennom obrazovanii, Zapiski gornogo instituta*. T.221, SPb, 766-772.
- Trushina, M.A. (2018) *Platon i neobhodimost vizualizatsii, Vestnik RHGA*. T.19 (3), SPb, 24-31
- Scheler, M. (1963) *Liebe und Erkenntnis, Gesammelte Werke*. Bd.VI. Bern, Bonn: 77-98.
- Sheler, M. (1994) *Fenomenologiya i teoriya poznaniya, Izbrannyye proizvedeniya*. M.: 195-259.
- Sheler, M. (1999) *Resentiment v strukture moraley*. SPb.: Nauka
- Sudzuki, D.T. (2004) *Dzen-buddizm v yaponskoy kul'ture*. SPb: TRIADA
- Yampolskij M.B. *Izobrazhenie. Kurs lektsiy*. Moscow: NLO, 2019.

МАТЕМАТИЧЕСКАЯ ШУТКА ИЗ «ПОЛИТИКА» И ПРЕДЕЛЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Р. В. СВЕТЛОВ
РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург)
spatha@mail.ru

ROMAN SVETLOV
Herzen State Pedagogical University (Saint Petersburg)
MATHEMATICAL JOKE FROM THE *STATESMAN* AND THE LIMITS OF RATIONALITY
IN THE PHILOSOPHY OF PLATO

ABSTRACT. The «mathematical joke» from the *Statesman* is a good occasion for discussing the irrational in Plato's philosophy. This joke demonstrates that human nature is ungraspable in a rational way. Actually, the theme of human irrationality is present in a number of key-texts of Plato's anthropology. This topic is also important for other fundamental problems of his philosophy. The central word is «δύναμις», which is found in those texts of Plato, where he discusses the concepts of existence, knowledge, and the Form of the Good. The specificity of the using this word by Plato gives us an opportunity to have a new look at the basic strategies of his philosophy.

KEYWORDS: Plato, the concept of *dynamis*, the principle of the irrational in the philosophy of Plato, the origins of academic skepticism.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00349 «Скептическая традиция в античном платонизме».

Нам уже доводилось обращаться к «хорошо известной шутке» из диалога «Политик». Мы пытались найти ту литературную традицию, очевидную для своих собеседников, на которую мог сослаться Чужеземец из Элеи, когда обнаружил, что так и не смог довести до конца диерезу видов живых существ, чтобы выделить среди них человека как предмет государственного попечения. Напомним, что рядом с человеком у Чужеземца оказался еще какой-то не названный в тексте прямо, а потому загадочный вид живых су-

ществ (*Политик* 266c). Давний предмет спора состоит в том, кого же Платон имеет в виду. Одним исследователям кажется, что проще всего вспомнить о курице, что сразу нас отсылает к античной шутке о человеке как «двуногом беспером с плоскими ногтями». Тем паче, что эта шутка как раз связана с Академией Платона. Другие (и автор данного материала в том числе) указывают на то, что пернатые Чужеземцем уже были отделены от сухопутных животных, к которым принадлежит человек. Из всех известных античному греку одомашненных сухопутных животных в таком случае остаются только свиньи. Тем паче, что семантика соответствующего места Платона подсказывает, что он намекает именно на них. Если мы принимаем свиней как вид живых существ, которые рассуждения Чужеземца с необходимостью сделали ближайшими для человека животными, тогда источников шутки может быть несколько. Это и приключения спутников Одиссея, превращенных Киркой в свиней, и указание на пастуха Евмея из той же поэмы Гомера, и, наконец, место из «Ахарнян» Аристофана, где описывается то, как житель Мегар продает своих дочерей, выраженных в свинок. К тому же тогда этот текст литературно перекликается со знаменитым «Городом свиней» из Второй книги «Государства» (Shorey 1917; Rosen 2007, 41; Светлов 2013; Светлов 2019, 68–76, 124–125).

Однако все эти, скорее литературоведческие, поиски и гипотезы, возможно, скрывают от нас более существенный аспект данной шутки, который позволяет по-новому посмотреть в целом на философию Платона. Этот новый взгляд, связанный с ролью понятия «δύναμις» в платоновских текстах, в последнее время привлекает внимание исследователей в разных аспектах.¹ Так, на «Symposium Platonicum», состоявшемся в Париже в июле 2019 года и посвященном диалогу «Парменид» сразу в нескольких докладах обсуждалось это понятие. Речь о нем шла и на семинаре «Philosophy and Mathematics – Plato Definition, Power(s), Division» 12–13 июля того же года в École Normale Supérieure.² В частности, в докладе «Dynamis in mathematics and dynamis in the soul in the Theaetetus» Л. Бриссон и С. Офман рассматривают

¹ Например, Дж. Кьюрацци в книге «Dynamis. Онтология несоизмеримости» полагает, что открытие несоизмеримости в древнегреческой математике позволяет Платону ввести концепцию асимметричности в онтологию и эпистемологию и поставить под сомнение «естественную» уверенность в том, что восприятие является первичной формой доступа к реальности. «Δύναμις» в «Теэтете» является некоторым эхом проблемы несоизмеримости бытия, поставленной в «Софисте» (Chiurazzi 2017). Ниже мы также коснемся этой темы.

² Ссылка на материалы мероприятия: <https://webusers.imj-prg.fr/~salomon.ofman/ENS2019/Lectures2019.html>

математический, а также эпистемический контексты термина «δύναμις» в «Теэтете», связанные с попыткой Теэтета провести аналогию между его занятиями классификацией целых чисел и поиском знания. Они демонстрируют, что та же самая методическая проблема, которая возникает при трактовке подхода юных Теэтета и Сократа, к решению «задачи Феодора», возникает в процессе обсуждения вариантов определения знания – через истинное мнение и истинное мнение с прибавлением логоса. Возможно, это и подразумевается под «другой способностью» (ἐτέρας δυνάμεως, *Thaet.* 184e) души, которая, в конечном итоге, окажется фальсифицируема так же, как и математическая гипотеза Теэтета (Brisson, Ofman 2019).

Итак, возвращаясь к «шутке» «Политика», мы имеем в виду математическую «подводку» к ней, которая ей предшествует. Здесь Чужеземец предлагает своему собеседнику, юному Сократу рассказать о природе человека с использованием хорошо знакомого тому языка математики.

«Сократ мл. ...Но каким же образом мы разделим эти два рода?»

Чужеземец. Именно тем, который положен тебе и Теэтету, коль скоро вы связаны с геометрией.

Сократ мл. Так каким же?

Чужеземец. Быть может, диагональю и после того – диагональю [квадрата, построенного на этой] диагонали.

Сократ мл. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. Неужели природа, которую досталась нашему человеческому роду, относится к способности ходить иначе, чем диагональ, которая является квадратным корнем из двух футов?

Сократ мл. Ни как иначе.

Чужеземец. И, опять-таки, не станут ли тогда оставшиеся роды квадратом диагонали нашего квадрата, если такова природа дважды двух футов?

Сократ мл. Как же иначе? Я уже схватываю, что ты желаешь прояснить!

Чужеземец. Впрочем, не видим ли за всем этим хорошо известную шутку, к которой привело наше разделение?

Сократ мл. Какую же?

Чужеземец. Что человеческое наше племя получило тот же удел и оказалось соединено с самым родовитым и, в то же время, самым распущенным родом из всех существующих» (*Политик* 266a–c).³

³ «Νεώτερος Σωκράτης. ...ἀλλὰ τίτι δὴ τῶ δύο διαιροῦμεν;

Ἐένος. ὡπερ καὶ δίκαιόν γε Θεαίτητόν τε καὶ σέ διανέμειν, ἐπειδὴ καὶ γεωμετρίας ἄπτεσθον.

Νεώτερος Σωκράτης. τῶ;

Ἐένος. τῇ διαμέτρῳ δῆπου καὶ πάλιν τῇ τῆς διαμέτρου διαμέτρῳ.

Толковать это место можно по-разному. На наш взгляд, с точки зрения геометрического выражения этих слов все «крутится» вокруг теоремы Пифагора и математической задачки из «Менона». Несоизмеримость диагонали квадрата человека проистекает из того, что сумма квадратов длин катетов равна квадрату длины гипотенузы: если сторона квадрата, образуемого «человеком» равна одному футу, то длина гипотенузы (в случае квадрата – диагонали) равна квадратному корню ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) из двух, то есть иррациональному числу. При этом площадь квадрата, построенного на гипотенузе прямоугольного треугольника, равна сумме площадей квадратов, построенных на его катетах. Таким образом, у вдвое большего квадрата, построенного на диагонали квадрата «человеческого», диагональ выражается рациональным числом (White 2007, 41; Зеннхаузер 2016, 209–211).

Возникает парадокс: «внутреннее» человеческое, та сердцевина, на которой строится его существо, оказывается чем-то иррациональным, в отличие от природы, т.е. «внутреннего», четвероногого животного.

В целом этот парадокс нас удивлять не должен. Достаточно вспомнить рассказ о создании душ смертных существ в «Тимее». Напомним, там демиург создает их из тех элементов смеси души, которые еще остались после того, как из него был вычерпан весь необходимый материал для формирования души космоса (*Tim.* 41d). Этот остаток ($\upsilon\pi\omicron\lambda\omicron\iota\pi\acute{\alpha}\varsigma$), хотя и смешивается демиургом наподобие прошлой части, однако он не настолько чист, как прежняя стихия души, но второго или третьего «сорта». Даже если не прибегать к винодельческим ассоциациям, низкое качество смеси подсказывает, видимо, что перед нами описание рождения «гневливой» и «вождедеющей» частей души, которые становятся своего рода «рефлексами» принципа Иного, свойственного и душе мировой (того принципа, который, вероятно, становится одной из причин разворота движения Космоса, оставленного его

Νεώτερος Σωκράτης. πῶς εἶπες;

Ξένος. ἡ φύσις, ἣν τὸ γένος ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων κέκτηται, μὴν ἄλλως πως εἰς τὴν πορείαν πέφυκεν ἢ καθάπερ ἡ διάμετρος ἢ δυνάμει δίπους;

Νεώτερος Σωκράτης. οὐκ ἄλλως.

Ξένος. καὶ μὴν ἢ γε τοῦ λοιποῦ γένους πάλιν ἐστὶ κατὰ δυνάμιν αὐτῆς ἡμετέρας δυνάμεως διάμετρος, εἴπερ δυοῖν γέ ἐστι ποδοῖν δις πεφυκυῖα.

Νεώτερος Σωκράτης. πῶς δ' οὐκ ἔστι; καὶ δὴ καὶ σχεδὸν ὁ βούλει δηλοῦν μανθάνω.

Ξένος. πρὸς δὴ τούτοις ἕτερον αὐτὸ τι τῶν πρὸς γέλωτα εὐδοκιμησάντων ἄν, ὧ Σώκρατες, ἄρα καθορώμεν ἡμῖν γεγονὸς ἐν τοῖς διηρημένοις;

Νεώτερος Σωκράτης. τὸ ποῖον;

Ξένος. τὰνθρώπινον ἡμῶν ἅμα γένος συνειληχὸς καὶ συνδεδραμηκὸς γένει τῷ τῶν ὄντων γενναιοτάτῳ καὶ ἅμα εὐχερεστάτῳ».

божественным кормчим – см. *Polit.* 273c). Причастность правильным кругообращениям всем им должна быть свойственна, поскольку они могут быть, хотя и с оговорками, «взяты в руки» возникшим-разумом. Образ окрыленной упряжки из «Федра» опять же оставляет место иррациональному – особенно в виде черного коня (*Phaedr.* 253e). В девятой книге «Государства» человеческая душа вообще сравнивается с многолицой Химерой (*Resp.* 588c и далее).

Все эти примеры, как и пример из «Законов», где люди уподоблены куклам богов, которых тянут в разные стороны золотая нить разума и железные нити желаний и страстей (*Leg.* 644d–645c), показывают, что взгляд Платона на человека совсем не оптимистически-просветительский, как иногда кажется его читателям. Человек – сложное существо не только потому, что его внутренняя структура сложна (три «аспекта» души, каждый из которых причастен и тождественному, и иному, плюс тело, в котором, судя по «Тимею», свои «центры сил», конкурирующие друг с другом). В упомянутых текстах Платон описывает человека так, что не совсем понятно, где находится его сердцевина и центр, если использовать совсем наглядные метафоры.

Понятно, что основатель Академии еще не знаком с христианским концептом личности и современным «субъектом». Разум в принципе должен был бы играть в человеческом существе доминирующую роль, и образ возникшего указывает на это. Однако здравый опыт показывает, что порой мощь коней сильнее даже самых крепких рук возникшего. Поэтому возможность отклониться от небесного пути, который изображен в «Федре» и «Тимее» вполне реальна, и происходит это отклонение часто. В «Политике» даже сам космос – всецелое живое существо – меняет направление своего движения и постепенно склоняется к «неподобному».

Двойственность человека, его равная причастность тождественному и иному, делимому и неделимому дублируется Платоном при описании двух важнейших свойств человека, связанных друг с другом: эроса и логоса.

В «Кратиле», рассматривая этимологию имени бога Пан, Сократ говорит, что оно означает «все». А потому его можно «повернуть и так, и этак»; логос может быть как истинным, так и ложным. Пан согласно Сократу – это логос или брат логоса, коль скоро он сын Гермеса, бога божественного логоса. Поэтому «гладкая» его часть среди богов, «косматая же» – среди людской толпы (*Cratyl.* 408b–d).

Столь же двойственен Эрос, который, согласно «Пиру» обладает двойственной природой, бедной и богатой (*Symp.* 203b sq.). Нищая материнская «материальная» природа выражается в его вечной нищете и неопрятности, отцовская «богатая», т.е. идеальная, в стремлении к прекрасному. Речь Алкивиада, завершающая этот диалог, может быть истолкована как описание

наглядного воплощения Эроса, подобного силам и сатирам Сократа, чья внутренняя природа устремлена к прекрасному (срв. Протопопова 2019).

О другой стороне двойственности Эроса говорится в «Тимее», где демиург создает для смертных существ «эрос, смешанный с удовольствием и страданием» (*Tim.* 42b–c). В «Федоне» Сократ также упоминает о странной амбивалентности удовольствия и страдания (*Phaed.* 60b).

Едва ли мы будем оригинальны, если напомним о созвучии глагола ἐρωτάω (задавать вопрос) и слов, обозначающих любовь и влюбленных (например, ἐρωτικός, «влюбленный», и ἐρωτητικός, «искусный в задавании вопросов»). Для древнего эллина, чуткого к такого рода языковым явлениям, диалоги, которые вел Сократ, были сочетанием эроса и логоса.

Между тем, когда Чужеземец из Элеи описывает в «Политике» эпоху, в которую людей рождала земля, и эроса для их появления нужно не было (т.н. «век Кроноса»), он упоминает (хотя и предлагает отложить на будущее) вопрос о том, «имели ли те люди желание обрести знание и пользоваться рассуждениями, или же нет?» (ποτέρως οἱ τότε τὰς ἐπιθυμίας εἶχον περὶ τε ἐπιστημῶν καὶ τῆς τῶν λόγων χρείας, *Polit.* 272d). Если в связке «эрос–логос» отсутствует один из составляющих моментов, не является ли это признаком отсутствия и второго?

Возможно решающим текстом, доказывающим неоднозначность человеческой природы, является диалог «Лисид».⁴ Когда Сократ пытается ответить на вопрос о причинах дружеского стремления к лучшему, он «прорицает» наличие трех родов сущего: ему представляется, что есть хорошее, дурное и ни хорошее и ни дурное (δοκεῖ μοι ὡσπερὶ τρία ἄττα εἶναι γένη, τὸ μὲν ἀγαθόν, τὸ δὲ κακόν, τὸ δ' οὔτ' ἀγαθὸν οὔτε κακόν, *Lysis* 216d). Подобное стремится к подобному (хорошее к хорошему, дурное к дурному), но лишь третье, то, что ни хорошо, ни дурно, способно претерпевать стремление к тому, чему неподобно. Третий род демонстрирует неустойчивую и постоянно неравную себе природу человеческой души.⁵

Мы можем добавить еще два важнейших элемента онтологии Платона, которые также нельзя назвать рациональными. С одной стороны, это мать-кормилица и восприемница сущего из «Тимея», «сила и природа» (δύναμιν καὶ φύσιν) которой, так сказать, «ниже» рациональности, поэтому она «темна

⁴ Хочу поблагодарить Рустама Баевича Галанина, обсуждение с которым диалога «Лисид» на семинарах Санкт-Петербургского Открытого философского факультета стало одним из стимулов для настоящей интерпретации «математической шутки» Платона.

⁵ Ф. Херманн полагает, что это место играет также важную роль в платоновском объяснении природы человеческой религиозности (Hertmann 2007).

и трудна» для понимания (*Tim.* 49a). С другой стороны – это идея Блага, которая превышает сущностей, превосходя их «старшинством и силой» (πρεσβεία καὶ δύναμις, *Resp.* 509b). О невозможности однозначного выражения «силы блага» (ἀγαθοῦ δύναμις) говорится и в «Филебе»: она обнаруживается в природе прекрасного, соразмерного и истинного, через идеи которых мы только и можем ее уловить (*Phileb.* 64e–65a).⁶

Но, конечно же, решающим аргументом в пользу внимания к термину δύναμις в контексте границ рациональности по Платону является его появление в двух важнейших местах «Софиста» и «Государства», где речь идет о существовании и о знании как таковых. Напомним, что в первом случае существующим Чужеземец из Элеи называет все, обладающее способностью оказывать и претерпевать воздействие, подытоживая: «Существующее – это не что иное, как сила» (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις) (*Soph.* 247e). Во втором случае Сократ спрашивает у Главкона, признает ли тот знание силой, на что получает ответ «мощнейшая из всех сил» (πασῶν γε δυνάμεων ἐρρωμενεστάτην) (*Resp.* 477d).⁷ При этом знание, согласно Сократу направлено на сущее и способ существования этой способности определяется в соответствии с его предметом: «Я не усматриваю у способностей (δυνάμεως) ни цвета, ни очертания и вообще никаких свойственных другим вещам особенностей, благодаря которым я их про себя различаю. В способности я усматриваю лишь то, на что она направлена и каково ее воздействие; именно по этому признаку я и обозначаю ту или иную способность» (*Resp.* 477c–d, пер. А. Н. Егунова). Таким образом, одна способность определяется через другую.

Нет никаких сомнений, что термин «δύναμις» у Платона используется в разных текстах в разных значениях. Употребление этого термина в случае математических примеров (в «Теэтете» или «Политике») нельзя однозначно переносить на обозначение им бытия и знания в «Софисте» и «Государстве», или на речи о «силе блага» в «Филебе» и в том же «Государстве». К тому же квадратный корень может быть вполне рационален в случае т.н. квадратных чисел. Очевидно также, что в указанных нами выше местах из «Лисида», «Пира», «Кратила» Платон использует иной терминологический ряд для указания на иррациональную сторону человека и его способностей.

⁶ Употребление Платоном термина δύναμις в «Филебе», конечно, является предметом отдельного исследования.

⁷ Срв. осуждение Сократом в «Протагоре» «большинства людей», не считающих знание чем-то способным быть начальствующим и ведущим фактором в человеческой жизни (*Prot.* 352b).

Тем не менее, трудно отказаться от стойкого ощущения, что в решающие моменты для Платона неопределимость и «невидимость», но, вместе с тем реальность, «силы» становятся стимулом для использования богатой семантики слова «δύναμις» с целью передачи того, что не выразимо однозначно языком рационального дискурса. Приближение к этим темам вызывает своего рода «эпохэ» (Chiurazzi 2013), демонстрацию парадоксов («Теэтет», «Софист», «Политик»), затруднений («Тимей»), двойственности («Лисид», «Кратил», «Пир»). И слово «δύναμις» как нельзя лучше подходит для обозначения того, что связано с различными типами иррациональности, обуславливающими наше мышление даже в его диалектической форме. Его «математический» контекст в ряде случаев оказывается одним из звеньев попытки описания тех предметов дискурса, которые противятся любой однозначности. Эта дискурсивная манера безусловно станет одним из источников будущего «скептического поворота» в истории Академии, хотя история самого термина «δύναμις» благодаря Аристотелю и, возможно, Древней Академии окажется радикально иной.

Возвращаясь к тому месту из «Политика», которое стало поводом для настоящего материала, можно сделать вывод, что суть математической шутки в несоизмеримости того, что мы полагаем рациональным, в проблематичности разума как, казалось бы, инвариантного «вождя» человеческого существа.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Зеннхаузер, В. (2016) *Платон и математика*. Санкт-Петербург.
 Протопопова, И.А. (2019) «Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория», *Платоновские исследования* 11.2, 83–98.
 Светлов, Р.В. (2013) «Птичник или свинопас? Животные в «Политике» и в книге Левит», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14.3, 45–52.
 Светлов, Р. В., пер. (2019) Платон. *Политик. Исследование, перевод и комментарии*. Санкт-Петербург.

REFERENCES

- Brisson, L., Ofman, S. (2019) *Dynameis in mathematics and dynameis in the soul in the Theaetetus*. <https://webusers.imj-prg.fr/~salomon.ofman/ENS2019/BrissonOfman2019.pdf> (12.05.2020)
 Chiurazzi, G. (2013) “Incommensurability and Definition in Plato’s Theaetetus,” *Epoché: The Journal for the History of Philosophy* 18.1, 1–15.
 Chiurazzi, G. (2017) *Dynamis. Ontologia dell’incommensurabile*. Milano.
 Herrmann, F.-G. (2007) “Greek Religion and Philosophy,” in *A Companion to Greek Religion*. London: Blackwell, 385–397.
 Rosen, St. (2007) *Plato’s Statesmen. The Web of Politics*. Yale University Press.

Shorey, P. (1917) "A Lost Platonic Joke", *Classical Philology*, 1917, 308–310.

White, D. A. (2007) *Myth, metaphysics and dialectic in Plato's Statesman*. Ashgate.

In Russian

Zennhauzer, V. (2016) *Platon i matematika*. Sankt-Peterburg.

Protopopova, I.A. (2019) "Sokrat kak «sushchnost'» i «metod»: elenhos i aporiya", *Platonovskie issledovaniya [Platonic Investigations]* 11.2, 83–98.

Svetlov, R.V. (2013) "Ptichnik ili svinopas? Zhivotnye v «Politike» i v knige Levit," *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii* 14.3, 45–52.

Svetlov, R. V., per. (2019) *Platon. Politik. Issledovanie, perevod i kommentarii*. Sankt-Peterburg.

ЛИКУРГ – НЕБЕСНЫЙ ПОКРОВИТЕЛЬ СПАРТЫ

Д. В. ПАНЧЕНКО

Санкт-Петербургский государственный университет
Высшая школа экономики (Санкт-Петербург)
dmpanchenko@mail.ru

DMITRI PANCHENKO

Saint Petersburg State University; Higher School of Economics (Saint Petersburg)

LYCURGUS, THE CELESTIAL PATRON OF SPARTA

ABSTRACT. The ancient authors knew nothing certain about Spartan lawgiver Lycurgus save that he lost his eye (allegedly because of the opposition to his reforms). This small detail provides the best indication to the original character of Lycurgus. Greek, Indian, Iranian and other texts repeatedly mention the eye of a highest god, and there were Sumerian precedents for that. The idea of the eye of god was initially connected with the notion of the celestial pole and its symbolic representation. An important and characteristic function of the all-seeing Eye was to oversee justice and right order, just as 'the eye of Zeus' does in Hes. *Op.* 267. Spartan one-eyed Lycurgus was a god of that type. Conscious efforts of fifth century's Spartan politicians who were able to influence contemporary poets and writers turned Lycurgus into a lawgiver of a kind of Athenian Solon.

KEYWORDS: Lycurgus, Sparta, Zeus, Athena, Odin, Enki, Varuna, Ahura Mazda, Di, Dionysus, Zaleucus, Greek religion, Greek historiography.

Хотя Плутарх, приступая к жизнеописанию Ликурга, предупреждает читателя, что ни один из рассказов о его герое не заслуживает полного доверия, в сознании образованных людей спартанский законодатель Ликург прочно утвердился как фигура историческая. В науке ситуация сложнее. На некоторое время, в конце XIX – начале XX вв., установилось почти всеобщее согласие относительно того, что Ликург – персонаж, не просто обросший легендами, но и мифологический, что это – бог, превращенный в исторического деятеля. Это воззрение было представлено такими именами, как Виламовиц

(Wilamowitz-Moellendorff 1884), Эд. Мейер (Meyer 1892), Белох (Beloch 1913, 253–256), а позднее Тойнби (Toynbee 1969, 274–283). Согласие, правда, не распространялось на то, какого рода божеством был Ликург. Исходили из его имени, и одни усматривали в нем явную связь со светом, другие столь же неопровержимую – с волком. После Второй Мировой войны многие ученые, не вдаваясь в детальную полемику с предшественниками, снова начинают воспринимать Ликурга как фигуру, в основе своей подлинную. Следующее поколение проявило больше внимания к отброшенной точке зрения, но результат показателен: в наши дни мало кто верит в реальность Ликурга – преобразователя спартанского строя, однако вопрос о его божественном происхождении регулярно обходится стороной. Все это означает, что представление о Ликурге как о божестве не было обосновано с достаточной убедительностью.¹

Разумеется, для понимания истории Спарты вопрос о том, в каком именно смысле Ликург является фигурой фиктивной, не имеет принципиального значения. Однако выяснение этого вопроса может быть весьма интересным для понимания греческой религии, мифологии, историографии и политики. Мы постараемся показать со всей определенностью, что ученые, усмотревшие в Ликурге божество, были правы; что, однако, Виламовиц и Эд. Мейер напрасно заменили представление о Ликурге как «делателе света» на божество «волчьих дел»; что ключевой для решения вопроса является традиция о Ликурге – обладателе единственного глаза и что эта традиция должна оцениваться в свете недавних работ, реконструировавших широко

¹ Господствовавшая в немецкой науке точка зрения (ее отчетливо сформулировал уже Gilbert 1872, 114–120) получила отражение и в RE (Kahrstedt 1927). Противоположная тенденция исходила преимущественно от англоязычных авторов (Hammond 1950, 57; Chrimes 1952, 305 ff.; Huxley 1962, 41 ff.; Forrest 1963, 174: “It is even possible to believe that a very young Lykourgos met an elderly Homer”), пока не встретила отпора со стороны Честера Старра (Starr 1965), однако вопрос о божественном характере Ликурга Старр не затронул. Павел Олива, занявший последовательно критическую позицию по отношению к преданию, высказался тем не менее против идеи Ликурга – бога (Oliva 1971, 65). То же в работах Ю. В. Андреева (Андреев 2008, 274–278; Андреев 2010, 419–420; Андреев 1982, 58, прим. 66). Л. Г. Печатнова предлагает подойти к вопросу прагматически: «вряд ли мы что-нибудь выиграем, если отвергнем античную традицию о Ликурге как полностью или в большей своей части недостоверную» (Печатнова 2001, 23). – Новейший обзор точек зрения и их эволюции см. у Массимо Нафисси; его автор солидаризуется с афористичным замечанием Энтони Эндрюса: “if there was a real Lykourgos, we know nothing of him” (Nafissi 2018, 94).

распространенное в бронзовом веке представление о великом небесном божестве, чьим символом выступает Глаз.

Начнем с фактов, на которые неоднократно обращали внимание наши предшественники. В Спарте был храм Ликурга: об этом сообщают древние писатели (Hdt. I, 66, 1; Plut. Lys. 31; Paus. III, 16, 5), и это подтверждается эпиграфическими свидетельствами. Сам по себе этот факт не исключает возможности того, что человек Ликург был возвышен до статуса бога, коль скоро Геродот, не смущаясь, пишет: лакедемоняне «после кончины Ликурга воздвигли ему храм и ныне благоговейно его почитают» (пер. Г. А. Стратановского). Но есть и другие факты. Ликурга не упоминает Тиртей там, где тот, казалось бы, непременно должен быть назван. Пиндар приписывает спартанские порядки дорийскому царю Эгимии (Pind. Pyth. 1. 60–65),² а Гелланик Лесбосский – царям Еврисфену и Проклу (ар. Strab. VIII, 5, 5; FGrHist 4 F 116). Впервые фигура Ликурга – законодателя отчетливо выступает лишь у Геродота (I, 65–66). Начиная с IV в. подобное представление становится повсеместным, однако античные авторы отнюдь не единодушны в отношении того, что именно в спартанском укладе обязано Ликургу. Они расходятся между собой относительно того, когда Ликург жил и какова его родословная. В Спарте не было никого, кто бы вел свой род от Ликурга, кто бы мог показать его могилу. Зато до нас дошел подробный рассказ о том, как однажды Ликургу выбили глаз.

Учреждение совместных трапез, повествует Плутарх, возмутило богатых граждан. Они окружили Ликурга толпой, стали громко ругать его и даже швырять в него камнями, так что законодателю пришлось бежать с площади. Опередив своих преследователей, он добежал до храма, однако молодой человек по имени Алкандр с особым упорством гнался за Ликургом, и, когда тот обернулся, Алкандр вышиб ему палкой глаз. Ликург не пал духом, но повернулся к согражданам и показал им окровавленное лицо. Тех охватил такой стыд, что они выдали Алкандра Ликургу. Тот не сделал обидчику ничего дурного, но привел его в дом и со временем полностью перевоспитал. В память же своего несчастья Ликург построил храм Афине Оптилитиде: тамошние дорийцы называют глаз – ὀπιλίος (Plut. Lys. 11).

Естественно думать, что подробности, связанные с выдачей и перевоспитанием обидчика, – позднейшая художественная разработка. Но и в основ-

² Nafissi 2018, 97 справедливо отмечает, что в контексте, где поэт сближает два города, – недавно основанную Этну в Сицилии со Спартой, – сугубо спартанский Ликург плохо бы подходил. Тем не менее любое естественное истолкование слов Пиндара предполагает, что в его представлении спартанцы живут в соответствии с установлениями Эгимия, а не Ликурга.

ном рассказе не все гладко: если Алкандр вышибает глаз Ликургу, и тот обращает изувеченное лицо к пораженным преследователям, то для подобной сцены совершенно не требуется, чтобы Ликург успел добежать до храма; и если на месте происшествия один храм уже был, то странно строить там же другой. Более краткая версия Павсания выглядит более последовательной:

«По пути к так называемому Альфию находится храм Афины Глазной (Офтальмитиды). Говорят, что его основал Ликург, когда Алкандр, недовольный законами Ликурга, выбил ему глаз. Ликург бежал в это место и нашел защиту у сограждан, так что сохранил второй глаз и потому построил храм Афине Глазной» (Paus. III, 18, 2).

Элиан довольствуется анекдотом: «Лакедемонянин Ликург, сын Евполия, стремился приучить своих соотечественников к справедливости, но вот как был за это вознагражден: Алкандр, передают некоторые, выбил ему глаз, нарочно запустив в него камнем; по мнению других, Ликург лишился глаза потому, что его ударили палкой. Этот рассказ используется применительно к людям, стремившимся к одному, а достигшим противоположного. Эфор сообщает, что Ликург кончил свои дни нищим изгнанником» (Ael. VH XIII, 13, 23; пер. С. В. Поляковой).

Невозможно поверить, чтобы при невнятности и противоречивости традиции о происхождении, потомках и деятельности Ликурга сохранилось аутентичное воспоминание о том, как в буре гражданских страстей он лишился глаза. Остается другая возможность – рассмотреть одноглазость как черту типическую, а именно – как характеристику божества, коль скоро Ликург в Спарте точно почитался в качестве бога. На том, что одно с другим связано, настаивал еще Карл Юлиус Белох (Beloch 1913, 253–256). Он, однако, смог привести лишь единственный пример одноглазого божества, причем за пределами греческого пантеона: таковым был германский Вотан/Один. Краткие и категоричные формулировки Белоха не произвели должного впечатления на ученых, за ним мало кто последовал,³ а те, что приняли его точку зрения, ничего не прибавили к его аргументации.⁴ Между тем глаз как символ великого небесного божества оказался предметом наших недавних исследований.

2

Выяснено было следующее.

Во II тыс. до н. э. на широком пространстве от Индии и Персидского залива до Балтийского моря в представлениях ряда этно-культурных групп

³ Решительно поддержал Белоха Kahrstedt 1927, 2442.

⁴ С некоторыми оговорками сказанное относится и к ученым статьям Луиджи Пиччирилли (Piccirilli 1978, 917–936; Piccirilli 1981).

важное место занимало божество не только сияющего, но и ночного небосвода. Идея подобного божества была тесно связана с картиной обращения звезд вокруг небесного полюса (северного полюса мира). Божество это время от времени выступало одноглазым.

В качестве одноглазого божества описывался и изображался (хотя и не регулярно) шумерский Энки,⁵ причем Энки, вопреки тому, что принято писать, был божеством не только земных, но и верхних, небесных вод.⁶ Более того, в гимне «Энки и устройство мира» распознается ассоциация между мировой осью (которую венчает небесный полюс) и глазом Энки: «[Дом] твой высокий, основанный в Абзу, – причальный кол Небес и Земли! [Эн]ки, чей единственный глаз глубины гор прозревает!»; впечатление, что «причальный кол Небес и Земли» подразумевает *axis mundi* подкрепляется тем, что чуть раньше Энки уподобляется дереву, «поднявшемуся над всеми странами» (Емельянов 2001, 320).⁷

Среди индоевропейских пантеонов имеется возглавляемый одноглазым богом: Один отдал свой глаз как залог Мимиру за разрешение испить из источника мудрости (Старшая Эдда 2006, 12; Младшая Эдда 2006, 22). Сочинители этого мифа, очевидно, имели дело традицией о великом одноглазом божестве, которое обладает совершенным знанием о мире; но они не знали, что это знание обусловлено тем, что одноглазый бог взирает на мир с самой вершины неба.

⁵ Позднешумерский гимн в честь бога Энки (создан в первые века II тыс. до н. э.) начинается словами: «Властелин возвышенного (или: искусного) глаза» (Афанасьева 1997, 379–380). В другом позднешумерском гимне той же эпохи (Емельянов 2002, 99), «Энки и устройство мира», говорится о «единственном глазе» Энки. Переводчик гимна поясняет: «На печатях существо, символизирующее Энки, – высокий человек с исходящими из плеч потоками воды, – часто изображается одноглазым» (Емельянов 2001, 320–321). Один глаз Энки фигурирует в сочинении, прославляющем царя Шульги (Šulgi D, 312 sqq.): “Then from Abzu comes out, // King Enki from Abzu; looking (only with) one eye (he has to) // from his standing place destroy enemy lands for him (Šulgi)” (Espak 2010, 64; ср. пер. в The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature: “King Enki emerges from the *abzu*; he has but to raise one eye from the *abzu* to destroy for him the foreign lands from where he stands, to destroy for him their cities from where he sits”).

⁶ По воле Энки «дождь изобилия с неба изливается» (Емельянов 2001, 325, ср. 336). На изображениях потоки воды падают вниз с плеч Энки. См. также Панченко 2013, 52–53.

⁷ Перевод в The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature дает тот же смысл – правда, в нем фигурирует не «глаз», а «взгляд», что, вероятно, мотивированно задачей дать литературно более гладкий текст.

У евреев, исторически связанных с Месопотамией, но вместе с тем испытавших влияние, шедшее от переселенцев из Европы (Панченко 2013, 73–83), мы находим, по-видимому, отголосок сходного представления. В Псалтыри сказано: «Вот, око Господне над боящимися Его и уповающими на милость Его» (32: 18).

Индийский Варуна отчетливо связан с небом (особенно ночным) и верхними водами (RV I, 25 et al.). В «Ригведе» Варуна характеризуется, в частности, как *ugrākṣas* (RV I, 25, 5; VIII, 101, 2). Это слово может быть понято как «обладающий широким глазом», возвращая нас к образу одноглазого божества. Но точно так же оно может означать «обладающий широкими глазами» или же – и это предпочитают переводчики – «широко/далеко смотрящий».⁸ Как бы то ни было, «глаз Варуны», как и «глаз Митры-Варуны» регулярно фигурирует в гимнах «Ригведы»: под этим обозначением выступает Сурья – бог солнца (RV I, 50, 6; I, 115, 1; VII, 61,1; VII, 63,1; солнце как глаз богов: VII, 66, 10; 16). При этом уподобление солнца глазу нам кажется вторичным – ведь глаз не перемещается в пространстве (тогда как солнце, напротив, не стоит на месте), и у нормальных существ, включая божественные, два глаза, а не один; и если нужно придать Небу глаза, то решение под рукой: ими можно объявить солнце и луну. Идея особого глаза Неба, в единственном числе, в высшей степени специфическая, однако полюс у ночного неба один! В силу сказанного логично думать, что образ божественного Глаза сначала был применен к небесному полюсу, а затем уже распространен на солнце.

Сходное рассуждение можно приложить и к иранскому материалу. Ахура-Мазда в Гатах – *voṃpusašānē*, то есть точно так же либо «обладающий широким глазом», либо «обладающий широкими глазами» или же «широко/далеко смотрящий». Во всяком случае он «всевидящий» и его невозможно обмануть. В Младшей Авесте глазом Ахура-Мазды зовется солнце, однако в Гатах подобное отождествление с известной последовательностью избегается (West 1978, 224; cf. West 2007, 172; 198).

Похож по структуре и гомеровский эпитет Зевса *εὐρύοπα*. Если сами греки иногда понимали его как «широко/далеко звучащий», то это, вероятно, – в силу столь тесной ассоциации между Зевсом и громом. Зевс также, хоть и не часто, именуется «всевидящим» (Cook 1914, 459; 461). Решающее свидетельство обнаруживается у Гесиода. В «Трудах и днях» поэт предупреждает неправедных царей:

⁸ Я признателен Наталии Янчевской и Я. В. Василькову за разъяснения.

«Зевсово око все видит и всякую вещь примечает» (Hes. Op. 267; пер. В. Вересаева).⁹

Речь идет о всевидящем божестве, стоящем на страже справедливости. Но примечательно, что Зевс смотрит «глазом», а не «глазами». Такого рода выражений в греческой литературе набирается немало. Поскольку со временем они часто прилагаются к солнцу (Cook 1914, 196 – 197; West 1978, 224), Мартин Уэст предполагает, что «постоянное употребление единственного числа – *глаз*, а не *глаза* – является наследием той эпохи, когда речь шла о солнце» (West 1978, 224). Но мы только что привели соображения, указывающие на то, что уподобление солнца глазу было вторичным, а не изначально. Уэст не без основания усматривает в словах Гесиода о глазе Зевса или словах Зороастра о глазе Ахура-Мазды «более абстрактную концепцию бога» (West 1978, 224), но совсем не обязательно считать, что развитие здесь шло от более наглядного к более абстрактному. Мы имеем дело с явлением, которое следует описывать в несколько иных категориях. Изначально за обсуждаемой фигурой речи стояло представление об объекте, не столь явном, как солнце, но вместе с тем не сугубо умопостижимом, – представление о небесном полюсе. И этот пункт нашего рассуждения уместно пояснить.

Сам факт исторически существовавшей ассоциации между верховным божеством и небесным полюсом достаточно отчетливо проступает на китайском материале (Pankenier 2013, 88 ff.). Сыма Цянь называет Большую Медведицу «Колесницей Ди» (Pankenier 2013, 214, п. 53); она вращается вокруг центра, тотчас прибавляет он (Сыма Цянь 1986, 115–116; Pankenier 2013, 460). При этом есть основания думать, что китайский Ди и по имени, и по функциям стоит в родстве с индоевропейским *Dyeus, будучи особенно похож на греческого Зевса (Zhou 2005; Панченко 2016с, 284–286). В придачу обнаруживается яркая параллель между греческим и китайским описанием околополярной области: по словам Сыма Цяня (если заменить его «императора» и «министров» на соответствующие природные объекты), небесный полюс обрамляют двенадцать звезд (Сыма Цянь 1986, 115; 261 прим. 4; Pankenier 2013, 458 f.); когда Аристотель упоминает, что греки насчитывают двенадцать (а не семь!) звезд в Медведице (Metaph. 1093a19), он практически говорит то же самое. Речь, по всей видимости, идет о некогда более или менее общих представлениях, наследие которых лучше сохранилось на востоке, чем на западе.

⁹ Πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας.

Наличие такого рода представлений на западе подтверждают изобразительные материалы, происходящие с территории Европы и относящиеся преимущественно к позднему бронзовому, но также и к раннему железному веку. Они изобилуют графемами, носящими во множестве случаев символический характер: таковы круги в различной комбинации, спирали, розетки. В частности, широко представлена графема в виде точки или кружка, обведенной или обведенного одной или двумя (реже тремя) концентрическими окружностями. Можно показать, что такого рода графемы сплошь и рядом символизируют обращение небесных тел вокруг небесного полюса – видимого средоточия и как бы высшей точки звездного неба (Панченко 2016а, 256–260). Стоит пояснить, что в III тыс. до н. э., когда сложился образ одноглазого шумерского Энки, тогдашняя полярная звезда (ей выступал Тубан, α Draconis) находилась близко к полюсу мира; не по яркости, но по своему местоположению эта звезда отчетливо отличалась от всех и потому могла удостоиться особого обозначения, стать «глазом» небесного бога. Но если в 2700 г. до н. э. местоположение этой звезды почти идеально совпадало с небесным полюсом, то к 1200 г. до н. э. она отделилась от полюса на девять градусов, тогда как более яркая звезда Кохаб (β Ursae Minoris) оказалась приблизительно на два с половиной градуса ближе к нему (Pankenier 2013, 100; Table 3.1). Ближе к полюсу Кохаб уже не приближался, и таким образом новая полярная звезда сама по себе едва ли подсказывала идею глаза Неба; традиция, однако, уже сложилась, а в ее поддержании могло сыграть свою роль желание иметь над миром блюстителя порядка, который все видит (даже ночью!), от которого ничего не укроется.

Представим к тому же следующую ситуацию. Коль скоро возникла традиция обозначать небо как место обращения небесных тел посредством символических графем, нет ничего удивительного в том, что одной из таких графем стал круг с точкой или маленьким кружочком посередине. И если, далее, человеку, не знакомому с соответствующей традицией, показывают рисунок, состоящий из большого круга и маленького кружочка в его центре, и сообщают, что рисунок обозначает великое и загадочное существо, то кажется вполне естественным, что круг истолковывается как голова или, скорее, лицо, а кружочек посередине круга – как глаз, и такой глаз по необходимости оказывается один.

Изображение божества, о котором идет речь, можно распознать на бронзовой поясной застежке из местечка Радолинек (Великопольское воеводство, Чарнковско-Тшчанецкий повет; нем. Floth, Kr. Czarnikau – рис. 1). Изделие относят к ранней фазе V периода Монтелиуса (Sprockhoff 1956, 226),

что, на сегодняшний день, приблизительно соответствует второй половине X в. до н. э. (Olsen et al. 2011).

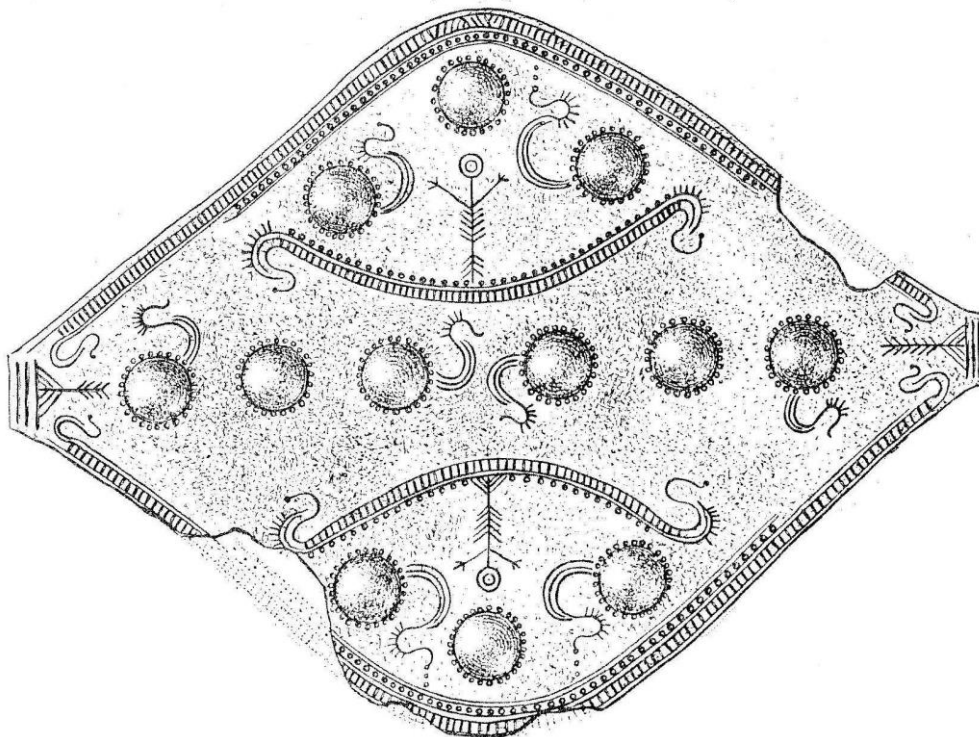


Рис. 1. Бронзовая застёжка из Радолинека (Sprockhoff 1955, 73, Abb. 35: 5)

Голове божества (к интерпретации изображения см. Панченко 2016а, 259–260; Панченко 2016b, 275–277) соответствует графема, состоящая из точки с двумя концентрическими окружностями вокруг нее. Этот символ присутствует на вазе воинов из Микен, на шлеме из Тиринфа (см. Панченко 2016b, 271–274, рис. 13–16). Появляется он и в ранней архаической Спарте – на расческе, верхняя часть которой (над зубьями) имеет форму полукруга, то есть форму, соответствующую передаче на плоскости небосвода (Dawkins 1929, Pl. CXXXI, 7).

Если памятники субмикенской эпохи, темных веков и ранней архаики наполнены символическими графемами, то вместе с тем уже самые ранние греческие поэты – Гомер, Гесиод, Архилох – свидетельствуют о существенном изменении в характере греческой религии: на передний план вышли последовательно антропоморфные персонажи. Для религий с последовательно антропоморфными пантеонами обращение небесных тел вокруг небесного полюса не представляет большого интереса (нет причин вникать в хитроумные закономерности движения небесных объектов, когда все за-

висит от небожителей!), а одноглазый бог оказывается аномалией.¹⁰ Всевидящим глазом – причем в метафорическом, а не буквальном смысле – становится солнце (примеры: West 2007, 198 f.),¹¹ тогда как способность могущественного одноглазого божества нести гибель либо переносится на волшебный предмет – эгиду, либо этой способностью наделяется зловредный персонаж, как Горгона, Полифем или ирландский Балор (Панченко 2016b, 262–280).

Соответственно не только в Спарте, но и во всем греческом мире забыли о великом одноглазом божестве, однако слова Гесиода («Зевсово око все видит и всякую вещь примечает») позволяют все расставить на свои места: из них становится ясно, что именно одноглазому божеству вверялась роль гаранта общественного порядка!

Поэтому основы спартанского уклада и были возведены к одноглазому божеству. Божество это небесное, чей образ связан с видимым обращением небесных тел вокруг полюса мира. Поскольку свет исходит с неба, этому божеству совершенно уместно именоваться Ликургом – «делателем света». А Ликурга-волка можно раз и навсегда отпустить на волю.¹²

¹⁰ Одноглазость Одина – маргинальная его черта, и сходным образом Энки далеко не всегда изображался одноглазым. В Китае, где сохранился религиозный интерес к небесному полюсу, пантеона антропоморфных богов в I тыс. до н. э. нет. Более того, подчинение страны домом Чжоу официально интерпретировалось как реализация мандата на власть, полученного от Неба, откуда следовала заинтересованность в поддержании высокого религиозного статуса Неба. Гомеровская поэзия приписывает власти Атридов точно такую же природу (II, II, 99–108 и далее Панченко 2016c, 313–323), однако в Греции идея остается достоянием эпического прошлого: после крушения микенского мира притязания мелких правителей на небесное происхождение их полномочий были бы смехотворными.

¹¹ Солнце – божество, которое невозможно оторвать от физического объекта, поэтому оно перенимает на себя черты более раннего персонифицированного, но не последовательно антропоморфного Неба; при этом оно почти полностью утрачивает свою роль в культе – как это произошло и в греческом мире, и в Скандинавии.

¹² В самом деле, какое отношение волки имеют к законодательству? Идея эта явилась тогда, когда ученые боролись с засильем солярной школы и при этом опирались на исследования, которые описывали религиозные представления простых людей, а не царей, вождей и жрецов. По поводу интригующего созвучия греческого λύκος, «волк» и слов, обозначающих свет и белый цвет, можно, в частности, заметить следующее. *Canis lupus albus*, тундровый волк, встречается не только в тундре, но и в лесной зоне; трудно сказать, каков был его ареал обитания в конце II тыс. до н. э., зато есть основания думать, что в эту эпоху в Эгиду проникли выходцы из

Трудно представить, какие возражения могут быть выдвинуты против предложенной интерпретации персоны Ликурга. Легко, однако, предвидеть одно возможное сомнение в ее необходимости. У Плутарха Ликург, лишившись одного глаза, но сохранив другой, основывает храм Афины Глазной. Можно предположить, что, во-первых, старинный храм с более не понятным названием связали со старинным же Ликургом и для этого, во-вторых, придумали историю о том, что обусловило его благодарность богине. Первое предположение выглядит вполне вероятным (Gilbert 1872, 115). Второе представляется искусственным и неправдоподобным. Ведь очень странно придумывать историю, в которой великий законодатель предстает в жалком виде (он обращается в бегство и лишается глаза), а граждане великого государства выставлены алчными и неблагодарными. В результате к тому же заступничество богини ограничивается тем, что она позволяет выбить Ликургу лишь один глаз! (Соответственно Плутарх приводит глубокомысленное умозаключение Диоскорида, согласно которому Ликург был лишь ранен, но не лишился глаза и воздвиг храм богине в благодарность за исцеление.) Древность Ликурга сама по себе не могла быть основанием для конструирования истории, объясняющей прозвище Афины Глазной: из далекого прошлого можно было выбрать какого-нибудь иного персонажа, а не Ликурга, не говоря уж о том, что в ответ на вопросы любопытствующих приезжих или местных молодых людей, почему так называется храм, можно было попросту пожимать плечами, к ответу никто не принуждал. Единственно правдоподобное объяснение ассоциации между Ликургом и основанием храма Афины Глазной заключается в том, что традиционный образ Ликурга включал представление о его особенности в отношении глаз – а именно о том, что он одноглазый.

При этом спартанская Афина Глазная (Ἔπιφάνης) не названа охранительницей глаз или исцелительницей зрения (в последнем случае культ, несомненно, приобрел бы громкую известность); она не названа зоркой, скорее – «имеющей отношение к глазу». Речь тут не может идти о чем-то обычном и общем для богов и людей – как наличие двух глаз; речь идет об особенности, и таковой, по-видимому, может быть лишь то, что у этой Афины один глаз вместо двух.

Но если так, то в этом спартанском культе мы обнаруживаем еще одно свидетельство о забытом божестве ночного неба, чьим символом выступает глаз. При этом причастность Афины к ночному небу решительным образом

северных частей Европы (Панченко 2012; Panchenko 2012). Для этих выходцев волк, возможно, был «белый», как для русских он «серый».

подтверждается. Ее культовая птица сова отличается способностью видеть ночью (как и парой выразительных, посаженных прямо, а не по бокам, круглых глаз). В Аргосе был храм Афины-с-Острым Зрением (Ὀξυδερχίς – Paus. II, 24, 2) – божества, от которого, надо понимать, ничто не сможет укрыться, глаз которого, как и у Зевса, «все видит и всякую вещь примечает». Наконец, Великие Панафинеи, длившиеся несколько дней, включали в себя (возможно, в качестве кульминации) всенощную (Parker 2005, 257), а самый торжественный день этого праздника приходился на 28 Гекатомбиона – то есть сутки, включавшие ночь между последним появлением стареющего месяца и первым появлением молодого, иными словами – безлунную ночь (Anghelina 2017). Таким образом, с Афиной связывалась самая темная ночь, а сама она предстает своего рода царицей ночи.¹³

Это рассуждение подводит нас к еще одному интересному допущению. Сходные по своим именам Один и Афина обнаруживают общность достаточно специфического атрибута: оба божества могут представлять одноглазыми. Напрашивается предположение, что речь идет о двух образах, производных от общего, и что в одном случае божество поменяло свой пол. Такое бывает. Например, в «Германии» Тацита фигурирует богиня плодородия Нерта (Germ. 40), а в памятниках древнеисландской литературы ей соответствует Ньёрд. Богам при определенных исторических обстоятельствах нетрудно поменять пол, если их имя служит обозначению явления, не имеющего очевидной интерпретации в категориях мужского и женского. Например, ничто не мешает понять имя Óðinn <*Wōðanaz и Ἀθήνη как «водный» и «водная» соответственно, связывая эти имена прежде всего с водой, приходящей с неба.¹⁴ Вспомним, что богом воды, верхней и нижней, был самый древний из известных нам одноглазых богов – шумерский Энки.

4

Какого рода драки приводят к потере глаза, можно усмотреть на материале фольклора южно-балканских народов включая греков:

Солнце и Месяц поссорились; Солнце схватило палку, которой чистят печи, ударило Месяц, оттого у него на лице пятна; тот в ответ ударил Солнце, выбил ему глаз, потому у Солнца один глаз.

¹³ Anghelina 2017 с полным основанием защищает свидетельства, согласно которым 28 Гекатомбиона справляли день рождения богини – другой вопрос, насколько древним является это соотнесение. Она также права, что и гомеровский гимн в честь Афины, и фрагменты скульптурной работы Фидия указывают на то, что рождение Афины мыслилось произошедшим ночью.

¹⁴ Разумеется, предлагались и другие объяснения обоих имен; на этимологическом уровне вопрос едва ли может быть решен.

Солнце и Луна были братом и сестрой, ходили вместе по одной дороге; Солнце рассердилось и выбило глаз несчастной Луне (и сегодня еще Луна – одноглазая); Луна побежала, плача, к своей матери; мать ее сидит на краю света, там, где заходит солнце; мать велит дочери не ходить с братом одной дорогой; поэтому Солнце и Луна никогда не выходят вместе.

Солнце и Месяц пошли в рай поесть яблок; Солнце набросилось на Месяц и выбило ему глаз. Месяц, плача, побежал к Богу; тот велел братьям не ходить вместе; теперь, когда заходит солнце, выходит месяц.

Месяц поссорился с Солнцем, как пьяные ссорятся между собой; Солнце, бросив в лицо Месяцу грязь, выбило ему глаз; теперь посередине месяца грязь.¹⁵

Мы видим, что глаз вышибают тому или иному «делателю света». Если предполагать, что сама идея связана с наивно-праздным вопросом, почему у Солнца и Луны не по два глаза, как у всех нормальных существ, а по одному, тогда потеря глаза приложима к обоим светилам с равной вероятностью. Естественно думать, однако, что к идее больше располагала луна: солнце всегда одинаково, а луна то и дело «терпит ущерб», и тонкий серп по сравнению с полнолунием или же ежемесячное полное отсутствие луны на небе могли подталкивать чью-то креативность к рассказам о выбитом глазе.

Мало того, что в древних сообщениях о спартанском «Делателе света» ему палкой вышибают глаз, за ним еще гонятся, его преследует, а он убегает. В мировом фольклоре мотив преследования часто выступает в рассказах о небесных телах – в особенности о луне и солнце (Березкин, Дувакин, А 7): ведь эти светила в течение половины синодического месяца сближаются – одно как бы гонится за другим. Греческим поэтам, впрочем, более по душе картина преследуемых или преследующих созвездий. У Гесиода Плеяды убегают от Ориона (Hes. Op. 619 sq.); у Арата в погоню устремляется Персей (Phaen. 252), Пес гонит Зайца (Phaen 339; ср. 384; 678), Орион убегает от Скорпиона (Phaen. 646–649).¹⁶

Если спартанскому Ликургу пришлось спасаться бегством, то в одном из гомеровских отступлений персонаж с тем же именем выступает, напротив, преследователем, а спасаются от него спутницы Диониса и сам Дионис:

*Некогда, дерзкий, напав на питательницу буйного Вакха,
Их по божественной Ниссе преследовал: нимфы вакханки
Фирсы зеленые бросили в прах, от убийцы Ликурга
Сулицей острой свирепо разимые; Вакх уstraшенный*

¹⁵ Березкин, Дувакин, А 11В.

¹⁶ Ср. West 1978, 314.

*Бросился в волны морские и принят Фетидой на лоно,
Трепетный, в ужас введенный неистовством буйного мужа.¹⁷*

В основе своей перед нами, можно предположить, очередная небесная история. Разумеется, для греческих поэтов Ликург – земной царь, но мы не поверим, что великий бог, Дионис, бросается в море в страхе перед смертным.¹⁸ В только что упомянутых строчках из Гесиода «Плеяды бросаются в море, чтобы избежать бурную мощь Ориона». В традиционном греческом календаре с предраассветного захода Плеяд начиналась зимняя половина года, с предраассветного восхода – летняя (Hes. Op. 383–384; Ginzl 1911, 308–312). Плеяды – один из самых легко различимых объектов на звездном небе, а недалеко от них расположились Гиады. В текстах Гомера (XVIII, 486) и Гесиода (Op. 615) Плеяды и Гиады фигурируют, так сказать, через запятую. И это не удивительно: оба созвездия принадлежат к более крупному созвездию Тельца («быка»), представление о котором сложилось в весьма раннюю эпоху (Hartner 1968); их восходы и заходы близки по времени. Гиады при этом считались наиболее очевидным маркером Тельца (Arag. Phaen. 167–173; Eratosth. [Cat.] 14). Поэтому погружение Гиад в море в значительной мере эквивалентно погружению в море Тельца. Между тем мы слышим, – от одного их ранних мифографов, Ферекида, – что кормилицы Диониса, которых преследовал Ликург, превратились в звезды – Гиады (FGrHist 3 F 90 a–c).¹⁹ А вот что мы слышим об их воспитаннике, Дионисе: «многие эллины делают скульптурные изображения Диониса в виде быка» (Plut. De Is. et Os. 35, p. 364; Ath. Deipn. 38 e); в Элиде женщины, поющие гимн в честь Диониса, призывали его как быка (Plut. Quest. Graec. 299 a–b). Трудно воздержаться от заключения, что Дионис, ныряющий в море из-за преследования со стороны Ликурга, – это Телец. И речь идет ни много, ни мало о том «погружении в море», которое знаменует начало зимы. Что, кстати, превосходно подходит к образу умирающего и воскресающего бога.

Не удивительно, что виновник наступления зимы предстает злокозненным персонажем, подлежащим каре. При этом он наказан опять-таки поражением в зрении – правда, в данном случае радикальным (138–140):

*Все на Ликурга прогневались мирно живущие боги;
Кронов же сын ослепил Дриатида; и после не долгой
Жизнию он наслаждался, бессмертным всем ненавистный.*

¹⁷ II. VI, 132–137 (пер. Н. Гнедича); этот же мотив представлен у Эвмела (Eumelus Fr. 27 West) и Стесихора.

¹⁸ Есть и другие признаки того, что изначально гонитель Диониса – божество (Rapp 1897–1909, 2202).

¹⁹ Согласно Ферекиду, их семь – как и Плеяд.

Важнейшим из наших предшественников, как уже отмечалось в первой части этой статьи, был Карл Юлиус Белох. Он, правда, не учел, что одноглазое божество не обязательно должно быть солнечным и, главное, прошел мимо того обстоятельства, что именно Божеству-с-Глазом вверяется попечение об общественном порядке. Белоха, автора «Греческой истории», интересовали ранние законодатели. Он пришел к выводу, что фиктивными личностями наряду с Ликуртом являются Залевк, Харонд и Драконт. В случае с Залевком вывод Белоха (Beloch 1913, 257) представляется бесспорным: хотя сообщения о жизни и законодательстве Залевка менее противоречивы, чем аналогичные сообщения о Ликурге, но там, где они выходят за рамки очевидной фикции, им свойственна минимальная конкретность, за исключением, характерным образом, сообщения о том, при каких обстоятельствах Залевк лишился глаза.²⁰ И если в наши дни большинство историков признает историчность Залевка (Macris 2018, 309), – хотя благодаря Цицерону (Leg. II, 6, 15) мы знаем, что уже Тимей отрицал его существование, – то в свете приведенных здесь фактов и доводов от этого теперь необходимо отказаться.

Каким образом Залевк из божества превратился в человека – установить, по-видимому, нереально. Однако по поводу аналогичного превращения Ликурга можно наметить гипотетический сценарий.

Превращение это следует связать с соперничеством между Спартой и Афинами за влияние в греческом мире, которое возникло в результате греко-персидских войн и идейная составляющая которого включала полемику о сравнительных достоинствах социально-политического строя противостоящих друг другу государств. В какой-то момент спартанцы почувствовали потребность предъявить миру природу своего особого уклада. Если бы они стали ссылаться на божество, то многие восприняли бы это как заносчивое хвастовство; нашлись бы и такие в просвещенном V веке, что усмотрели бы здесь проявление слабоумия. Афиняне же могли назвать в качестве законодателя знаменитого человека – поэта, одного из семи мудрецов. Феномен законодательства Солона (по своему характеру скорее исключительный, нежели типический) и послужил, предполагаем мы, моделью для со-

²⁰ Ael. VH. XIII, 24: «Залевк, законодатель Локр, постановил, чтобы прелюбодеям вырывали глаза. Но то, чего он никак не ждал, божество нечаянно и негаданно наслало на него: сын Залевка был уличен в прелюбодеянии и ему грозило определенное отцом в подобных случаях наказание. Тогда, чтобы не отступить от закона, Залевк решил отдать собственный глаз за один глаз юноши и так спасти его от полной слепоты».

знательного конструирования представления о законодательстве Ликурга.²¹ Решая свою задачу, спартанское руководство искусно действовало, в частности, через знаменитого поэта, наиболее успешного прозаика и гордящегося своей эрудицией софиста.

А именно первым о родословной Ликурга сообщает Симонид (ар. Plut. Lys. 1). Это родословная еще не вполне человека (отец Ликурга зовется здесь Президентом, а брат – Доброзаконном), но уже точно не бога. О Симониде известно, что он дружил с видными людьми в Спарте (Κόιν 2005, 240 п. 38). Ликурга – законодателя мы впервые встречаем у Геродота. Историк, который явно не в раз написал свое обширное сочинение и который стал широко известен еще до публикации целого благодаря выступлениям с публичным чтением отрывков, сообщили эксклюзивную информацию о том, что пифия растерялась, как обратиться к Ликургу – как к человеку или же, скорее, богу (Hdt. I, 65). Это сообщение не только авторитетнейшим образом наделяло Ликурга высочайшей честью, какой только может удостоится смертный, но и заключало в себе возможность объяснения того, откуда пошла молва, что он – бог, а не человек. Гиппию, не раз бывавшему в Спарте (Pl. Hip. Mai. 281 b), сообщили новые подробности: Ликург, оказывается, был очень воинственен и принимал участие во многих походах (FGrHist 6 F 7=Plut. Lys. 23). Правда, Гелланик и Фукидид, говоря о спартанских порядках, ни словом не обмолвились о Ликурге, но достаточно было того, что они не выступили с критикой формировавшегося предания. Спустя пару поколений уже никто не сомневался в реальности законодателя Ликурга. Оставалось вести споры о том, какому из противоречащих друг другу свидетельств отдать предпочтение, или же, пускаясь во все тяжкие, придумывать новые.

Коль скоро можно считать надежно установленным, что законодателя Ликурга не существовало, что лишь совместными усилиями политиков, преследовавших свои прагматические цели, и писателей, стремившихся сформировать отчетливое представление о происхождении такого яркого феномена, как спартанский образ жизни, удалось превратить небесного бога в государственного мужа и сделать это так, что до XIX века никто, по видимому, даже не догадывался об истинном положении вещей; и коль скоро сходному превращению подвергся также Залевк, наше исследование имеет значение не только для истории греческой религии, историографии и политики, но и проливает свет на греческую социальную психологию ар-

²¹ Интересно, что сам афинский народ вскоре найдёт возможным считать историческим основателем демократии персонажа, за коим числились погружение на дно морское, участие в кентавромахии, победа над Минотавром и возвращение из царства мертвых (ср. Hansen 1991, 297 f.).

хаической эпохи, упорно держащуюся за идею божественной санкции в отношении политико-правовых учреждений, и предполагает взгляд на последовательно рациональные преобразования афинского законодателя Солона как на явление скорее особенное, нежели типичное.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афанасьева, В. К. (1997) *От начала начал. Антология шумерской поэзии*. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение.
- Андреев, Ю. В. (2008) *Архаическая Спарта. Искусство и политика*. Санкт-Петербург: Нестор-История.
- Андреев Ю. В. (2010) «Спарта как тип полиса», Андреев Ю. В. *В ожидании «греческого чуда»*. Санкт-Петербург: Нестор-История, 417–437.
- Андреев, Ю. В. (1982) «К проблеме "Ликургова законодательства" (О так называемом перевороте VI в. в Спарте)», *Проблемы античной государственности*. Под ред. Э. Д. Фролова. Ленинград, 33–59.
- Березкин, Ю. Е., Дувакин, Е. Н. *Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог* (<http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>)
- Емельянов, В. В. (2001) *Древний Шумер. Очерки культуры*. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение.
- Емельянов В. В. (2002) «Шумерский космогонический миф «Энки и устройство мира» (вступит. статья, пер. и комм.)», *Петербургское востоковедение* 10, 94–122.
- Младшая Эдда (2006) *Младшая Эдда*. Пер. О. А. Смирницкой, ред. М. И. Стеблина-Каменского. Санкт-Петербург: Наука (репринт издания 1970 г.).
- Панченко, Д. В. (2012) «Викинги бронзового века и их наследие (к постановке вопроса)», *Stratum plus* 2012, 2, 79–143.
- Панченко, Д. В. (2013) *Диффузия идей в Древнем мире*. Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ.
- Панченко, Д. В. (2016a) «Бог ночного неба в Европе позднего бронзового века», *Stratum plus* 2, 255–264.
- Панченко, Д. В. (2016b) *Гомер. «Илиада». Троя*. Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Панченко, Д. В. (2016c) *На восточном склоне Олимпа: Роль греческих идей в формировании китайской космологии*. Санкт-Петербург: Наука.
- Печатнова, Л. Г. (2001) *История Спарты (период архаики и классики)*. Санкт-Петербург: Гуманитарная Академия.
- Старшая Эдда (2006) *Старшая Эдда*. Пер. А. И. Корсуна. Санкт-Петербург: Наука (репринт издания 1963 г.).
- Сыма Цянь (1986) *Исторические записки: Ши цзи*. Пер. Р. В. Вяткина. Т. 4. Москва.

REFERENCES

- Anghelina, C. (2017) "Athena's Birth on the Night of the Dark Moon," *JHS* 137, 175–183.
- Beloch, K. J. (1913) *Griechische Geschichte*. 2. Aufl. Bd. I. Abt. 2. Strassburg: Trübner.

- Chrimes, K. M. T. (1952) *Ancient Sparta. A Re-Examination of the Evidence*. New York: Philosophical Library.
- Dawkins, R. M. (1929) *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*. London: Macmillan.
- Espak, P. (2010) *The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology*. Tartu.
- Forrest, W. G. (1963) "The Date of the Lykourgean Reforms in Sparta," *Phoenix* 17, 157–179.
- Gilbert, G. (1872) *Studien zur altspartanischen Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Ginzler, F. K. (1911) *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*. Bd. II. Leipzig: Hinrichs.
- Hammond, N. G. L. (1950) "The Lycurgean Reform at Sparta," *JHS* 70, 42–64.
- Hansen, M. H. (1991) *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Oxford: Blackwell.
- Hartner, W. (1968) "The Earliest History of the Constellations in the Near East and the Motif of the Lion-Bull Combat", Hartner, W. *Oriens – Occidens. Ausgewählte Schriften zur Wissenschafts- und Kulturgeschichte*. Hildesheim: Olms, 227–259.
- Huxley, G. L. (1962) *Early Sparta*. London: Faber and Faber.
- Kahrstedt, U. (1927) "Lykurgos," *RE*. XIII (26), 2442–2445.
- Köiv, M. (2005) "The Origins, Development, and Reliability of the Ancient Tradition about the Formation of Ancient Constitution," *Historia* 54.3, 233–264.
- Macris, K. (2018) "Zaleucos de Locres," Richard Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris: CNRS Éditions. VII, 308–317.
- Meyer, Ed. (1892) "Lykurgos von Sparta," Meyer, Ed. *Forschungen zur alten Geschichte*. Bd. I. Halle: Niemeyer, 211–286.
- Nafissi, M. (2018) "Lykourgos the Spartan „Lawgiver“: Ancient Beliefs and Modern Scholarship," Anton Powell (ed.): *A Companion to Sparta*. Vol. 1. Hoboken, NJ: Wiley, 93–123.
- Oliva, P. (1971) *Sparta and Her Social Problems*. Prague: Academia.
- Olsen, J. et al. (2011) "Chronology of the Danish Bronze Age Based on ¹⁴C Dating of Cremated Bone Remains," *Radiocarbon* 53.2, 261–275.
- Panchenko, D. (2012) "Scandinavian Background of Greek Mythic Cosmography: The Sun's Water Transport," *Hyperboreus* 18.1, 5–20.
- Pankenier, D. (2013) *Astrology and Cosmology in Early China: Conforming Earth to Heaven*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parker, R. (2005) *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Piccirilli, L. (1978) "Due ricerche spartane," *ASNP* 8.3, 917–947.
- Piccirilli, L. (1981) "Licurgo e Alcandro. Monoftalmia origine dell' Agoge spartana," *Historia* 30.1, 1–10.
- Rapp 1897–1909: "Lykurgos 1)," Roscher, W. H. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig: Teubner, III, 2191–2204.
- Sprockhoff, E. (1955) "Das bronzene Zierband von Kronshagen bei Kiel," *Offa* 14, 5–120.
- Sprockhoff, E. (1956) *Jungbronzezeitliche Hortfunde der Südzone des nordischen Kreises (Periode V)*. Mainz: Römisch-Germanisches Zentralmuseum zu Mainz, Bd. I.
- Starr, C. G. (1965) "The Credibility of Early Spartan History," *Historia* 14.3, 257–272.

- Toynbee, A. (1969) *Some Problems of Greek History*. London: Oxford University Press.
- West, M. L. (1978) *Hesiod. Works and Days*, ed. with Prolegomena and Commentary. Oxford: Clarendon.
- West, M. L. (2007) *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. v. (1884) *Homerische Untersuchungen (Philologische Untersuchungen VII)*. Berlin: Weidmann.
- Zhou, Jixu (2005) *Old Chinese “*tees” and Proto-Indo-European “*deus”: Similarity in Religious Ideas and a Common Source in Linguistics (Sino-Platonic Papers. No 167)*. Philadelphia.
- In Russian:*
- Afanas'eva, V. K. (1997) *Ot nachala nachal. Antologiya shumerskoj poezii*. Sankt-Peterburg.
- Andreev, YU. V. (2008) *Arhaicheskaya Sparta. Iskusstvo i politika*. Sankt-Peterburg.
- Andreev YU. V. (2010) «Sparta kak tip polisa», Andreev Yu. V. *V ozhidanii «greche-skogo chuda»*. Sankt-Peterburg, 417–437.
- Andreev, Yu. V. (1982) «K probleme "Likurgova zakonodatel'stva" (O tak nazyva-emom perevorote VI v. v Sparte)», *Problemy antichnoj gosudarstvennosti*. Pod red. E. D. Frolova. Leningrad, 33–59.
- Berezkin, YU. E., Duvakin, E. N. *Tematicheskaya klassifikaciya i raspredelenie fol'klornomifologicheskikh motivov po arealam. Analiticheskij katalog* (<http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>)
- Emel'yanov, V. V. (2001) *Drevnij Shumer. Oчерki kul'tury*. Sankt-Peterburg.
- Emel'yanov V. V. (2002) «Shumerskij kosmogonicheskij mif «Enki i ustrojstvo mira» (vstupit. stat'ya, per. i komm.)», *Peterburgskoe vostokovedenie* 10, 94–122.
- Mladshaya Edda (2006) *Mladshaya Edda*. Per. O. A. Smirnickoj, red. M. I. Stebli-na-Kamenskogo. Sankt-Peterburg: Nauka (reprint izdaniya 1970 g.).
- Panchenko, D. V. (2012) «Vikingi bronzovogo veka i ih nasledie (k postanovke voprosa)», *Stratum plus* 2012, 2, 79–143.
- Panchenko, D. V. (2013) *Diffuziya idej v Drevnem mire*. Sankt-Peterburg.
- Panchenko, D. V. (2016a) «Bog nochnogo neba v Evrope pozdnego bronzovogo veka», *Stratum plus* 2, 255–264.
- Panchenko, D. V. (2016b) *Gomer. «Iliada». Troya*. Sankt-Peterburg.
- Panchenko, D. V. (2016c) *Na vostochnom sklone Olimpa: Rol' grecheskih idej v for-mirovanii kitajskoj kosmologii*. Sankt-Peterburg: Nauka.
- Pechatnova, L. G. (2001) *Istoriya Sparty (period arhaiki i klassiki)*. Sankt-Peterburg.
- Starshaya Edda (2006) *Starshaya Edda*. Per. A. I. Korsuna. Sankt-Peterburg: Nauka (reprint izdaniya 1963 g.).
- Syma Cyan' (1986) *Istoricheskie zapiski: Shi czi*. Per. R. V. Vyatkina. T. 4. Moskva.

«ИНОЕ»: НОЭСИС И ОНТОЛОГИЯ («СОФИСТ» 255C8-D7)

И. А. ПРОТОПОПОВА

Российский государственный гуманитарный университет
plotinus70@gmail.com

IRINA PROTOPOVA

Russian State University for the Humanities, Moscow

THE “OTHER”: NOESIS AND ONTOLOGY (“SOPHIST” 255C8-D7)

ABSTRACT. The article provides a commentary on the “Sophist” 255c8–d7, where a question arises, whether it is necessary to introduce the eidos “Other” after the justification of Movement, Rest, Being, and Same as separate genera. In the discussion of the Other, two more eide resurface, τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά and τὰ δὲ πρὸς ἄλλα, whose logical necessity in the course of the discussion stays in doubt. The question is raised, why was it necessary to introduce these types of being when discussing the genus of the “Other”? A brief summary of modern approaches to the passage is given; thereupon the ontological meaning of these eide is examined on the example of several Plato’s dialogues (“Phaedo”, “Symposium”, “Republic”, “Philebus”). Consulting the “Timaeus” allows us to show how these eide, in the form of two main genera (“paradigm” and “imprint”), relate to the division of existence into “self” and “reflection” in the “Sophist” (266a8–c4), and the third genus, “chora”, to the “nature of the Other” in the “Sophist”. The closeness of the descriptions of “chora” in the “Timaeus” with being figuring as Other in the analyzed passage from the “Sophist”, is reinforced by the description of being as Other in the “Parmenides”. It is concluded that the unexpected inclusion in the discussion of the five great genera of the two main eide of being indicates the *ontological* status of the “noetic whole” described through the interaction of the five great genera. In the final part of the paper, it is shown that the World Soul in the “Timaeus” is a “three-dimensional” cosmological image of the “noetic quintet” of the “Sophist”, which can probably explain the unnecessary, at first glance, inclusion of two ontological eide, τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά and τὰ δὲ πρὸς ἄλλα, in the logical reasoning about the need for a genus of the “Other”.

KEYWORDS: Plato, Sophist, noesis, ontology, Timaeus.

Наша задача – дать комментарий к фрагменту платоновского «Софиста», где разбираются пять великих родов и их взаимодействие (254d–255e); нас интересует, в частности, рассмотрение «иного»:

ΣΧΟΛΗ Vol. 14. 2 (2020)
www.nsu.ru/classics/schole

© И. А. Протопопова, 2020
DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-693-701

Ч[ужеземец]. Что же? Не следует ли нам назвать «иное» (τὸ θάτερον) пятым? Или его и сущее (τὸ ὄν) нужно мыслить как некие два имени для одного рода?

Т[эетет]. Возможно.

Ч. Но, думаю, ты согласишься, что об одном из сущих (τῶν ὄντων) говорится, что оно существует само по себе (τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά), другое же – всегда в отношении к другому (τὰ δὲ πρὸς ἄλλα).

Т. Конечно.

Ч. Но иное (ἕτερον) всегда [существует] по отношению к иному (ἕτερον), так ведь?

Т. Это так.

Ч. А было бы не так, если бы сущее (τὸ ὄν) и иное (τὸ θάτερον) не различались так сильно: ведь если бы иное (θάτερον) было причастно обоим эйдосам, как причастно им сущее (τὸ ὄν), тогда, пожалуй, нечто иное было бы иным не по отношению к иному (τι καὶ τῶν ἑτέρων ἕτερον οὐ πρὸς ἕτερον). Теперь же у нас просто получается, что чем бы ни было иное (ἕτερον), оно по необходимости должно быть тем, что есть по отношению к иному (ἐξ ἀνάγκης ἑτέρου τοῦτο ὅπερ ἐστὶν εἶναι).

Т. Как же иначе?.

Ч. Тогда среди эйдосов, которые мы выбрали, пятым существующим (οὐσαν) нам следует назвать природу иного (τὴν θατέρου φύσιν) (Sph. 255c8–d7, пер. И.А. Протопоповой).

Роль τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά и τὰ δὲ πρὸς ἄλλα в Sph. 255c8–d7

Анализ взаимодействия пяти великих родов – это, на наш взгляд, «дианоэтическое» описание ноэтического акта, схватывающего реальность как различённое целое.¹ Эти пять великих родов необходимы для существования ума («невозможно ведь согласиться на меньшее число, чем то, что выяснилось сейчас» Sph. 256d3–4), а их взаимодействие разбирается сжато и без лишних разъяснений. При разборе первых четырех родов («движение», «покой», «сущее» и «тождественное») не вводятся какие-либо дополнительные «сущие», однако при обсуждении «иного» вдруг появляются τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά и τὰ δὲ πρὸς ἄλλα, причем о них говорится как о том, в существовании чего собеседники согласны. При этом вместо них сюда можно подставить «движение» и «покой» – будучи сущими и причастными иному как сущему, они будут тогда отличаться друг от друга не как иное от иного, т.е. перестанут быть проти-

¹ Введение аналитики пяти великих родов после описания «совершенно сущего» (τὸ παντελῶς ὄν), по сути приравниваемого к «подлинному бытию» (ὄντως οὐσία) и описываемого как некий целостный «космос души и ума», рассматривается как соотношение ноэтического и аналитического, а единство пяти великих родов в их динамическом взаимодействии трактуется как «умопостигаемый атом» в наших предыдущих работах: Протопопова 2019, 246–252 и Протопопова 2014.

воположностями; то есть, ход рассуждения и необходимость введения «ино-го» как отдельного рода от этого не пострадает. Зачем же понадобилось вводить эти виды сущего при обсуждении «ино-го»?

Корнфорд отмечает эти два рода, но разбирает только τὰ δὲ πρὸς ἄλλα как род «относительного», сопоставляя его с аристотелевскими категориями (Cornford 1935, 281–285). Дюрлингер вспоминает в этом контексте «Федона» (Phd. 100e), где говорится о том, что прекрасное в качестве «относительно-го» существует лишь постольку, поскольку причастно прекрасному «как таковому», но не объясняет, зачем в этом месте «Софиста» понадобилось такое разграничение (Duerlinger 2009, 59). Амбюэль, комментируя этот пассаж, говорит, что анализ сущего с точки зрения «самотождественности» и «инаковости» ведет к прекращению разговора о «сущностях», позволяя выдвигать только негативные дефиниции (Ambuel 2007, 159). Хайдеггер рассматривает это место подробнее: он делает акцент на «говорится» (λέγεται), подчеркивая, что при «говорении» мы всегда говорим о чем-то как «самом по себе» и о чем-то «в отношении к другому», и выдвигает предположение, что лингвистический смысл πρὸς τι является здесь концептуальным обоснованием «ино-го» (Heidegger 2003, 376–378). Однако в дальнейших пассажах диалога подчеркивается именно онтологический, а не дискурсивный, смысл «ино-го», и введение τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά и τὰ δὲ πρὸς ἄλλα остается, на наш взгляд, у Хайдеггера в этом месте не проясненным. Розен вообще исходит из того, что в словах «если бы иное (θάτερον) было причастно обоим эйдосам» под эйдосами подразумеваются «бытие» и «инаковость» (Rosen 1983, 269–270). Тем самым затушевываются специфические формы выражения τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά и τὰ δὲ πρὸς ἄλλα, которые в таком или несколько видоизмененном виде, но практически с одинаковым смыслом, встречаются в разных платоновских диалогах. Кэмпбелл считает, что здесь различаются «абсолютное» (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά) и «относительное» (τὰ δὲ πρὸς ἄλλα) как отдельные самостоятельные эйдосы, которые, однако, упомянуты в данном месте походя (Campbell 1867, 152); он указывает на совпадающее выражение «самотождественного» в «Филебе» (Phlb. 51c6–7). Обратимся к этому примеру, а также к некоторым другим, чтобы попытаться дать свою трактовку появления этих двух эйдосов в данном фрагменте.

Τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά и τὰ δὲ πρὸς ἄλλα: онтологический контекст

1. В «Филебе» разговор о них появляется в контексте подлинных удовольствий, которые вызываются не красками, очертаниями, запахами и звуками, но тем, что Сократ называет вечно прекрасным самим по себе, по своей природе, то есть прекрасным не по отношению к чему-либо, как это можно

сказать о других вещах (ταῦτα γὰρ οὐκ εἶναι πρὸς τι καλὰ λέγω, καθάπερ ἄλλα, ἀλλ' αἰεὶ καλὰ καθ' αὐτὰ πεφυκέναι καὶ τινας; Phlb. 51c6–7). Прекрасное «по отношению к чему-то» (πρὸς τι καλὰ) связано с чувственным восприятием, прекрасное «само по себе» (καλὰ καθ' αὐτὰ) нет.

2. В «Пире» такое противопоставление тоже появляется в разговоре о прекрасном – Диотима описывает Сократу «прекрасное само по себе» (αὐτὸ τὸ καλόν) как то, что не знает «ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения», «не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное» (Smp. 211a1–5). Здесь «прекрасное само по себе» вечно и неизменно, в отличие от всего чувственного, включенного в процесс рождения и гибели; оно чисто и беспримесно, и нет ничего лучше, если бы «божественное прекрасное можно было увидеть во всем его единообразии» (αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναίτο μονοειδὲς κατιδεῖν; Smp. 211d1–e4, пер. С.К. Апта).

3. В «Федоне» мы видим все то же противопоставление двух сущностей: неизменной и одинаковой и всегда изменяющейся, иной. «Та сущность, бытие которой мы выясняем в наших вопросах и ответах, – что же, она всегда неизменна и одинакова или в разное время иная?» (αὐτὴ ἢ οὐσία ἢ λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, πότερον ὡσαύτως αἰεὶ ἔχει κατὰ ταῦτα ἢ ἄλλοτ' ἄλλως; Phd. 78de, пер. С.П. Маркиша). Это такие сущности, как «равное само по себе» (αὐτὸ τὸ ἴσον), «прекрасное само по себе» (αὐτὸ τὸ καλόν) и всё «единообразное и существующее само по себе, всегда неизменное и одинаковое и никогда, ни при каких условиях не подверженное ни малейшему изменению» (μονοειδὲς ὃν αὐτὸ καθ' αὐτό, ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται). С другой стороны, Сократ противопоставляет таким сущностям прекрасные вещи, одноименные (ὁμωνύμων) упомянутым, но иные: они «буквально ни на миг не остаются неизменными ни по отношению к самим себе, ни по отношению друг к другу (οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταῦτα). В «Федоне» же устанавливаются два вида сущего (δύο εἶδη τῶν ὄντων) – зримое (τὸ μὲν ὄρατόν) и безвидное (τὸ δὲ αἰδέες), при этом безвидное всегда остается само по себе, а зримое никогда не является самим по себе (τὸ μὲν αἰδέες αἰεὶ κατὰ ταῦτα ἔχον, τὸ δὲ ὄρατόν μηδέποτε κατὰ ταῦτα 79a).

4. В «Государстве» «видимое» и «безвидное» «Федона» трансформируется в «видимое» и «умопостигаемое» как две основные сферы сущего, описанные в «разделенной Линии» (R. 509–511) и в аллегории Пещеры (R. 514–517).

Таким образом, в «Федоне», «Пире», «Государстве», «Филебе» мы видим вполне разработанную концепцию двух основных видов сущего, где одно –

то, что существует «само по себе», а другое – то, что всегда изменяется и существует только относительно иного. Приведенные примеры вполне очевидно фиксируют, что эти сферы сущего являются ключевыми для онтологии Платона, и мы привели их лишь для того, чтобы продемонстрировать: форма их описания практически идентична тому, что чеканно формулируется в нашем фрагменте «Софиста» (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά и τὰ δὲ πρὸς ἄλλα). Повторим после этого вопрос, поставленный в начале статьи: в чем смысл появления этих эйдосов в контексте обсуждения «иного» как одного из пяти великих родов?

Иное и образы: три рода «Тимея» и «Парменид»

Для ответа обратимся к «Тимею», в котором обсуждаемые два вида эйдосов описаны как два основных рода бытия. Первый – это «отец», «парадигматический эйдос» (παρδείγματος εἶδος), существующий как мыслимое и всегда самотождественное (νοητὸν καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτά ὄν), второй – «отпрыск», «отпечаток», подражание парадигме, имеющее рождение и зримое (μίμημα δὲ παρδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατὸν Ti.48e5-49a1). Нетрудно увидеть, что это трансформация двух обсуждаемых нами эйдосов.

В третьей части «Софиста» они проявятся как необходимые области сущего через различие «самого» и «образа» в разделении божественного и человеческого творчества: в каждой части одна – собственно творческая (αὐτοποητικόν), то есть творящая нечто «само», а другую в каждом разделе можно назвать образотворческой, то есть производящей «отражения» (εἰδωλοποικῶ) (266a8–c4). Уже в первой части «Софиста», когда выяснилось, что основное занятие софиста – мимесис, возникла задача различить его виды, а в начале средней части диалога ставится вопрос о том, что такое *образ* в принципе, на что Теэтет дает знаменательный ответ: «но что же, Чужеземец, могли бы мы сказать про образ (εἶδωλον), кроме того, что он – уподобленное истинному *такое же иное*» (τὸ πρὸς τὰληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον) Sph. 239e3–240b2).

Возвращаясь к «Тимею», мы видим, что существование *такого же иного* предполагает не только образец, но и еще один род, о котором поначалу речи не было. В Ti. 49a вторично вводится описание двух главных родов, но после этого «внезапно» появляется третий, который сначала выступает под именем «кормилицы» и «восприемницы» (Ti. 49–51), а затем выступает как *хора*: «в-третьих, есть еще один род, а именно пространство (τρίτον δὲ αὐτοῦ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας): оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством

некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно» (Ti. 52a1–с6, пер. С.С. Аверинцева).

Этот род мы «видим во сне» (ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες) и «в сонном забытьи переносим на непричастную сну природу истинного бытия» (περὶ τὴν ἄυπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν ὑπὸ ταύτης τῆς ὄνειρώξεως), считая, что всё должно находиться в каком-то «месте». Это значит, что мы всё представляем как нечто «пространственное», то есть имеющее какой-то образ, тогда как подлинное бытие – вне всякого образа (ср. R. 510b). Что касается образа, он не сам является причиной собственного рождения, но всегда носит призрак чего-то иного (ὡς εἰκόνη μὲν, ἐπεὶπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἔστιν, ἑτέρου δὲ τινος αἰεὶ φέρεται φάντασμα), потому ему и «подобает возникать внутри чего-то иного, как-то ухватившись за сущность, или вообще быть ничем» (διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι Ti. 52c2–5).

И вот тут самое время вспомнить, что в разбираемом нами фрагменте «Софиста» эйдосы τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά и τὰ δὲ πρὸς ἄλλα появляются в контексте обсуждения рода «иноного». Здесь говорится о том, что иное должно быть иным всегда по отношению к иному, а если мы отождествим сущее с иным, то эти эйдосы, как существующие, окажутся неразличимыми в качестве «одинаково иного» и не будут отличаться друг от друга как иное от иного. Это значит, что ничто не сможет различаться как «само» и «образ» – сплошной поток «образов» перестанет быть отражениями чего-то, поскольку иного («самого») по отношению к отражению не будет. Такое существование «сущего как иного» представляет собой, говоря языком «Тимея», некий симбиоз второго рода, «отпечатка», и третьего, «хоры», при исключении первого – парадигмы.

Введение в «Софисте» этих двух видов сущего (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά и τὰ δὲ πρὸς ἄλλα) в обсуждение *иноного* показывает, что если сущее приравнять к иному, то мир предстанет как онейроидная вселенная, состоящая из фантазмов, в которых не будут различаться истина и ложь. Если мы примем *иное* как *сущее*, то получим мир без парадигмы, где нет отличения «оригинала» от «копии», «подлинного» от «кажущегося», это своеобразная вселенная «симулякров» Делёза, в которой нет места «образцам» (Делез 1998).

Такая сплошная мнимость описана в седьмой гипотезе «Парменида», где обсуждается существование иного в случае, если единое не существует.

«Значит, каждое <из всего другого> будет другим по отношению к любому другому во многих отношениях, поскольку в одном отношении это невозможно, раз одного нет. Поэтому, как представляется, любой их набор будет беспредельным по множеству, так что даже если взять то, что кажется

самым малым, то внезапно – словно некое видение во сне (ὥσπερ ὄναρ ἐν ὕπνῳ) – появляется многое вместо того, что казалось единым, и вместо казавшегося мельчайшим – нечто огромное, возникающее по ходу его дробления» (Ptm. 164c6–d4, здесь и далее пер. Ю.А. Шичалина).

Весь этот фрагмент представляет собой описание вечной кажимости, постоянного обмана «зрения»; в частности, здесь возникает образ картины, *скиаграфии* (ἑσκιαγραφημένα), предметы на которой издали кажутся сходными, «но когда подойдешь, они кажутся чем-то множественным и отличаемым и в силу этого призрака иного (τοῦ ἐτέρου φαντάσματος) оказываются совершенно иными и несходными сами с собой» (165c7–d2). Этот образ присутствует в «Софисте», где Чужеземец сравнивает миметические словесные картины софистов с живописью, обманывающей юношей (Sph. 234b5–10), и в «Теэтете», где Сократ в завершение рассуждения о знании признаёт, что «издали» проведенные рассуждения казались ему стоящими, а вблизи оказалось, что он находится перед «скиаграфией», обманной «тенписью» (Tht. 208e).

Теперь, сопоставляя картины «сущего как иного» в «Тимее» и в «Пармениде», отметим, что в первом случае обсуждаемые роды имеют онтологический статус, а во втором «иное» и другие эйдосы рассматриваются как логические гипотезы. Какую же роль они играют в «Софисте»?

Пять великих родов – это то, что необходимо для существования ума, и рассмотрение их взаимодействия на уровне *дианоии* отражают *ноэсис* как «невидимую» деятельность вечносущей парадигмы. Для анализа взаимоотношений пятерицы в данном месте диалога нет необходимости введения двух онтологических родов, τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά и τὰ δὲ πρὸς ἄλλα, поскольку логика взаимодействия пяти эйдосов выдерживается и без них. На наш взгляд, внезапное вкрапление двух основных эйдосов сущего в обсуждение пяти великих родов показывает *онтологический* статус того ноэтического целого, которое описывает взаимодействие великой пятерицы: это ни больше ни меньше, чем устройство космической души.

«Софист» и «Тимей»: великая пятерица и космическая душа

Пять великих родов в «Софисте» – те необходимые эйдосы, взаимодействием которых существует ум: это обосновывается уже в Sph. 248e–249d, где сначала описывается «совершенно сущее» как единый живой организм с душой, умом, движением и т. д., а потом говорится, что движение и покой необходимы для существования ума. Пятерица оказывается, как мы уже говорили, своего рода *ноэтическим атомом* – все роды различаются, но в единстве образуют некое

нераздельное целое. Однако именно введение в обсуждение эйдосов τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά и τὰ δὲ πρὸς ἄλλα показывает, что это за целое.

В «Тимее» при описании устройства космической души прямо указывается, из каких частей она составлена: «из той сущности, которая неделима и вечно тождественна (τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας), и той, которая претерпевает разделение в телах (καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς), он создал путем смешения третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного (τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταῦτου φύσεως [αὖ πέρι] καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου), и подобным же образом поставил его между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает разделение в телах. Затем, взяв эти три [начала], он слил их все в единую идею (εἰς μίαν πάντα ἰδέαν) (Ti. 34c–35d, пер. С.С. Аверинцева)».

Как видим, душа – это смешение тождественного, иного и объединяющей их сущности, и это, на наш взгляд, можно рассматривать как «космологическую проекцию» трех родов из великой пятерницы, где οὐσία объединяет противоположности. Но кроме этого, душа обладает двумя видами движения. Первое – внешнее, слева направо, вдоль стороны условного прямоугольника, единообразное, постоянное и равномерное, названное поэтому природой тождественного; это тот вид движения, которым душа вращается вокруг себя самой (αὐτὴ τε ἀνακυκλούμενη πρὸς αὐτήν 37a5). Второе – внутреннее, справа налево, вдоль диагонали, неравномерное, связанное с природой иного (36c1–d7). Достаточно ясно, по нашему мнению, что равномерное постоянное вращение – образ «покоя», неравномерное – собственно «движения» из пятерницы великих родов. Выражение, которое встречается в этом месте «Тимея» – «природа иного» (τῆς θατέρου φύσεως) – то, чем завершает рассмотрение рода «иного» Чужеземец в нашем фрагменте «Софиста»: «Тогда среди эйдосов, которые мы выбрали, пятым существующим (οὐσαν) нам следует назвать природу иного (τὴν θατέρου φύσιν)» (Sph. 255d9–e1).

Ф. Корнфорд, комментируя устройство души в «Тимее», не согласен с Проклом и другими античными комментаторами, так или иначе сопоставлявшими пять великих родов «Софиста» с эйдосами, «составляющими» космическую душу.² Корнфорд трактует эйдосы в «Софисте» как относящиеся прежде всего к описанию утвердительных и отрицательных высказываний и полагает, что с космологическими эйдосами «Тимея» их сопоставлять не следует (Cornford 19, 61–66).

Мы исходим из того, что в разных диалогах и в разных контекстах Платон воспроизводил разные уровни сущего, описанные им самим в разверну-

² Прокл в комментарии на Ti. 35ab несколько раз упоминает великие роды «Софиста» (Procl. in Tim. 2 158 16–160 5).

том виде в «Государстве» (прежде всего в R. 509–511). Пять великих родов «Софиста» соотносятся с описанием космической души в «Тимее» таким образом, что в первом показан «ум» в качестве динамического структурного взаимодействия необходимых для этого эйдосов, а в «Тимее», говоря языком самого диалога, мы видим «правдоподобный миф» (Ti. 29d2), как бы описывающий проекцию «умной парадигмы» на космическую душу. Поэтому мы полагаем, что космическая душа в «Тимее» является «объемным» космологическим образом ноэтической пятерницы из «Софиста», представляя собой специфическое соединение пяти главных родов: движение, покой, сущее, тождественное, иное. Именно связью ноэсиса с космогонической онтологией можно, как нам думается, объяснить не нужное на первый взгляд вкрапление двух онтологических эйдосов τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά и τὰ δὲ πρὸς ἄλλα в логическое рассуждение о необходимости рода «иноного».

БИБЛИОГРАФИЯ

- Делез, Ж. (1998) «Платон и симулякр», *Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века*. Пер. с франц. Е.А. Наймана. Томск.
 Протопопова, И. А., пер. (2019) *Платон. «Софист». Исследование, перевод с древнегреческого, комментарии и примечания*. Санкт-Петербург.
 Протопопова, И. (2014) «Умопостигаемый атом» Платона», *Вопросы философии* 8, 138–144.

REFERENCES

- Ambuel, D. (2007) *Image and Paradigm in Plato's Sophist*. Las Vegas.
 Campbell, L. (1867) *The Sophistes and Politicus of Plato*. With a Revised Text and English Notes, by Lewis Campbell. Oxford.
 Cornford, F. (1935) *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*. Translated with a running Commentary. London.
 Cornford, F. (1937) *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. London.
 Duerlinger, J. (2009) *Plato's Sophist. A Translation with a Detailed Account of its Theses and Arguments* by J. Duerlinger. New York.
 Heidegger, M. (2003) *Plato's Sophist*. Indiana University Press.
 Rosen, S. (1983) *Plato's Sophist: The Drama of Original and Image*. New Haven.
In Russian:
 Delez, Zh. (1998) «Platon i simulyakr», *Intencional'nost' i tekstual'nost'. Filosofskaya mysl' Francii XX veka*. Per. s franc. E.A. Najmana. Tomsk.
 Protopopova, I. (2019) *Platon. «Sofist». Issledovanie, perevod s drevnegrecheskogo, kommentarii i primechaniya*. Sankt-Peterburg.
 Protopopova, I. (2014) «Umopostigaemyj atom» Platona», *Voprosy filosofii* 8 (2014), 138–144.

НАУЧНЫЙ РЕАЛИЗМ В ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

А. А. САНЖЕНАКОВ
Институт философии и права СО РАН
sanzhenakov@gmail.com

ALEXANDER SANZHENAKOV
Institute of Philosophy and Law SB RAS, Novosibirsk, Russia
SCIENTIFIC REALISM IN THE HISTORY OF ANCIENT PHILOSOPHY

ABSTRACT. The article is devoted to the consideration of the possibility of applying the methodological principles of scientific realism in the history of ancient philosophy. The author shows that in its strong version, scientific realism is not an appropriate basis for historical research, since it involves minimizing the number of interpretations of philosophical material of the past. Another serious drawback of applying strong versions of scientific realism in the history of philosophy is their focus on the correspondent theory of truth. This theory does not fit the historian of philosophy, since she aims not only at creating a realistic picture of the past, but also at incorporating the philosophical ideas of the past into the modern context, therefore a coherent theory of truth is more likely to meet her objectives. After a brief review of the weak versions of realism (H. Putnam's "internal realism", S. Blackburn's "quasi-realism" and "sensitivity theory"), the author concludes that these kinds of realism are more suitable for the history of philosophy in general and for the history of ancient philosophy in particular. As a result, the author concludes that the historian of philosophy must take into account the objectivity and independence of the philosophical ideas of the past, and inevitably be guided by his own conceptual and terminological facilities in order to incorporate the ideas of the past into the modern philosophical context.

KEYWORDS: scientific realism, history of philosophy, philosophy of history, quasi-realism, internal realism, truth, subject of history.

История философии имеет весьма неоднозначный предмет исследования. Историк философии приходится работать с авторскими концепциями, а не с отвлеченными идеями, поскольку он всегда имеет дело с материалом, появившимся в определенное время и в определенных условиях. Ввиду этого свобода оперирования этими идеями достаточно ограниченная. Вместе с тем, если исследователь философского наследия лимитирует свою работу тесными рамками таких вопросов, как: «Что действительно думал Аристотель?», «Как на самом деле считал Платон?» (и предположим, что он сможет ответить на них верно), – то это уже не будет историко-философское исследование, поскольку тот зазор между прошлым и настоящим исчезнет. Как следствие, историки философии помещают (или же обнаруживают) предмет исследования где-то посередине между собственными рассуждениями и мыслями философа прошлого, между настоящим временем и прошлым.¹ В этой связи возникает вопрос об онтологическом статусе предмета истории философии. Каким образом существует предмет историко-философского исследования? И от ответа на этот вопрос во многом зависит характер и направление этого исследования.

В этой статье мы намерены ответить на поставленный вопрос с точки зрения реализма – многообразного философского и научного направления, согласно которому теоретические объекты, постулируемые наукой, признаются реально существующими (Макеева 2008, 3). Противники реализма считают, что теоретические объекты представляют собой лишь «сокращенные схемы описания сложных отношений между наблюдаемыми объектами» (Там же). Применительно к истории философии позиция научного реализма будет предполагать, что содержание исследуемого философского учения имеет объективную природу (то есть не зависит от интерпретирующего взгляда ис-

¹ Строго говоря, никакого срединного места между прошлым и настоящим, конечно, нет, но мы пользуемся здесь метафорой, чтобы показать, что историко-философское исследование состоит в рекурсивном движении между настоящим и прошлым. Эта специфика очень удачно передана в словах Х.-Г. Гадамера: «мыслить исторически – значит проделать те изменения, которые претерпевают понятия прошедших эпох, когда мы сами начинаем мыслить в этих понятиях. Историческое мышление всегда и с самого начала включает в себя опосредование этих понятий с нашим собственным мышлением» (Гадамер 1988, 462–463). Следует отметить, что, «проделывая изменения» в понятиях прошлых эпох, историк, согласно Х.-Г. Гадамеру, все же оставляет право за прошлым быть самостоятельной единицей, ибо «мыслить исторически» также «значит теперь признавать за каждой эпохой ее собственное право на существование, даже ее собственное совершенство» (Там же, 228).

торика философии), и в связи с этим подразумевает однозначное понимание и не допускает разнообразия интерпретаций. В такой строгой форме, безусловно, научный реализм выглядит не слишком привлекательно. Если мы согласимся с этой предпосылкой, то будем вынуждены отказать в правомерности множеству подходов и интерпретаций, которые существовали ранее и будут предложены в будущем. Однако в той или иной степени научный реализм все же присутствует в истории философии.

С некоторой долей условности сторонником строгого научного реализма можно назвать Аристотеля, специфика историко-философского подхода которого обсуждалась исследователями уже не раз (Cherniss 1935, Collobert 2002, Афонасин 2017, Варламова 2019). Г. Чернисс обвинял Аристотеля в навязывании собственной терминологии и категориального аппарата своим предшественникам, что приводило к искаженному изложению их теорий и идей. Как полагает Дж. Бёрнит, Аристотель рассматривает собственную философию в качестве завершающего этапа всей предыдущей истории философии, а поэтому философия прошлого превращается лишь в череду неудачных попыток ответить на вопросы, которые поставил и решил сам Аристотель (Vimnet 1959, 31). У. Гатри, напротив, считает, что Аристотель подходил с большим уважением к своим предшественникам и имел «более историческое сознание, чем многие оригинальные мыслители» (Guthrie 1957, 35–41).

Со своей стороны, мы хотели бы отметить, что любой историк работает в условиях эпистемологического превосходства, и это так или иначе сказывается на его изложении прошлого. Например, он может сказать, что попытки А.Ф. Керенского сохранить Временное правительство были провальными по тем-то и тем-то причинам, а Октябрьская революция неизбежна потому-то и потому-то. Но говорит он так и находит эти причины с такой уверенностью, потому что знает, что в итоге Временное правительство потерпело неудачу, а Октябрьская революция состоялась. В связи с этим условная осведомленность Аристотеля (когда он, к примеру, пишет, что досократики не знали о таких причинах и началах, как форма и суть бытия), безусловно, может расцениваться в качестве неизбежного атрибута исторического подхода, а он сам может считаться историком философии, но, как мы уже выше предложили, специфика его подхода может быть обозначена как научно-реалистическая.

Главным изъяном этого подхода является однозначность его трактовки прошлого, представление о линейном развитии истории и вера в прогресс и аккумуляцию знания. Любой из этих постулатов может быть оспорен: линейности мы можем противопоставить сеть, древо, ризому (Brown 2005;

Sarkar 1999). В таком случае школьная линия преемственности, которую мы можем найти, например, у Диогена Лаэртского или у Ария Дидима (Περὶ ἀίρέσεων), будет уже выглядеть не как само собой разумеющаяся. Идея прогресса и накопления знания для философии также выглядит чуждой, и, скорее, подходит для естественных наук. Можем ли мы с уверенностью сказать, что Плотин был выше в своем философском развитии, нежели Платон? Очень сомнительно. Наконец, что касается однозначности трактовки прошлого, которая также является неотъемлемой частью научного реализма, то и этот тезис вызывает интуитивное неприятие. М. Канто-Спербер и Л. Бриссон следующим образом обосновывают необходимость интерпретационного многообразия в истории античной философии: «чтение должно подпитываться знанием их (античных текстов. – А. С.) теоретического, а также исторического, идеологического, политического, социального и экономического контекста. Тексты, изучаемые в рамках античной философии, никогда не могут рассматриваться с какой-то одной точки зрения. Вместе с тем многообразие интерпретаций, обусловленное различием точек зрения, не бесконечно, так как тексты эти соотносятся с совокупностью референтов, или объектов (исторических, культурных и философских), позволяющих делать разумный и научно обоснованный выбор между всеми этими интерпретациями» (Канто-Спербер, Бриссон 2008, 865). Самое примечательное в этих словах то, что многообразие интерпретаций текста не переходит в спекуляцию и герменевтический анархизм, поскольку существуют осязаемые рамки, за которые мы не можем выйти. В этой связи встает вопрос, а можем ли мы сочетать научный реализм и многообразие интерпретаций? Как мы увидим далее, есть надежда на положительный ответ.

Начать следует с того, что научный реализм – явление довольно разнообразное, включающее в себя как сильные, так и слабые версии. К первым относятся такие группы теорий, которые утверждают существование познаваемых предметов в метафизическом (или онтологическом), семантическом и эпистемическом аспектах. Первый аспект предполагает существование мира, независимого от нашего сознания, второй – буквальную интерпретацию научных утверждений относительно этого мира, а третий – знание о мире, основанное на теоретических утверждениях (Chakravartty 2017). Поскольку выполнить все три эти требования научного реализма довольно сложно, были разработаны его слабые версии, к которым, в частности, относится «внутренний реализм» Х. Патнэма. «Мир является объективным в том смысле, что признается его независимое от наблюдателя существование, однако он не является объективным в смысле независимого существования определенных *объектов*. Объекты – совместное порождение

мира и нашего ума, то есть тех концептуальных схем, “внутри” которых мы их определяем. Именно поэтому реализм Патнэма называется внутренним. Вне конкретной концептуальной схемы невозможно однозначно установить даже количество объектов, не говоря уже об их свойствах» (Моисеева 2019, 233). Таким образом, Х. Патнэм пытается балансировать между онтологической независимостью мира и обусловленностью его познания. И в этом желании он не одинок. Так, Д. О’Коннор полагает, что «...факты не являются не зависящими от мышления и не могут быть таковыми, ибо они... несут концептуальную нагрузку. Мы можем признать фактуальными только те аспекты нашего опыта, которые мы узнаем и интерпретируем посредством наших понятий» (O’Connor 1975, 67; цит. по: Макеева 2008, 7).

Исторической науке в целом и истории философии в частности строгие версии научного реализма вряд ли подходят. Дело в том, что предмет истории «эмпирически непознаваем» (Смирнов, Малов 2012, 329). Историк не располагает фактами «как они были», но лишь свидетельствами о них, особенно это касается истории античной философии, где зачастую приходится опираться на доксографический материал. «Поэтому историк имеет дело не с самой реальностью, а с ее образом, смыслом» (Там же). Другое проблемное место – это понимание истины. Представители научного реализма обычно оперируют корреспондентной теорией истины, согласно которой суждение истинно, если оно соответствует реальному положению дел (Макеева 2008, 5). В то же время для истории философии скорее подошла бы когерентная теория истины, поскольку суждения историка философии призваны не только и не столько отразить фактическое положение дел (как мы уже выше писали: что «на самом деле» думал тот или иной философ), сколько включить философию прошлого через ее изучение в современный философский контекст и создать совместно с последним некий когерентный теоретический каркас. Поэтому некоторые исследователи приходят к выводу, что «объектом исторического знания признается социальный опыт членов сообщества о своем прошлом в его связи с настоящим. Целью интерпретации прошлого является построение интерсубъективной картины прошлого и его связи с настоящим» (Смирнов 2010, 21).

Другой попыткой смягчения постулатов научного реализма является *квазиреализм* С. Блэкберна, который этот исследователь разработал для фиксации и познания моральных фактов и суждений. Квазиреализм, «представляющий собою парадоксальную попытку сочетать явно выраженный проективистский субъективизм с одновременным признанием правоты тех, кто считает моральные суждения описанием объективного положения дел» (Максимов 2019, 34), явным образом повторяет схему Х. Патнэма – онтоло-

гический объективизм здесь сочетается с эпистемическим («проективистским») субъективизмом. В этом же направлении работает «теория чувственности» (sensibility theory), использующая эпистемологическую модель первичных и вторичных качеств. «Если классический реализм в этике фактически причисляет добро, зло и пр. к “первичным качествам” – таким, которые объективно существуют именно в том виде, в каком они предстают (или могут предстать) в нашем сознании (это, например, протяженность, плотность, фигура и т.п.), так что субъективные “чувства” не участвуют в формировании их познавательных образов, – то “теория чувственности” ставит моральные ценности в ряд “вторичных качеств” (вместе с цветом, вкусом, запахом и пр.), полагая, что в них присутствует субъективно-чувственный элемент» (Там же, 33).

Вернемся к истории античной философии и зададимся вопросом, каким образом ослабленные версии реализма могут быть применены здесь? Нам представляется, что ответ может быть следующим. С одной стороны, историк античной философии, исследуя наследие прошлого, принимает тот факт, что в текстах и свидетельствах зафиксированы идеи, объективно принадлежащие определенным авторам, которые предприняли попытку изложить их в доступной рациональной форме. С другой стороны, историк философии руководствуется собственным концептуальным и зачастую терминологическим аппаратом, который имеется у него в наличии благодаря тому факту, что он является представителем иного, современного этапа развития философии. За счет первого элемента история философии получает объективистский, то есть реалистический уровень, а за счет второго – субъективистский. И именно благодаря последнему идеи прошлого могут быть инкорпорированы в современный философский контекст.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е.В. (2017) “Следы’ прошлого. Аристотель – историк философии,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 579–586.
- Варламова, М.Н. (2019) “Аристотель – историк философии? История как метод наведения на первые начала,” *История философии*, 24.1, 5–17.
- Гадамер, Г.Г. (1988) *Истина и метод. Основы философской герменевтики*. Пер. Б.Н. Бессонова. Москва: Прогресс.
- Канто-Спербер, М., Бриссон Л. (2008) “Что следует знать, прежде чем приступить к изучению античной мысли.” Пер. Л.П. Горбуновой. *Греческая философия*. Т. 2. Москва: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 863–917.
- Макеева, Л.Б. (2008) “Научный реализм и проблема истины,” *История философии* 13, 3–25.

- Максимов, Л.В. (2019) "Квазиобъективность моральных ценностей," *Этическая мысль* 6, 27–50.
- Смирнов, Ю.В. (2010) *Реализм как метод реконструкции социально-исторического бытия*, автореф. дис. ...к-та филос. наук. Нижний Новгород.
- Смирнов, Ю.В., Малов, С.В. (2012) "Реализм в философии и методологии истории: проблема реконструкции объекта," *Труды Нижегородского государственного технического университета им. Р.Е. Алексеева*, 97.4, 328–335.

REFERENCES

- Brown, C. (2005) *Postmodernism for Historians*. London: Pearson Longman.
- Burnet, J. (1959) *Early Greek Philosophy*. New York: The Meridian Library.
- Chakravartty, A. (2017) "Scientific Realism," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>, retrieved on 22 May 2020.
- Cherniss, H. (1935) *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Collobert, C. (2002) "Aristotle's Review of the Presocratics: Is Aristotle finally a Historian of Philosophy?" *Journal of the History of Philosophy*, 40.3, 281–295.
- O'Connor, D. (1975) *The Correspondence Theory of Truth*. London: Hutchinson University Library.
- Sarkar, S. (1999) "Post-modernism and the Writing of History," *Studies in History*, 15.2, 293–322.
- In Russian:*
- Afonasin, E.V. (2017) "Sledy proshlogo. Aristotel' – istorik filosofii," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.2, 579–586.
- Gadamer, G.G. (1988) *Istina i metod. Osnovy filosofskoi germenевtiki*. Per. B.N. Bessonova. Moskva: Progress.
- Kanto-Sperber, M., Brisson L. (2008) "Chto sleduet znat', prezhdе chem pristupat' k izucheniyu antichnoi mysli." Per. L.P. Gorbunovoi. *Grecheskaya filosofiya*. T. 2. Moskva: Greko-latinskii kabinet Yu.A. Shichalina, 863–917.
- Makeeva, L.B. (2008) "Nauchnyi realizm i problema istiny," *Istoriya filosofii* 13, 3–25.
- Maksimov, L.V. (2019) "Kvaziob'ektivnost' moral'nykh tsennostei," *Eticheskaya mysl'* 6, 27–50.
- Smirnov, Yu.V. (2010) *Realizm kak metod rekonstruktsii sotsial'no-istoricheskogo bytiya*, avtoref. dis. ...k-ta filos. nauk. Nizhnii Novgorod.
- Smirnov, Yu.V., Malov, S.V. (2012) "Realizm v filosofii i metodologii istorii: problema rekonstruktsii ob"ekta," *Trudy Nizhegorodskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta im. R.E. Alekseeva*, 97.4, 328–335.
- Varlamova, M.N. (2019) "Aristotel' – istorik filosofii? Istoriya kak metod navedeniya na pervye nachala," *Istoriya filosofii* 24.1, 5–17.

БЕЗЫМЯННЫЕ ЗАПАХИ: ТЕОРИЯ ОБОНЯНИЯ В «ТИМЕЕ» ПЛАТОНА

Н. П. ВОЛКОВА
Институт философии РАН
goznadya@gmail.com

NADEZHDA VOLKOVA
RAS Institute of Philosophy (Moscow)
UNNAMED ODOURS: THE SENSE OF SMELL IN PLATO'S *TIMAEUS*

ABSTRACT. The article is devoted to the problem of the sense of smell in Plato's *Timaeus*. Any study of Plato's doctrines requires first of all an examination of the rich tradition of the exegesis of his texts. In this article, author discusses the works of such famous scholars of Plato's philosophy as Francis Cornford, Gregory Vlastos, Denis O'Brien and others. Despite the fact that the problem of the sense of smell is not among the central themes in Plato's cosmology, it turns out to be connected with many of them: the problem of the correspondence elements to forms of regular polyhedra, the problem of division into species of elements, the question of the structure of surfaces of regular polyhedra, etc. The author tried to present the question of the sense of smell in the *Timaeus* as a consistent theory, which can be placed in the context of the theories of his predecessors, such as Alcmaeon, Empedocles and Democritus, and his followers, first of all Aristotle. The author accepts the view that odours are mixtures of water and air (Vlastos). Reconstructing the theory of the sense of smell as a part of the whole theory of perception, the author comes to the conclusion that odours have no species and names because they don't belong to the one idea of the element. Unlike colors, sounds and juices (which retain their identity even being mixed with other elements: color – with fire, taste – with water, sound – with air) odours have a half-formed, mixed, nature. In the light of this reconstruction, Plato's theory of odours appears to pave the way to a more developed Aristotle's theory of smell.

KEYWORDS: *Timaeus*, theory of perception, sense of smell and odours, Plato, regular polyhedra.

Теория обоняния Платона не очень популярная тема среди исследователей, во-первых, потому что по сравнению с описанием других чувств – зрения и слуха – Платон описывает обоняние весьма лаконично, исследование обоняния занимает всего несколько строк. Поэтому те авторы (Ierodiakonou 2005, Levidis 2002, Тхартеги 2011), которые занимаются проблемой чувственного восприятия в «Тимее», рассматривают, прежде всего, зрение, а не обоняние. Во-вторых, проблема определения природы запаха связана с рядом других фундаментальных проблем космологии Платона, среди которых проблема присутствия в космосе неправильных многогранников, проблема родовидового деления стихий и проблема вещей, не имеющих идеи. Поэтому вопрос об обонянии обычно рассматривается исследователями (Vlastos 1967, Rohr 1980) внутри этих больших тем, а не сам по себе. Со своей стороны, я попыталась представить учение Платона о запахе и обонянии как последовательную доктрину, которую можно поместить в контекст учений его предшественников и последователей.

Теории обоняния до Платона. Впервые в истории античной философии процесс обоняния описал Алкмеон. Его взгляды на устройство ощущений, как и мнения других предшественников Платона, чьи тексты дошли до нас только во фрагментах, пересказывает Теофраст в трактате «Об ощущениях».¹ Согласно Алкмеону, человек «обоняет носом, когда вдыхает, возводя тем самым пневму к головному мозгу» (ὁσφραίνεσθαι δὲ ῥίσιν ἄμα τῷ ἀναπνεῖν ἀνάγοντα τὸ πνεῦμα πρὸς τὸν ἐγκέφαλον (25)), а мозг – центр всех ощущений. Следующая теория обоняния принадлежала Эмпедоклу. Главным его нововведением была теория пор и истечений. До Эмпедокла уже был сформулирован принцип подобия воспринимаемого воспринимающему, однако, как известно, разделяли его не все. Он пытался показать, каким образом этот общий принцип работает для каждого отдельного чувства. «Эмпедокл обо всех чувствах высказывался одинаково, он говорил, что восприятие появляется благодаря тому, что [воспринимаемое] соответствует порам каждого органа чувства» (Ἐμπειδοκλῆς δὲ περὶ ἀπασῶν ὁμοίως λέγει καὶ φησι τῷ ἐναρμόττειν εἰς τοὺς πόρους τοὺς ἐκάστης αἰσθάνεσθαι (7)). Запах трактовался им как истечение от пахнущего объекта, которое проникает в поры носа в процессе дыха-

¹ Возможно, трактат «Об ощущениях» был не отдельным произведением, а частью большого утраченного доксиграфического трактата «Мнения физиков», который содержал сведения о древнейших философских школах и отдельных философах вплоть до Платона. Теофраст находился под влиянием психологических установок Аристотеля, поэтому у каждого древнего автора он пытался обнаружить описание всех 5-ти чувств.

ния. Чем живое существо интенсивнее дышит, тем лучше обоняет, считал Эмпедокл. Согласно Демокриту, все чувства представляют собой так или иначе преобразованные тактильные ощущения. Вслед за Эмпедоклом Анаксагор предположил, что восприятие у больших животных более острое, чем у маленьких, потому что более крупные животные обладают более крупными органами чувств, а восприятие напрямую связано с размером этих органов: «более крупные животные лучше воспринимают, так как восприятие в принципе зависит от размера органов чувств» (τὰ μείζω μᾶλλον αἰσθάνεσθαι καὶ ἀπλῶς κατὰ τὸ μέγεθος τῶν αἰσθητηρίων εἶναι τὴν αἴσθησιν (34)). Диоген Аполлонийский связывал и жизнь, и мышление, и восприятие с воздухом. Согласно Диогену, мозг – это пористое образование, окруженное воздухом. Воздух, который непосредственно окружает мозг, не пахнет, поэтому «наиболее острым обонянием обладают те существа, чей мозг окружен наименьшим количеством воздуха, потому что он наиболее быстро смешивается [с пахнущим воздухом, поступающим из-вне]» (ὄσφρησιν μὲν οὖν ὀξυτάτην οἷς ἐλάχιστος ἀήρ ἐν τῇ κεφαλῇ, τάχιστα γὰρ μίγνυσθαι (41)). О Платоне и Демокрите Теофраст говорит, что «они были исследователями в наибольшей мере, потому что они определили предмет каждого чувства» (Δημόκριτος δὲ καὶ Πλάτων ἐπὶ πλείστον εἰσιν ἡμμένοι, καθ' ἕκαστον γὰρ ἀφορίζουσι(60)). В этом Теофраст видел главное достижение Платона и Демокрита, задавшись вопросом о физическом устройстве объектов чувственного восприятия, они тем самым связали физику и психологию.

Обоняние в «Тимее». В «Тимее» (66d1–67a5) Платон исследует обоняние, после того как рассмотрел зрение, тактильные ощущения и вкус. Платон посвящает обонянию всего несколько строк, в которых он утверждает, что у запахов нет ни разновидностей (εἶδη μὲν οὐκ ἔνι), ни названий (ἀνώνυμα).² Од-

² Не только Платон видел трудность в определении того, что такое запах, Аристотель также полагал, что запах и обоняемое с трудом поддаются определению: «Не так просто дать определение тому, что такое запах (ἢ ὀσμή) и обоняемое (ὄσφραντόν), как тем вещам, о которых уже было сказано, потому что не ясно, что такое запах, как это было ясно о звуке или цвете» (421a7–11). Мысль о том, что запахи не имеют общего рода и не делятся на виды, высказывает Иоанн Филопон в комментарии к этому фрагменту. Филопон так поясняет, в чем состоит трудность в определении запаха: мы не знаем о том объективном качестве вещи, которое стоит за нашим восприятием, а знаем только о том воздействии (приятном или не приятном), которое на нас оказано, поэтому мы не можем определить род и вид запахов. Если в случае цветов и звуков мы знаем не только общий род (цвет, звук), но и виды (белый, черный, высокий, низкий), – поэтому мы можем дать определение различным цветам и звукам, – то запахи не могут быть помещены в родовидовую сетку.

нако в «О душе» мы находим целый список различных названий запахов: сладкий (γλυκεῖα), горький (πικρά), пряный (δριμεῖα), терпкий (αὐστηρά), острый (ὄξεια) и жирный (λιπαρά) (421a29–421b1). Неужели Платон не знал этих названий или считал, что запахи вообще неразличимы? Говоря, что запахи не имеют ни разновидностей, ни названий, Платон не утверждает, что запахи в принципе неразличимы или что все вещи пахнут одинаково. В «Тимее» запах – это объективное свойство вещи, которое мы можем воспринять с помощью сосудов (φλέβες) носа.

«Тимей» 66 d 1 – 8

Пер. мой³

περὶ δὲ δὴ τὴν τῶν μυκτῆρων δύναμιν,
εἶδη μὲν οὐκ ἔνι. τὸ γὰρ τῶν ὁσμῶν
πάν ἡμιγενές, εἶδει δὲ οὐδενὶ
συμβέβηκεν συμμετρία πρὸς τὸ τινα
σχεῖν ὁσμὴν ἀλλ' ἡμῶν αἱ περὶ ταῦτα
φλέβες πρὸς μὲν τὰ γῆς ὕδατός τε
γένη στενότεραι συνέστησαν, πρὸς δὲ
τὰ πυρὸς ἀέρος τε εὐρύτεραι, διὸ
τούτων οὐδεὶς οὐδενὸς ὁσμῆς πάποτε
ἤσθητό τιος...

Что касается способности, заключенной в
ноздрях, то здесь нет видов. Потому что всякий
запах смешан, никакому виду [правильного мно-
гогранника] не соответствует симметрия, кото-
рая могла бы возбуждать некоторый запах. Те
сосуды в нас, которые для этого предназначены,
слишком тесны для рода земли и воды, но слиш-
ком просторны для рода огня и воздуха. Поэтому
никто никогда не чувствовал никакого запаха
какой-либо стихии.⁴

Как известно, четыре стихии в «Тимее» представляют собой правильные многогранники – куб, тетраэдр, октаэдр и икосаэдр. У запахов нет разновидностей потому, что никакая форма правильного многогранника не возбуждает чувство обоняния, поэтому сами стихии не пахнут.⁵ Запахи возникают только тогда, когда что-то либо увлажняется (βρεχομένῳ), либо гниет

³ В основном я буду цитировать диалог «Тимей» в переводе С.С. Аверинцева, иногда внося изменения, о которых буду сообщать в примечаниях. Но некоторые фрагменты «Тимея», как например, цитируемый фрагмент об обонянии, я даю в своем собственном переводе.

⁴ Перевод εἶδη в этом фрагменте вызывает затруднения у исследователей. Френсис Корнфорд полагает, что под εἶδη в строке 66b1 нужно понимать различные виды запахов: горький, сладкий, соленый и т.п., а строчкой ниже – виды правильных многогранников (Cornford 1935, 272–273). Такого же мнения придерживается Дональд Зиль (Zeul 1944, 156–157). Однако Майкл Рор полагает, что в первом случае речь тоже идет о видах правильных многогранниках, а не о разновидностях запахов (Rohr 1980, 29–30).

⁵ Эту же мысль о том, что стихии не пахнут, мы встречаем у Аристотеля в «Об ощущении и ощущаемом» (443a1–12): «Элементы – огонь, воздух, вода и земля – лишены запаха...» (пер. С.В. Месяц).

(συπομένων), либо плавится (τηρομένων)⁶, либо испаряется (θυμιωμένων), таким образом запахи являют собой некоторое переходное состояние от воздуха к воде и от воды к воздуху. Вот почему запах имеет смешанную, или половинчатую, природу (ἡμίγενές).

Язык геометрии. Чтобы правильно понять утверждение Платона о половинчатой природе запаха и почему у запахов нет ни видов, ни названий, обратимся к общим принципам его физики, как они изложены в «Тимее». Прежде всего, нужно сказать о языке описания физических объектов. Согласно Платону, объекту познания должен соответствовать язык описания. О физической реальности, не обладающей подлинным бытием, а пребывающей в постоянном становлении, нельзя ничего сказать определенно. Как показывает Платон в «Теэтете», о чистом становлении невозможно сделать никакое утверждение, а «если бы кто-то вздумал остановить что-либо с помощью слова, он тотчас же был бы изобличен» (157 b).⁷ Это же рассуждение в «Тимее» Платон применяет к природе стихий – огня, воздуха, воды и земли. Поскольку элементы способны превращаться друг в друга, то почему мы можем назвать воду – водой, а воздух – воздухом? «Если, стало быть, ни одно вещество не предстает всякий раз одним и тем же, отважимся ли мы, не испытывая стыда перед самими собой, настойчиво утверждать, что какое-либо из них именно это, а не иное?» (49 d). Платон предлагает отказаться от слов «то» и «это», то есть от существительных – вода, огонь и т.д., и заменить их прилагательными – «такой», то есть теплый, холодный т.п. Таким образом, Платон опровергает мнение древних физиков, которые полагали, что стихии – это начала мироздания. Для Платона начала древних физиков не более чем качества восприимчивости, которая «и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик» (52e). Только сущность, внутри которой совершается превращение элементов, Платон согласен называть "то" и "это", но не те качества, которыми она обладает. Стихии возникают тогда, когда Демиург ограничивает поверхностями правильных многогранников качества субстрата. Таким образом, в «Тимее» физическая реальность представлена в виде геометрической модели взаимодействия четырех правильных многогранников, основанного на принципе подобия, или симметрии. Физика Платона представляет собой новую интерпретацию уже известных теорий Демокрита, Эмпедокла и Анаксагора. От Демокрита Платон берет идею атомарного строения вселенной, от Эмпедокла – идею

⁶ Согласно «Тимею», металлы – жидкости.

⁷ Пер. Т.В. Васильевой.

четырёх корней (земля, вода, воздух, огонь), от Анаксагора – мысль о том, что одни тела могут содержаться в других. Задача, которую ставит перед собой Платон в «Тимее» – дать наиболее правдоподобное описание физической реальности. Как этого достичь? Правдоподобие достигается тем, что космос представлен как образ (εἰκὼν) своего идеального прообраза – мира идей. Для его описания Платон выбирает универсальный язык – язык математики, способный описать как устройство телесного мира, так и души и мира идей. Кроме всего прочего, это означает, что у этого метода описания есть свои границы. По сути, математика в «Тимее» – это язык символов, а не операции с числами и количествами.

Творение стихий. Как доказал Теэтет, всего выпуклых правильных многогранников пять – куб, пирамида (тетраэдр), октаэдр, икосаэдр и додекаэдр. Почему стихиям была сообщена та или иная форма многогранника? Рассуждение о соответствии первичных качеств и геометрических форм, которое предлагает Платон, достаточно сложно и противоречиво. Земле соответствует форма куба потому, что она наиболее неподвижна и лучше других тел способна удерживать форму: «из всех четырех родов она наиболее неподвижная и из тел наиболее пластичная (ἀκίνητοτάτη γὰρ τῶν τεττάρων γενῶν γῆ καὶ τῶν σωμάτων πλαστικωτάτη)⁸» (56a). Основанием для этого отождествления служит строение поверхностей куба. Нужно отметить, что поверхности правильных многогранников, которые формируют тела стихий, слагают треугольники двух видов: 1) равнобедренные прямоугольные треугольники, 2) разносторонние прямоугольные треугольники со сторонами: $a = 1$, $b = \sqrt{3}$, $c = 2$. Поверхность куба слагают равнобедренные треугольники, тогда как поверхности тетраэдра, октаэдра и икосаэдра слагают разносторонние треугольники. Равнобедренные треугольники, с точки зрения Платона, и сами более устойчивые (ἀσφαλεστέρα), и поверхности, которые они слагают, тоже являются более устойчивыми. Вторым основанием для отождествления куба с землей, может служить рассуждение о том, каким образом появляются смешанные тела (56c–57c). Поскольку во вселенной Платона нет пустоты, то промежутки между более крупными частицами и их конгломератами должны заполняться более мелкими частицами других элементов. Поверхности куба плотно прилегают друг к другу, не оставляя зазоров, в которые могли бы проникнуть другие элементы, например,

⁸ Я перевожу *πλαστικωτάτη* как «наиболее пластичная», потому что пластичность означает не только мягкость и податливость, но и способность удерживать форму, пригодность для лепки (*πλάσσω*). У Аверинцева *πλαστικωτάτη* переведено как «пригодна к образованию тел».

огонь. Поэтому земля благодаря тому, что она способна сохранять форму, наиболее пригодна для создания тел.

Следующая по степени увеличения подвижности стихия – вода, затем следует воздух, за воздухом – огонь. «Наименее подвижный (τὸ δυσκίνητότατον) из остальных видов отведем воде, наиболее подвижный (εὐκίνητότατον) – огню, а средний (μέσον) – воздуху; далее, наименьшее тело (σμικρότατον) – огню, наибольшее (μέγιστον) – воде, а среднее (μέσον) – воздуху, и, наконец, самое остроугольное (ὀξύτατον) тело – огню, следующее за ним – воздуху, а третье – воде» (56 а 1-5). В этом фрагменте Платон связывает три параметра правильных многогранников: подвижность – величину – остроту углов. Степень подвижности элемента определяется числом оснований (βάσεις), а легкость – числом подобных частей (τῶν αὐτῶν μερῶν), которые составляют правильный многогранник. «То, что имеет наименьшее число оснований по необходимости самое легкоподвижное по природе, наиболее режущее и острое из всех, а еще самое легкое, состоящее из наименьшего числа подобных частей (τὸ μὲν ἔχον ὀλιγίστας βάσεις εὐκίνητότατον ἀνάγκη πεφυκέναι, τμητικώτατόν τε καὶ ὀξύτατον ὄν πάντῃ πάντων, ἔτι τε ἐλαφρότατον, ἐξ ὀλιγίστων συνεστὸς τῶν αὐτῶν μερῶν...)» (56а6–b2).⁹ Следовательно, наименьшее тело должно быть у огня как самого подвижного и легкого, наибольшее – у воды, а среднее – у воздуха. Степеням уменьшения подвижности и возрастания размера соответствует последовательность правильных многогранников: тетраэдр, октаэдр, икосаэдр. Острота углов выступает дополнительным фактором, объясняющим, например, такое физическое качество огня как способность жечь. Форму последнего правильного многогранника – додекаэдра – Демиург сообщает форме вселенной (55с). Итак, физические качества первичных тел зависят как от формы многогранника, так и от свойств, почерпнутых от природы восприемницы.

Чувственное восприятие. Стихии способны взаимодействовать друг с другом. Первый способ взаимодействия элементов – это *трансформация* (превращение одних элементов в другие). Трансформироваться под действием друг друга могут только неподобные многогранники. Трансформация происходит через распад на первичные треугольники, поэтому земля выпадает из процесса трансформации, ведь ее поверхность составлена из треугольников другого типа. Второй способ взаимодействия – *чувственное восприятие*. В процессе чувственного восприятия, наоборот, участвуют только подобные многогранники. Таким образом, Платон разделяет общий принцип античной эпистемологии: подобное познается подобный. Однако,

⁹ Пер. мой.

для чувственного восприятия одного подобия элементов недостаточно, необходимо преобразовать движения элементов так, чтобы передать эти движения душе. В «Тимее» трансмиссия ощущений происходит через кровь (70b), потому что кровь, как и ощущения, пронизывает все тело целиком (47c3–d3): «движения эти передаются уже ему всему, доходя до души». Средоточием всех ощущений является сердце. Сердце – это центральный орган, принимающий все движения ощущений и передающий их дальше – в головной мозг, где находится разумная и бессмертная часть души. Мозг создан из наиболее чистой смеси первичных тел – панспермии. Потoki ощущений, уже измененные циркулярным движением крови, воздействуют на движения соответствующих элементов мозга, которые в свою очередь воздействуют на движения души. Таким образом, прямолинейные движения элементов превращаются в круговое движение души.

Теория пор и истечений. Согласно Платону, все ощущения устроены похожим образом. Глаза – наилучший инструмент познания,¹⁰ поэтому зрение Платон разбирает наиболее подробно. Зрение – это взаимодействие цвета (предмета видения, $\chi\rho\acute{\omega}\mu\alpha$) и зрительного тела ($\delta\psi\iota\varsigma$). Для формирования зрительного тела необходим внешний источник света. Когда огонь, исходящий из глаз, соединится с огнем, разлитым в воздухе, они соединяются и образуют единое однородное огненное тело. Это тело расположено на прямой, соединяющей глаз и видимый предмет. Когда огонь, исходящий от окрашенного предмета, прикасается к зрительному телу, в нем возникает движение, мгновенно передающееся всему зрительному телу целиком. Это воздействие можно сравнить с передачей импульса в «колыбели Ньютона», когда при ударе первого шарика в ряду шариков импульс мгновенно передается последнему. «Дело в том, что внутри нас обитает особенно чистый огонь, родственник свету дня, его-то они (новые боги – *H.V.*) заставили ровным и плотным потоком изливаться через глаза; при этом они уплотнили как следует глазную ткань, но особенно в середине, чтобы она не пропускала ничего более грубого, а только этот чистый огонь. И вот когда полуденный свет обволакивает это зрительное истечение и подобное устремляется к подобному, они сливаются, образуя единое и однородное тело в прямом направлении от глаз, и притом в месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкивается с внешним потоком света. А поскольку это тело благодаря своей однородности претерпевает все, что с ним ни случится, однородно, то

¹⁰ «Зрение – это источник величайшей для нас пользы; вот и в нынешнем нашем рассуждении мы не смогли бы сказать ни единого слова о природе Вселенной, если бы никогда не видели ни звезд, ни Солнца, ни неба»(47a).

стоит ему коснуться чего-либо или, наоборот, испытать какое-либо прикосновение, и движения эти передаются уже ему всему, доходя до души: отсюда возникает тот вид ощущения, который мы именуем зрением (45b–46a)». Частицы огня, непосредственно касающиеся поверхности глаза, приходят в движение и проникают через плотную ткань зрачка внутрь тела. В «Тимее» Платон следует тому представлению о природе зрения, которое в «Меноне» он приписывал Эмпедоклу: «Ведь вы говорите, в согласии с Эмпедоклом, о каких-то истечениях из вещей и о порах, в которые проникают и через которые движутся эти истечения. Из этих истечений одни соразмерны некоторым порам, а другие слишком велики или слишком малы для них. Цвет – это истечение от очертаний, соразмерное зрению и воспринимаемое им»¹¹ (λέγετε ἀποροάς τινος τῶν ὄντων κατὰ Ἐμπειδοκλέα... καὶ πόρους εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀποροαὶ πορεύονται καὶ τῶν ἀποροῶν τὰς μὲν ἀρμόττειν ἐνίοις τῶν πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι... ἔστιν γὰρ χροῖα ἀποροῇ σχημάτων ὅψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός (76c7 – d5). В «Тимее» Платон говорит не о порах, или проходах, а о сосудах, или жилах (φλέβες). Они представляют собой полые трубки, внутри которых движутся частицы стихий. Все эти трубки сходятся в сердце, как центральном органе ощущений. Именно в нем движения ощущений передаются в кровь. Вот как Платон описывает восприятие вкусов: «Когда частицы земли входят в те жилки, которые служат языку как бы чувствительными волокнами, протянутыми до самого сердца, они соприкасаются там с влажной, мягкой плотью и на ней растекаются, отчего жилки сжимаются и как бы высушиваются (ὅσα μὲν γὰρ εἰσιόντα περὶ τὰ φλέβια, ὄνπερ δοκίμια τῆς γλώττης τεταμένα ἐπὶ τὴν καρδίαν, εἰς τὰ νοτερά τῆς σαρκὸς καὶ ἀπαλὰ ἐμπίπτοντα γήϊνα μέρη κατατηκόμενα συνάγει τὰ φλέβια καὶ ἀποξηραίνει)» (65c6–d4). Оказывается, что частицы земли действуют на стенки сосудов, вызывая их сжатие и высушивание. В случае обоняния действует тот же принцип соразмерности (σύμμετρία) частиц сосудам носа: частицы могут быть либо больше, либо меньше, либо соответствовать размерам трубок.

Разновидности стихий. Размер частиц является определяющим не только для самой возможности воспринимать, но и для процесса восприятия. Так размер огненных частиц определяет различие цветов. Огненные частицы могут быть либо больше, либо меньше (μείζω καὶ ἐλάττω), либо равны (ἴσα) частицам огня зрительного тела. Если огненные частицы, исходящие от объекта, равны частицам огня зрительного тела, то они не воспринимаются им. Именно так Платон определяет прозрачное (διαφανές). Большие частицы сжимают зрительный луч, так возникает видение черного цвета, а меньшие,

¹¹ Пер. С.А. Ошерова.

проникая внутрь зрительного луча, расширяют его, так возникает видение белого (67c–68b). Между черным и белым заключено все разнообразие цветов. Для Платона сжатие и расширения (*συγκρίσις, διακρίσις*) являются фундаментальными механизмами ощущений. Сжатие обычно связано со страданием, испытываемым телом при его деформации, а расширение – с чувством удовольствия, потому что тело возвращается к исходному, соответствующему природе, состоянию. Однако в случае зрения мы не испытываем ни страдания, ни удовольствия. Потому что действие, которое оказывается на зрительное тело, не носит насильственного, то есть противоположного природе, характера (64d). Сначала (45b–d) Платон выделяет три вида огня: дневной свет (1), огонь, исходящий от глаз (2), цвет окрашенного объекта (3). Ниже (58c–d) он говорит, что виды огня не исчерпываются указанными тремя, существует еще: пламя (1), свет, который дает пламя (2), тление углей (3). «Кроме того, должно принять во внимание, что существует много видов¹² огня (*πυρός τε γένη πολλά*), из которых можно назвать пламя (*φλόξ*), затем истечение пламени (*ἀπὸ τῆς φλογὸς ἀπίόν*), которое не жжет, но доставляет глазам свет, и, наконец, то, что после угасания пламени остается в тлеющих углях (*φλογὸς ἀποσβεσθείσης ἐν τοῖς διαπύροις καταλειπόμενον*)». Воздух и вода тоже имеют свои разновидности. Воздух делится на эфир (1), туман (2), и виды, не имеющие названий (3). «Так обстоит дело и с воздухом, прозрачайшая разновидность которого зовется эфиром (*αἰθήρ*), а более мутная – туманом и мглой (*ὀμίχλη καὶ σκότος*), притом существуют у него и безымянные виды (*ἄνώνυμα εἶδη*), рожденные из неравенства треугольников (*γεγονότα διὰ τὴν τῶν τριγώνων ἀνισότητα*)». Вода в свою очередь делится на два вида: жидкий (*ὑγρόν*) и плавкий (*χυτόν*).

Родовидовое деление стихий. По Платону, роды правильных многогранников делятся на виды в зависимости от разницы в размерах частиц. Например, форма тетраэдра является определяющей для огня как рода, а виды огня будут отличаться друг от друга размерами тетраэдров. О том, чем обусловлено родовидовое деление первичных тел, Платон говорит в отрывке 57c8–d6. Приведу его целиком вместе со своим переводом, потому что этот текст породил большое число споров в исследовательской литературе.

«Тимей» (57 с 8 – d 6)

Пер. мой

τὸ δ' ἐν τοῖς εἶδεσιν αὐτῶν ἕτερα ἔμπεφυκέναι γένη τὴν ἑκατέρου τῶν στοιχείων αἰτιατέον σύστασιν, μὴ «А то, что разные виды присущи родам стихий, обусловлено устройством каждого из двух начальных элементов [половины равнобедрен-

¹² Я заменила в переводе род на вид.

μόνον ἐν ἑκατέραν μέγεθος ἔχον τὸ τρίγωνον φυτεῦσαι κατ' ἀρχάς, ἀλλ' ἐλάττω τε καὶ μείζω, τὸν ἀριθμὸν δὲ ἔχοντα τοσοῦτον ὅσαπερ ἂν ᾖ τὰν τοῖς εἶδεσι γένη. διὸ δὴ συμμειγνύμενα αὐτά τε πρὸς αὐτά καὶ πρὸς ἄλληλα τὴν ποικιλίαν ἐστὶν ἄπειρα ἧς δὴ δεῖ θεωροῦς γίγνεσθαι τοὺς μέλλοντας περὶ φύσεως εἰκότι λόγῳ χρῆσεσθαι.

ного треугольника и половины квадрата]. Каждое из двух [устройств] породило треугольник¹³, не одного только размера, а то большие, то меньшие, а число [этих треугольников разного размера] таково, сколько будет видов в родах. Так что смешение [видов] между собой и с другими [видами стихий] создает беспредельное многообразие, изучить которое надлежит тому, кто собирается изречь о природе правдоподобное слово».

В интерпретации С.С. Аверинцева оказывается, что размер стихий обусловлен размером исходных треугольников, слагающих поверхности тел. Вот этот фрагмент в его переводе: «Но если внутри этих [основных] видов выявились еще дальнейшие родовые различия, виной этому способ построения обоих исходных [треугольников]: дело в том, что последние первоначально являлись на свет не с единообразными для каждого рода размерами, но то меньшими, то более крупными, и разных по величине треугольников было ровно столько, сколько родов различается ныне внутри [основных] видов. Сочетание их между собой и с другими треугольниками дало беспредельное многообразие, созерцателем которого надлежит стать любому, кто вознамерится изречь о природе правдоподобное слово». Из этого перевода следует: 1) разные виды стихий появились в результате разницы в размерах исходных треугольников, 2) беспредельное многообразие веществ в природе обусловлено смешением треугольников друг с другом, а не видов стихий между собой. Неясно о каких исходных треугольниках идет речь? О первичных треугольниках, слагающих поверхности стихий, или о самих поверхностях. Корнфорд отрицает возможность обеих интерпретаций.¹⁴ Главный его аргумент состоит в том, что если сами первичные треугольники различны по размеру, то стихии не могут трансформироваться друг в друга. Ясно, что земля в принципе исключена из процесса трансформации, потому что ее

¹³ Все авторы признают трудность перевода этого фрагмента, потому что подлежащим является ἑκατέραν. См. Cornford 1935, 230–231.

¹⁴ Привожу для сравнения перевод Корнфорда: «The reason why there are several varieties within their kinds lies in the construction of each of the two elements: the construction in each case originally produced its triangle not of one size only, but some smaller, some larger, the number of these differences being the same as that of the varieties in the kinds. Hence, when they are mixed with themselves or with one another, there is an endless diversity, which must be studied by one who is to put forward a probable account of Nature».

поверхности изначально сложены равнобедренными треугольниками, но остальные первичные тела в независимости от их размера должны мочь трансформироваться друг в друга.

Из текста «Тимея» мы узнаем, что поверхность пирамиды построена 6-ю прямоугольными треугольниками: «Если такие треугольники сложить, совмещая их гипотенузы, и повторить такое действие трижды, притом так, чтобы меньшие катеты и гипотенузы сошлись в одной точке как в своем центре, то из шестикратного числа треугольников будет рожден один, и он будет равносторонним» (54e). Также устроены поверхности икосаэдра и октаэдра. Строение поверхности куба иное: «четыре треугольника, прямые углы которых встречались в одном центре, образовывали квадрат» (55b). Предположение Корнфорда состоит в следующем: все первичные треугольники имеют одинаковый размер, но поверхности правильных многогранников может слагать как меньшее, так и большее их число. В тексте «Тимея» Платон предложил только один вариант построения поверхностей правильных многогранников, но их может быть существенно больше. Ни Зиль (1944), ни Фридлэндер (1954), ни Властос (1975) не оспаривают решение, предложенное Корнфордом. Однако Люк Бриссон (1998) не считает нужным вводить дополнительные допущения, ссылаясь на тот факт, что Платон дает не точное, а только удовлетворительное описание вселенной.¹⁵ Некоторые авторы даже заявляют, что размер первичных треугольников может варьироваться неограниченно. Основное возражение против интерпретации Корнфорда сформулировал Шарль Мюглер (Mugler 1960, 22–26): если первичные треугольники имеют одинаковый размер, то размер треугольников, формирующих поверхности первичных тел, не будет обладать бесконечным разнообразием (τὴν ποικιλίαν ἐστὶν ἄπειρα) о котором говорит Платон. В интерпретации Мюглера, как и в интерпретации Аверинцева, оказывается, что смешению подвергаются различные треугольники (συμμεγνύμενα αὐτὰ τε πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα). Тогда как, Корнфорд считает, что смешению подвергаются различные виды стихий. В пользу интерпретации Корнфорда говорит тот факт, что если бы речь шла о смешении треугольников различных размеров между собой, то это смешение породило бы множество неправильных многогранников и космос Платона оказался бы ими переполнен, а это невозможно.¹⁶

Строение поверхностей стихий. Во многом, итог спорам о строение поверхностей стихий подвел О'Браен. В 1984 году вышла его монография "Plato

¹⁵ Brisson 1998, 391.

¹⁶ См. Vlastos 1967.

Weight and sensation: the two theories of the *Timaeus*», в которой он показывает, что для того, чтобы ответить на вопрос о строении поверхностей стихий, нужно вернуться к вопросу об отношении веса стихии и числа подобных частей, входящих в состав каждой частицы. В процитированном выше фрагменте об устройстве огня, воздуха и воды вес элемента определяется не размером подобных частей, а их числом. Огонь легок (ἐλαφρότατον) потому, что в его состав входит наименьшее число подобных частей (ἐξ ὀλιγίστων συνεστὸς τῶν αὐτῶν μερῶν). О каких подобных частях идет речь? О поверхностях многогранников или о треугольниках, слагающих эти поверхности? Прямого ответа в тексте «Тимея» не найти. О'Браен предлагает внимательно изучить трактат Аристотеля «О небе», в котором тот пересказывает некоторые доктрины «Тимея». В начале третьей книги, разбирая вопрос о том, могут ли физические тела состоять из плоскостей (299b31–300a1), одним из аргументов против этой теории Аристотель выдвигает тезис о том, что не имеющие веса плоскости не могут слагать тело, обладающее весом. При этом Аристотель ссылается на текст «Тимея»: «если различие в тяжести между телами зависит от числа плоскостей (πλήθει τῶν ἐπιπέδων), как определено в «Тимее», то ясно, что и линия, и точка будут иметь тяжесть».¹⁷ Симпликий в комментарии к этому фрагменту отмечает ошибочность интерпретации Аристотеля.¹⁸ Если бы вес стихии зависел от числа поверхностей, то вода была бы тяжелее земли, ведь икосаэдр состоит из 20 равнобедренных треугольников, а куб только из восьми. Таким образом, утверждает О'Браен, Платон не разделял стихии по весу относительно числа их поверхностей.¹⁹

Помимо очевидного противоречия, на которое указывает Симпликий, существует еще одна трудность, связанная с теорией веса как числа подобных частей. Кажется, что она противоречит другой теории веса, – веса как тяготения, подробно изложенной Платоном в том же «Тимее» (63a–e). Поэтому, например, Гарольд Чернисс (Cherniss 1944, 136–9) не рассматривает ее всерьез. О'Браен, напротив, считает ее принципиально важной. Чтобы показать взаимодополняемость этих двух теорий веса, О'Браен сначала реконструирует теорию веса как силы сопротивления, или тяготения. Она помещена Платоном в контекст критики представления о том, что Вселенная имеет естественные верх и низ. Согласно «Тимею», космос шарообразен, стихии распределяются в нем в следующем порядке: в центре находится земля, затем – вода, затем – воздух и, наконец, огонь – сфера светил. Центр космоса не может быть ни вверху, ни внизу, по природе он может быть только в центре. Та-

¹⁷ Пер. А.В. Лебедева.

¹⁸ Simplicius (2014) 51–52.

¹⁹ O'Brien (1984) 77.

ким образом, тяжелое – это вовсе не то, что падает вниз, а легкое – то, что стремится вверх. Желая продемонстрировать, что такое вес на самом деле, Платон предлагает провести следующий мысленный эксперимент. Поместим наблюдателя в сферу огня. Когда он попытается отторгнуть части огня в воздух, то столкнется с сопротивлением, которое оказывает огонь, нежелающий покидать свое место. Сопротивление огня и есть его вес. Чем огня больше, тем труднее его отторгнуть. Это же рассуждение верно и в случае других стихий. Все они проявляют тяготение к тому, что им сродно.²⁰ Итак, вес – это сила тяготения к сродному. Получается, что легкость огня, с которой он стремится вверх, есть ничто иное как его тяжесть.

Каким образом теория веса как тяготения может быть согласована с утверждением Платона о том, что вес зависит от числа подобных частей? О’Браен полагает, что эти две теории веса могут быть согласованы, если мы примем, что речь идет не о поверхностях многогранников, а о треугольниках, слагающих эти поверхности. Доказательство этому утверждению О’Браен находит в тексте «Тимея». То, что разницу в весе обеспечивает не число поверхностей многогранников, а число первичных треугольников показывает разделение воды на два вида: «жидкий и плавкий». «Первый жидок потому, что содержит в себе исходные тела воды, которые малы (*σμικρά*) и притом имеют разную величину (*ἀνίσων ὄντων*); благодаря своей неоднородности (*διὰ τὴν ἀνωμαλότητα*) и форме своих очертаний (*τὴν τοῦ σχήματος ἰδέαν*) он легко приходит в движение (*κινητικὸν*) как сам по себе, так и под воздействием иного. Напротив, второй вид состоит из крупных (*ἐκ μεγάλων*) и однородных (*ὁμαλῶν*) тел; он устойчивее (*στασιμώτερον*) первого и тяжел (*βαρὺ*), будучи плотным по причине однородности (*πεπληγὸς ὑπὸ ὁμαλότητός ἐστιν*)» (58d–e). Очевидно, что в случае воды число поверхностей у двух ее видов одинаковое, значит, разница в весе может определяться только числом первичных треугольников. Таким образом, О’Браен смог подтвердить предположение Корнфорда о том, что поверхности стихий могут быть сложены разным числом первичных треугольников. При этом от числа первичных треугольников будет зависеть не только вес и размер элемента, но и его видовая принадлежность.

Смешанная природа запаха. Запахи не принадлежат ни к одному роду правильных многогранников. Потому что запахи представляют собой нечто наполовину оформленное (*ἡμιγενές*). То есть запах появляется в результате процесса трансформации воды в воздух или воздуха в воду: «Им дает жизнь

²⁰ Поэтому Аристотель дает этому свойству вещей общее имя – тяготение, *ρόπή* («О небе» 308a1).

то переходное состояние, которое возникает, когда вода претворяется в воздух либо, напротив, воздух в воду. Поэтому все запахи – это либо пар, либо туман (μεταβάλλοντος γὰρ ὕδατος εἰς ἀέρα ἀέρος τε εἰς ὕδωρ ἐν τῷ μεταξύ τούτων γεγόνασιν, εἰσὶν τε ὄσμαι σύμπασαι καπνὸς ἢ ὀμίχλη) (66d9–e2). Корнфорд (Cornford 1935, 272–275) вслед за Тейлором (Taylor 1928, 471–472) полагает, что речь идет о неправильных многогранниках. Когда икосаэдры переходят в октаэдры и обратно, в процессе их трансформации возникает ряд переходных форм – неправильных многогранников. Исходя из этой интерпретации, ясно почему запахи не имеют видов, ведь у них нет общего рода. Против такой интерпретации выступает Властос. Он полагает, что предположение о том, что обоняние вызывают неправильные многогранники, нарушает один из основных принципов физики Платона: Демиург организует материю с помощью наиболее прекрасных фигур, то есть правильных многогранников, как же возможно, чтобы мир оказался наполнен неправильными формами? Властос предполагает, что в случае запахов речь идет не о неправильных многогранниках, а о смеси воды и воздуха, недаром Платон говорит, что пахнущее – это пар или туман. В качестве подтверждения своей правоты Властос ссылается на теорию обоняния Аристотеля, которая, как он считает, была сформирована под влиянием Платона. Так, согласно Аристотелю, запах – это действие сухого во влажном («Об ощущении» 442b30), поэтому обонять можно только сухое, помещенное во влажную среду (443a6–9).

Но чтобы доказать свою правоту Властосу было необходимо предложить иную интерпретацию соразмерности (συμμετρία) частиц запахов и сосудов носа, отличную от интерпретации соразмерности как соответствия размера частицы внутреннему диаметру сосуда. В процитированном в начале фрагменте о запахах было сказано, что «симметрия не соответствует никаким видам» (εἶδει δὲ οὐδενὶ συμβέβηκεν συμμετρία). Корнфорд, Зиль и Пор полагают, что речь идет о симметрии, присущей правильным многогранникам. Властос справедливо замечает, что Платон никогда не говорил о симметрии в отношении устройства многогранников, зато очень часто – о принципе соизмеримости в процессе восприятия (Vlastos 1967, 208–209). Тогда под симметрией нужно понимать не симметрию многогранников, а соизмеримость частиц с порами носа.²¹ В «Теэтете» описывая механизм зрения, Платон говорит, что глаз видит только то, что ему соразмерно: «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» (156d3–5, пер. мой). Опираясь

²¹ О соизмеримости воспринимающего и воспринимаемого см. Ierodiakonou 2005, Волкова 2019.

на описание взаимодействия соков и сосудов языка, Властос предлагает качественную, а не количественную интерпретацию соразмерности. Когда частицы земли попадают в сосуды они сжимают и сушат их (*συνάγει τὰ φλέβια καὶ ἀποξηραίνει*) (65d3–4). Это происходит потому, что частицы земли растекаются (*γῆϊνα μέρη κατατηρόμενα*) на поверхности сосудов. Более того Платон говорит, что соки, разливаясь по сосудам, могут бурлить и пениться, так возникает щелочной вкус. В «Тимее» в отношении запахов существует только одно деление – на запахи приятные и неприятные. «Последний оказывает насильственное (*βιαζόμενον*) и огрубляющее (*τραχύνον*) действие на всю полость (*τὸ κύτος ἅπαν*), простирающуюся между макушкой и пупом²² (*μεταξὺ κορυφῆς τοῦ τε ὀμφαλοῦ κεῖται*), между тем как первый смягчает загрубевшее (*καταπραῖνον*) и с приятностью возвращает его к первоначальному состоянию (*πάλιν ἢ πέφυκεν ἀγαπητῶς ἀποδιδόν*)» (67a4–6). Оказывается, что запахи, как и вкусы, действуют на всю полость сосуда: одни сжимают, другие расширяют, возвращая к природному состоянию. В «О душе» Аристотель также определяет обоняние как восприятие пахнущего приятно или отталкивающе, деление на приятные и неприятные запахи является самым общим делением запахов, потому что мы не можем обонять, не испытывая удовольствие или страдание (421b22–23).

Таким образом, Властос показывает, что под соразмерность можно понимать соответствие строения стенок сосудов воспринимаемому – запаху или вкусу. Такая интерпретация симметрии коррелирует с представлением Аристотеля о качественном соответствии воспринимаемого и органа восприятия: орган восприятия в возможности является тем, чем воспринимаемое – в действительности.

Безымянные запахи. Согласно Патону, имя может быть дано только тому, у чего есть идея, потому что вещь получает имя через причастность идее: «...вещи в силу причастности к ним (идеям – *НВ*) получают их имена» (*τούτων τὰλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν*) («Федон» 102b2). В «Метафизике» (987b6–c1) Аристотель делает акцент именно на этом смысле причастности: «И вот это другое из сущего он называл идеями, а все чувственно-воспринимаемое, говорил он, было названо вслед за ними и сообразно с ними, потому что через причастность эйдосам существует все множество причастных вещей, имея те же имена (*κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν*)»²³. Если запахи – это смеси неправильных много-

²² Пупок символизирует середину тела, – место, где расположено сердце, около грудобрюшной преграды.

²³ Пер. А.В. Кубицкого.

гранников, то у них нет имен потому, что нет никакой единой идеи, которая бы их оформляла. Но если запахи представляют собой смесь правильных многогранников (октаэдров и икосаэдров), то почему у них нет ни видов, ни названий? В тексте «Тимея» мы сталкиваемся с анонимией трижды: в отношении некоторых видов воздуха, в отношении некоторых соков и в отношении запахов. У воздуха есть виды, которые имеют названия, например, эфир, и есть не имеющие названий. К безымянным видам воздуха относятся такие, которые появились в результате смешения частиц разного размера. Соки (χυμός) представляют собой смешение различных видов вод, а названы они соками так потому, что текут в растениях. Соки порождают вкусы. Соки – самые многочисленные виды вод (τὰ δὲ δὴ πλείστα ὑδάτων εἶδη). Из-за смешения различных видов вод друг с другом каждый сок обладает большой вариативностью состава, поэтому не у всех видов соков есть имена, часть из них остается безымянной (διὰ δὲ τὰς μίξεις ἀνομοιότητα ἕκαστοι σχόντες τὰ μὲν ἄλλα πολλὰ ἀνώνυμα γένη παρέσχοντο... 60a2–3). Таким образом, запахи могут не иметь названий по той же причине, по которой нет названий у части соков и некоторых видов воздуха – большая вариативность состава. «Многообразие (ποικιλματα) запахов остается безымянным (ἀνώνυμα), ибо оно не сводится к большому числу простых форм (οὐκ ἐκ πολλῶν οὐδὲ ἀπλῶν εἰδῶν ὄντα, 67a1–2)». Но в отличие от воздуха и воды, только некоторые виды которых лишены названий, запахи все безымянны. Это можно объяснить тем, что запахи, представляя собой смесь воды и воздуха, не восходят ни к одному роду стихий в отдельности. Поэтому у них нет одной определяющей идеи, а значит у них не может быть ни видов, ни собственных имен. Все известные названия запахов, перечисленные у Аристотеля, представляют собой названия соответствующих им вкусов.

Итог. Запахи не имеют видов потому, что не принадлежат ни к одному роду стихий – земли, воды, воздуха или огня, а являются собой переходное состояние от воды к воздуху и обратно. В отличие от цветов, звуков и вкусов, которые даже подвергаясь смешению с другими элементами, сохраняют свою основу: цвет – огня, вкус – воды, звук – воздуха, – запахи имеют половинчатую, переходную природу. Цвет, вкус и звук имеют разновидности потому, что сохраняют свою принадлежность к одному из родов стихий, тогда как запахи принципиально ее не имеют. Теория запаха как смеси воды и воздуха, а не конгломератов неправильных многогранников представляется более близкой теории обоняния Аристотеля. Как и Платон, Аристотель утверждает, что у запахов нет собственных названий, имена они получают от названий вкусов («О душе» 421a29–421b1). Чтобы решить затруднения, связанные с природой запаха, Аристотель отождествляет запах и вкус. Если

в «О душе» Аристотель говорил только об аналогии, или сходстве, между обонянием и вкусом: «видимо, обоняние аналогично вкусовому ощущению» (421a16–21), то в «Об ощущении и ощущаемом» Аристотель сводит обоняние к вкусу, а вкус в свою очередь к осязанию, которое, как он полагает, развито у человека наилучшим образом (440b25–30).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель (1976-1984) *Собрание сочинений в четырех томах*. Тома 1–3. Москва.
 Волкова, Н.П. (2019) «Теория восприятия в “Теэтете” и “Тимее” Платона», *Историко-философский ежегодник 2019*. Т. 34. Москва, 6–29.
 Месяц, С. В., пер. (2015) Аристотель «Об ощущении и ощущаемом», *Мера вещей: человек в истории европейской мысли*, ред. Г.В. Вдовина. Москва: Аквилон, 530–581.
 Платон (1993) *Собрание сочинений в четырех томах*. Тома 2, 3. Москва.

REFERENCES

- Allen, R. E. (1960) “Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues,” *The Philosophical Review* 69 (2), 147–164.
 Brisson, L. (1998) *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Sankt Augustine: Academia.
 Charlton, W., tr. (2005) Philoponus, *On Aristotle „On the Soul” 2.7-12*. Intr. By R. Sorabji. New York: Cornell University Press.
 Cherniss, H. (1944) *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
 Cornford, F. (1935) *Plato's Cosmology*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publ.
 Friedländer, P. (1958) *Plato: An Introduction*. Trans. by H. Meyerhoff. London: Routledge.
 Ierodiakonou, K. (2005) “Plato's Theory of Colours in the Timaeus,” *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 2, 219–233.
 Levidis, A.V. (2002) “Why did Plato not suffer of color blindness? An interpretation of the passage on color blending of Timaeus,” *Color in Antient Greece*, ed. by M. A. Tiverios, D. S. Tsiafaki, 9–21.
 Lloyd, D. (2006) “Symmetry and Asymmetry in the Construction of 'Elements' In the Timaeus,” *The Classical Quarterly* 56(2), 459–474.
 Lloyd, D. (2009) “Triangular Relationships and Most Beautiful Bodies: On the Significance of ἀπειρα at “Timaeus” 57d5, and on the Number of Plato's Elementary Triangle,” *Mnemosyne* 62(1), fourth series, 11–29.
 Mugler, Ch. (1960) *La Physique de Platon*. Paris: C. Klincksieck.
 O'Brien, D. (1984) *Plato Weight and sensation: the two theories of the Timaeus*. Paris: Les Belles Lettres, Leiden: Brill.
 Rohr, M.D. (1980) “Empty Forms in Plato,” *Reforging the Great Chain of Being*, ed. by S.Knuuttila. Dordrecht: Springer, 19–56.
 Mueller, I., tr. (2014) Simplicius, *On Aristotles “On Heavens” 3.1-7*. Bloomsbury.
 Txapartegi, E. (2011) “Plato's Color Naturalism,” *History of Philosophy Quarterly* 28(4), 319–337.

Vlastos, G. (1975) *Plato's Universe*. Seattle: University of Washington Press.

Vlastos, G. (1967) "Plato's Supposed Theory of Irregular Atomic Figures," *Isis* 58(2), 204–209.

Zeyl, D. (1944) *Timaeus*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

In Russian:

Aristotel' (1976–1984) *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Toma 1, 3. Moskva.

Mesyats, S. V., per. (2015) Aristotel' "Ob oshchushchenii i oshchushchaemom", *Mera veshchei: chelovek v istorii evropeiskoi mysli*, red. G.V. Vdovina. Moskva: Akvilon, 530–581.

Platon (1993) *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Toma 2, 3. Moskva.

Volkova, N.P. (2019) "Teoriya vospriyatiya v "Teetete" i "Timee" Platona", *Istoriko-philosophskii ezhegodnik* 2019, 34, 6–29.

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ ОБ УДОВОЛЬСТВИИ

Е. В. АФОНАСИН

Институт философии и права СО РАН
afonasin@gmail.com

EUGENE AFONASIN

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)

HERACLIDES OF PONTUS ON PLEASURE

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 ethical and political writings. The evidences are translated and numbered according to a new edition by Schütrumpf et al. 2008.

KEYWORDS: pleasurable life, moral excesses, reason, peace and war.

Платонику Гераклиду Понтийскому (ок. 388–310 гг. до н. э.)¹ принадлежало несколько сочинений, вероятно, в форме диалога между персонажами из

¹ 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 Лаэртский, *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 со-
СХОЛН Vol. 14. 2 (2020)

© Е. В. Афонасин, 2020

далекого прошлого, посвященных различным этическим и политическим сюжетам, а также, что особенно примечательно, вопросу о роли наслаждения в жизни и, специфически, эротического удовольствия. В сочинении *О наслаждении* один из его персонажей произносит горячую речь, подобную той, что Аристоксен приписывает некоему Полиарху в *Жизнеописании Архита* (Аристоксен, фр. 50 Wehrli): в ней доказывается, что жить с удовольствием и в достатке естественно для человека и именно такая жизнь способствует расцвету как личности, так и общества в целом.² Ссылаясь на Гомера и Пиндара, наш автор говорит, что наслаждение – это «цель наиславнейшая» и без него «не позавидуешь и божественному уделу». То есть, понятая буквально, эта речь должна принадлежать философскому гедонисту. Остальные дошедшие до нас фрагменты открывают оборотную сторону медали и представляют собой различные поучительные истории, показывающие последствия, к которым приводит неудержимое стремление к наслаждениям. Парфюмер Диний оскотил себя, осознав, что в погоне за удовольствиями растратил все свое состояние (фр. 44), Каллия распущенная жизнь и мотовство довели до нищеты (фр. 42), фигуры обезумевшего Фрасилла и «перифорета» Артемона просто комичны (фр. 40 и 45), критики не избежал даже Перикл, который традиционно обвиняется в чрезмерной зависимости от своей любви к Аспазии (фр. 43). Но, что еще хуже, невоздержанность и стремление к роскоши губит целые города, как это отчетливо показывает, согласно нашему автору, пример Самоса и Сибариса (фр. 41). И все же: отказываться от наслаждений для свободного человека – значит обеднять свою жизнь и уподобляться жалким «рабам и простолюдинам». В схожем ключе прочитывается и несколько фрагментов из его сочинения о любви, которая носит выражено платонический характер. Главное в ней, согласно Гераклиду, то мужество и благородство, возникновению которых способствует это чувство: «Ведь в присутствии любимого, любовник предпочитал вынести любые муки, лишь бы не выглядеть трусом в его глазах» (фр. 37), так как «любовь стремится к дружбе, и ничему иному, хотя иногда люди испытывают эротические чувства и просто так» (фр. 36).

хранилось. Здесь и далее нумерация фрагментов Гераклида приводится по изданию Schütrumpf et al. 2008; актуальный источник каждый раз эксплицитно указан.

² Фр. 39, из *Пирующих софистов* (12.5, 512A–D). Афиной преподносит этот текст как прямую цитату из Гераклида, и этот случай замечателен, учитывая малое количество дословных цитат из сочинений нашего автора.

ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЭТИЧЕСКИЕ ФРАГМЕНТЫ

О справедливости, добродетели и счастье

22. Афиней, *Пирующие софисты* 12.21, 521E–522A: Гераклид Понтийский в сочинении «О справедливости» говорит: «Сибариды, свергнув тиранию Телия [ок. 510 г. до н. э.], казнили причастных к этому делу, умертвив всех у алтарей <...> статуя Геры отвернулась из-за этого убийства и сквозь фундамент [ее храма] пробился поток крови, так что они заблокировали всю прилегающую территорию, закрыв медные двери, стремясь таким образом остановить вытекание крови наружу. По этой причине они были изгнаны из дома и уничтожены – все те, кто хотел даже умалить величие Олимпийских состязаний: ведь, дождавшись начала игр и предложив чрезмерную награду, они стремились переманить атлетов к себе».³

23. Афиней, *Пирующие софисты* 12.26, 523F–524B: Гераклид Понтийский во второй книге сочинения *О справедливости* говорит: «Полис милетян навлек на себя злую судьбу из-за роскошной жизни и враждебности его жителей. Невзлюбив милосердие, они стремились полностью искоренить своих врагов. Когда случился конфликт между состоятельными гражданами и простыми людьми, которых они называли “гергифами”, то сначала побеждало простонародье, причем победители, изгнав богачей, собрали детей изгнанников на току и, позволив быкам затоптать их, обрекли на безбожную погибель. Богачи же, вернув себе власть, всех схваченных вместе с детьми начали поджаривать на медленном огне. И пока те горели, случилось, как сообщается, много знамений, в частности сама собой вдруг вспыхнула священная олива. Поэтому бог долгое время не допускал их к своему оракулу, и когда его спросили о причине, по которой они отвержены, отве-

³ Телий был тираном Сибариса ок. 510 г. до н. э. (Геродот, *История* 5.44). В этом разделе Афиней рассказывает много нелицеприятных историй о Сибарисе и его заклятом враге Кротоне, в основном обвиняя жителей обоих италийских полисов в чрезмерной роскоши и непочтительном отношении к богам (ср. также фр. 41). Непосредственно перед цитатой из Гераклида он приводит место из Филарха (25-я книга *Историй*, FHG 1.347), согласно которому, Гера предупреждала сибаритов и ранее: после того, как те убили кротонских послов, она якобы явилась во сне всем архонтам города, причем ее тошнило желчью и на следующий день в храме также образовался кровавый источник (521e).

тил: «Печалит меня гибель злополучных гергифов: и судьба сторевших на костре, и навеки засохшее древо»».⁴

24А. Псевдо-Эратосфен, *Катастеризмы* (29 Oistou [Стрела], ВТ р. 35-7-19 Olivieri): Эта [стрела] – метательный снаряд, запущенный из лука и принадлежащий, как говорят, Аполлону; именно им он поразил киклопов, изготовивших молнию для Зевса, так отомстив за Асклепия. Он спрятал ее в гиперборее, где также расположен храм из перьев. Говорят, что она была принесена раньше, когда Зевс очистил его от убийства и освободил от службы у Адмета, о чем упоминает Еврипид в *Алкесте*.⁵ Считается, что стрела пронеслась в то время по воздуху вместе с несущей плоды Деметрой.⁶ И она была огромной, как говорит Гераклид Понтийский в сочинении *О справедливости*. Поэтому Аполлон разместил этот метательный снаряд среди звезд в качестве созвездия в память о своей битве.

24В. Эратосфен, *Фрагменты «Катастеризмов»* (*Catasterismorum fragmenta Vaticana*, RhM 67, 1912, р. 418 Rehm): Эта [стрела принадлежит] Аполлону; ее он спрятал у гиперборейцев, где располагается также храм из перьев; когда он сразил киклопов <...лакуна, 15 букв...>, тех, что изготовили молнию; когда он закончил [служить Адмету], она принеслась назад с несущей плоды Деметрой. Она была огромной. [Так говорит] Гераклид Понтийский в сочинении *О справедливости*, и несомый ею прибыл некий Абарис.⁷ Поэтому Аполлон превратил ее в созвездие в память о своей битве.

24С. Комментарий к Арату (Фрагменты) IV, аноним II (*Aratus Latinus cum scholiis*, 241.15–242.11 Maass): Это метательный снаряд, который выстрелили из лука, принадлежащий, как говорят, Аполлону, который убил всех лебедей

⁴ Эта драматическая история о гражданской войне в Милете восходит к Геродоту (*История* 5.28). См. также Плутарх, *Греческие вопросы* 32, 298С. Очевидно, Гераклида, как и в предыдущем отрывке, беспокоит вопрос божественного возмездия за человеческую несправедливость.

⁵ Согласно мифу, который нашел отражение в трагедии Еврипида, когда Асклепий начал воскрешать мертвых, Зевс убил его молнией, которую изготовили для него киклопы. Отец великого врача Аполлон в гневе убил киклопов, за что Зевс приговорил его служить царю города Фера Адмету, женой которого была Алкеста, согласившая умереть вместо своего мужа и возвращенная из Аида Гераклом.

⁶ Предание о каком-то астрономическом или метеорологическом событии?

⁷ Абарис – это легендарный жрец Аполлона из страны гиперборейцев. Его атрибутом была золотая стрела (см. Геродот, *История* 4.36, Пиндар фр. 270, Порфирий, *Жизнеописание Пифагора* 29, Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 91). Гераклиду принадлежало специальное сочинение о нем (см. фр. 55, 130–132, 149А–В).

[суснос], которые украли молнию Юпитера. И он убил их из-за Асклепия. И спрятал ее на севере. И когда он закончил [служить Адмету], тогда стрела была также принесена назад с несущими плоды Керами. И о ее величине было сказано Гераклидом Понтийским в [сочинении] о справедливости.

25. Климент Александрийский, *Строматы* 2.21, 130.3: Как рассказывает Гераклид Понтийский, Пифагор – источник предания (*παραδεδομέναι*), согласно которому счастье – это знание совершенства чисел души [или: счастье души – это знание совершенства чисел, *τὴν ἐπιστήμην τῆς τελειότητος τῶν ἀριθμῶν τῆς ψυχῆς εὐδαιμονίαν εἶναι*].

О благочестии

26А. Страбон, *География* 8.7.2: Гелику затопило за два года до сражения при Левктрах <...>⁸ Гераклид Понтийский пишет, что это несчастье произошло в его время и случилось оно ночью, причем, хотя город находился в двенадцати стадиях от моря, все эта область, включая и сам город, была покрыта [водой]; две тысячи людей, посланные ахейцами, не в силах были отыскать все тела; землю же разделили между жителями пограничных областей. Несчастье связывают с гневом Посейдона. Когда ионийцы были изгнаны из Гелики, их послы очень упрасивали геликийцев отдать им деревянную статую Посейдона, а если нет, то хотя бы позволить основать у себя подобное святилище. Когда же те отказали, они послали представителей в общий совет ахейцев, и хотя последние проголосовали [«за»], геликийцы все равно не подчинились. А следующей зимой случилось несчастье, и ахейцы позже позволили ионийцам основать святилище.

⁸ Гелика – город в Ахее на севере Пелопоннеса, на берегу реки Селинус. Здесь находился один из важнейших религиозных центров Греции, посвященный Посейдону. Кроме Страбона и Диодора (ниже), о гибели Гелики упоминает Павсаний (*Описание Эллады* 7.24), посетивший это место в 174 г. С 2001 г. на месте древней Гелики ведутся раскопки. Катастрофическое землетрясение в районе Коринфа, уничтожившее Гелику, по масштабам сопоставляется с извержением вулкана на Санторини: ведь эта область находится на активной вулканической дуге, простирающейся от Коринфии, через Порос и Метану (на Пелопоннесе), острова Мелос и Санторини (в Эгейском море) и до острова Кос в Малой Азии (Bintliff 2012, 14 и plate 1.1). Как и древнюю катастрофу на Санторине, затопление Гелики считают прообразом Платоновой истории об Атлантиде. При Левктрах в Беотии, южнее Фив, спартанцы в 371 г. до н. э. были разбиты фиванцами. Отсюда следует, что землетрясение случилось в 373 г. до н. э.

26В. Диодор, *Историческая библиотека* 15.48.4–49.6: Об этом событии было много исследований. Естествоиспытатели пытались усмотреть причину этого несчастья не в божественном, а каком-нибудь природном воздействии и сопутствующих ему необходимых обстоятельствах, тогда как благочестиво склоняющиеся перед божеством вероятную причину происшествия усматривали в другом, а именно, полагали, что катастрофа произошла из-за гнева богов, направленного против тех, кто не проявил должного почтения к божеству. Я же постараюсь в моей истории точно описать события, связанные с этим происшествием.

В Ионии девять городов традиционно проводили собрание всех ионийцев и приносили древние и великие жертвы Посейдону в пустынном месте под названием Микала. Позже, когда в этом регионе началась война и созывать Панионию там стало невозможным, они перенесли собрание в безопасное место, которое нашлось неподалеку от Эфеса. Отправив священное посольство в Дельфы, они получили оракул, согласно которому им надлежало изготовить точную копию (ἄφιδρύματα) древнего унаследованного от предков алтаря из Гелики, расположенной в землях, тогда называвшихся Ионией, а теперь Ахеей. Тогда ионийцы, в согласии с оракулом, отправили послов в Ахею сделать копию алтаря. Они также обратились к общему собранию ахейцев, и убедили тех дать разрешение. Однако жители Гелики, в соответствии с имеющимся у них древним оракулом, который предупреждал, что беда их постигнет сразу же после того, как ионийцы принесут жертвы на алтаре Посейдона, сопоставили этот оракул со своим и не разрешили копировать алтарь, заявив, что принадлежит он не всем ахейцам, но только им одним. И жители Буры присоединились к ним в этом решении. Тогда, воспользовавшись общим согласием ахейцев, ионийцы все же принесли жертвы Посейдону в согласии с оракулом, за что геликийцы разбросали имущество ионийцев и взяли под стражу священное посольство, тем самым оскорбив божество. Именно поэтому, как они говорят, разгневавшийся Посейдон уничтожил нечестивый город землетрясением и потопом. А то, что на город разгневался именно Посейдон, по их словам ясно показывает то обстоятельство, что именно это божество отличается властью над землетрясениями и потопами, а также по причине поверья, что с древнейших времен именно Пелопоннес был домом Посейдона, так что эти земли как бы посвящены Посейдону, и что в целом все города Пелопоннеса почитают его превыше всех бессмертных богов. Кроме того, на Пелопоннесе есть большие подземные пустоты⁹ и значительные объемы текущей воды. Ведь

⁹ Землетрясения с подземными пустотами связывал Аристотель (*Метеорологика* 3бба и др.), полагая, что пневма, оказавшись под землей, может там воспламе-

две реки на полуострове явно текут под землей: одна из этих рек уходит под землю в районе Фенея [города в Аркадии] и до этого не видна, так как ее поглощают подземные пещеры, а другая погружается близ Стимфала в провал, течет под землей две сотни стадиев и выходит на поверхность у города аргивян. И наконец, добавляют они, по какой-то причине никто не пострадал в результате катаклизма, кроме этих нечестивцев.

27. Плутарх, *Перикл* 35.1–5: Желая излечить это [недовольство его правлением] и доставить неприятности врагам, он [Перикл] снарядил сто пятьдесят кораблей и, поместив на них много хороших гоплитов и конницу, приготовился к отплытию, вселив великую надежду в граждан и не меньший страх в врагов такой демонстрацией силы. И когда все было готово, и Перикл взошел на свою триеру, случилось солнечное затмение и наступила тьма,¹⁰ и все опешили словно перед великим знамением. Видя ужас и сомнения кормчего, Перикл поместил свою хламиду перед его глазами и, закрыв их, спросил, не считает ли он ее страшной или знаком чего-то страшного? Когда же тот сказал, что так не считает, то Перикл ответил ему: «Чем же одно отличаются от другого, кроме разве что того, что созданная им тьма обширней хламиды?» О таких вещах рассказывают в философских школах.

Отправившись в путь, Перикл, похоже, затем не совершил ничего, достойного подобных приготовлений: осадив священный Эпидавр, он было разбудил надежду на то, что город будет захвачен, однако и она была утрачена из-за болезни, которая поразила не только их самих, но и всех тех, кто так или иначе контактировал с войском. Когда афиняне разозлились на него за это, он попытался было их успокоить и ободрить. Но прежде чем ему удалось остудить их гнев или убедить передумать, они взяли в руки вотивные камешки и, вернув себе власть, лишили его звания стратега и назначили денежный штраф – пятнадцать талантов согласно тем, кто называет наименьшую сумму, и пятьдесят по мнению тех, кто называет наибольшую. Обвинителем в этом деле был, по Идоменею,¹¹ Клеонт, или, по Теофрасту, Симмий. Правда, Гераклид Понтийский говорит, что это был Лакратид.

ниться и вызвать колебания поверхности (а также, вероятно, и извержение вулкана). Правда, роль воды в этом явлении он там же отрицает.

¹⁰ Согласно Фукидиду (*История* 2.28), это затмение случилось в 431 г.

¹¹ Идомей из Лампсака – политик и биограф второй половины IV в. до н. э. Плутарх использует сведения из его трудов, как и из произведений Теофраста, в других частях жизнеописания (например, *Перикл* 10), однако Гераклид более не упоминается.

Политика

28. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 1.94: Периандр Коринфский, сын Кипсела, был из рода Гераклидов. Он женился на Лисидике, которую сам именовал Мелиссой, дочери Прокла, тирана Эпидавра, и Эрисфении, дочери Аристократа и сестры Аристомеда, которые правили почти всей Аркадией, как пишет Гераклид Понтийский в сочинении «О правлении», и имел от нее двух сыновей, Кипсела и Ликофрона, младшего разумного, а старшего с помутненным рассудком.¹²

29. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 1.98: Сотийон, Гераклид и Памфила в пятой книге «Памятных заметок» говорят, что Периандров было двое, один тиран, а другой – мудрец из Амбракии. То же самое утверждает и Неанф Кизикийский, добавляя, что они были двоюродными братьями.¹³

30. Цицерон, *О законах* 3.14: Древние писали об обществе (*de re publica*) проникательно, хотя и в теории, а не так, как теперь, с учетом вещей, полезных для общины (*civilem*) и людей (*popularem*). По большей части все они принадлежат одной семье (*familia*), во главе которой стоял Платон, но затем Аристотель прояснил многое из того, что касается общины в своих диалогах, а также Гераклид Понтийский, который основывался на том же Платоне. Теофраст, которого обучил Аристотель, посвятил некоторое время, как ты знаешь, этого рода занятиям, и Дикеарх, еще один ученик Аристотеля, не упускал из виду эту науку и соответствующие исследования. Ну а после Теофраста, тот самый Деметрий Фалернский, о котором я уже упоминал ранее, не только чудесным образом вывел это учение из тенистых уголков для ученых занятий на освещенную солнцем арену, но и применил его в ситуации политического конфликта и на поле битвы.

31. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 9.50: Протагор (Πρωταγόρας), сын Артемона или, как сообщают Аполлодор и Динон в пятой книге *Персидской истории*, Меандрия, родом из Абдер, как говорит Герак-

¹² Кипселл правил Коринфом ок. 657–625 гг. до н. э., его сын Периандр был тираном ок. 625–585 гг., а его младший сын Ликофрон был убит на Корфу (Геродот 3.50–53).

¹³ Сотийон был автором труда о философских преемствах, написанного ок. 200–170 гг. до н. э.; Памфила из Эпидавра жил в I в. н. э.; Неанф Кизикийский – историк III – начала II вв. до н. э. Не исключено, что цитируемый здесь Гераклид – это Гераклид Лемб, а не Гераклид Понтийский (Schütrumpf et al. 2008, 97 n. 6).

лид Понтийский в своем сочинении «О законах», сообщая там же, что он написал законы для Фурий.¹⁴

32. Плутарх, *Солон* 22.4: Еще более суровым [в законодательстве Солона] было положение о том, что дети, рожденные от гетеры, не обязаны были кормить своих отцов, как об этом пишет Гераклид Понтийский. Ведь каждый, кто не видит блага в браке, жену берет не ради детей, но для удовольствия, а значит уже получил свою плату и более не в праве предъявлять претензии к детям, для которых по его милости позором стал сам факт их рождения.

33. Плутарх, *Солон* 1.3–4: Гераклид Понтийский сообщает, что мать Солона была двоюродной сестрой матери Писистрата, что поначалу стало основой дружбы между ними, скрепляемой не только кровным родством, но и красотой и молодостью [Писистрата], так что некоторые говорят, что Солон испытывал к нему эротические чувства.

34. Плутарх, *Солон* 32.3: После того, как Писистрат стал тираном, Солон прожил, согласно Гераклиду Понтийскому, довольно долгое время, хотя Фаний из Эреса¹⁵ говорит, что всего пару лет.

35. Плутарх, *Солон* 31.2–5: Получив власть, Писистрат <...> сохранил большую часть законов Солона, сам их соблюдая и принуждая к этому своих сторонников. <...> Написал он и другие законы, например, касающийся публичных обязательств по содержанию инвалидов войны. Гераклид говорит, что Солон еще ранее дал подобное распоряжение относительно по-

¹⁴ Южно-италийский полис Фурии был основан Периклом в 444/3 г. на месте древнего Сибариса, разрушенного кротонцами. Кроме Протагора, афинский стратег привлек к этому предприятию историка Геродота, прорицателя Лампона и архитектора Гипподама из Милета, который тщательно спланировал городскую застройку (Аристотель, *Политика* 1267b). Во время Пелопонесской войны Фурии встали на сторону Спарты и их законы, как показывают отдельные данные, носили антидемократический характер. Подробнее см. Строгецкий 1987. О связи Протагора с Периклом свидетельствует Псевдо-Плутарх (*Утешение к Аполлонию* 33, 118E), вкладывая в уста философа похвалу Периклу, который стойко перенес смерть своих сыновей.

¹⁵ Фаний из Эреса (на о. Лесбос) был современником Теофраста. Возможно, увеличивая время жизни Солона Гераклид стремился сделать более вероятной его легендарную встречу с Крезом, Фаний же придерживался более традиционной хронологии. Важнейший источник о политике Солона – *Афинская политика* Аристотеля (гл. 6 и далее). В частности, в гл. 17 Аристотель отрицает возможность личной привязанности Солона к Писистрату по хронологическим соображениям.

страдавшего на войне Терсиппа, и что Писистрат последовал этому примеру. Теофраст же сообщает, что закон о тунеядстве установил не Солон, а Писистрат, поля таким образом сделав продуктивнее, а город спокойнее.¹⁶

Об удовольствии и любви

36. Гермий, Схолия к «Федру» Платона 230E: Некоторые, как Эпикур, полагали, что занятия любовью просто грубы (φαύλον)... Другие же думали, что они просто прелестны (ἀστεῖον); так считал Гераклид Понтийский, который говорил, что любовь стремится к дружбе, и ничему иному, хотя иногда люди испытывают эротические чувства и просто так.

37. Афиней, *Пирующие софисты* 13.78, 602A–C: Перипатетик Иероним [Родосский, III в. до н. э.] говорит, что любовь к юношам стала особенно желанна потому, что что цвет юности и взаимная привязанность нередко становились причиной падения многих тираний. Ведь в присутствии любимого, любовник предпочитал вынести любые муки, лишь бы не выглядеть трусом в его глазах. И это было доказано на деле и священным отрядом у фиванцев, заведенным благодаря Эпаминонду, и заговором Гармодия и Аристоклитона против Писистратидов, и в Агригенте на Сицилии любовью между Харитоном и Меланиппом. Меланипп был любимым, как говорит Гераклид Понтийский в сочинении *О любовных делах*. Когда открылось, что эти двое замыслили против Фаларида [тирана Акраганта, ок. 570–555 до н. э.], и их под пыткой принуждали назвать своих сообщников, они не только не предали их, но и самого Фаларида заставили пожалеть подвергнутых мучениям, так что он приказал отпустить их, восхваляя за храбрость. В качестве дара за это благодеяние Аполлон отсрочил смерть Фаларида и сообщил об этом сроке тем, кто спрашивал пифию о том, как им лучше напасть на него. Он также дал оракул, касающийся сторонников Харитона, пентаметр поместив перед гекзаметром, как это позже сделал Дионисий Афинский, именуемый «Медным», в своих элегиях.¹⁷ Оракул же был такой: «Счастливы Харитон и Меланипп, смертные путеводители к божественной дружбе».

38A. Схолии к «Аратее» Цезаря Германика (In Germanici Aratea BP, p. 102), ср. «Катастеризмы» Эратосфена (p. 194.1–15 Eratosthenes, *Catasterismorum Reliquiae*, Robert): О пяти звездах, которые называются планетами по при-

¹⁶ Без указания источника Плутарх возводит этот закон к Драконту (*Солон* 17).

¹⁷ Этот Дионисий жил в V в. до н. э. и был известен тем, что предложил афинянам ввести в обращение медные монеты.

чине их постоянного движения. Древние связали их с пятью богами. Первый из них – Фэнон (Phaenon), которого, по сообщению Гераклида Понтийского, Прометей сделал самым прекрасным из людей. После того, как он спрятал его, Купидон показал его Юпитеру, который послал Меркурия, дабы тот вызвал его, чтобы тот сделался бессмертным. Сначала он отказывался, но затем, испив напиток [rotione], был принят на небесах и прославлен там. Фэнон – это звезда Юпитера.

38В. Гигин, *Об астрономии* 2.42.1: Одна из [планет] – Юпитер, по имени Фаэтон [Phaethon]. Гераклид Понтийский сказал, что в то время, когда Прометей создавал людей, тело этого человека он сотворил более прекрасным, нежели тела других людей, и пока он раздумывал, отдавать ли его Юпитеру, как и остальных, Купидон объявил о нем Юпитеру. По этой причине к Фаэтону был послан Меркурий, который должен был убедить его отправиться к Юпитеру и стать бессмертным. Таким образом, как говорят, он оказался среди звезд.

39. Афиней, *Пирующие софисты* 12.5, 512A–D: Гераклид Понтийский в сочинении *О наслаждении* говорит следующее: «Тираны и цари, обладатели всяческих благ и все их испробовавшие, всему предпочитают наслаждение, так как оно делает природу людей более возвышенной. Ведь все те, кто ценит наслаждение и предпочитает роскошь, возвышенны и великолепны, как, например, персы и мидяне. Более всех людей почитая наслаждение и роскошь, они в то же время и самые мужественные и возвышенные среди варваров. Наслаждаться и жить в роскоши подобает свободным людям. Ведь они освобождают души и позволяют им развиваться, тогда как заботы остаются рабам и простолюдинам, которые поэтому убогие [сморщенные] по природе. Город афинян, пока он наслаждался роскошью, и сам был величайшим и воспитал великолепнейших мужей. Они одевались в пурпурные гиматии, носили разноцветные хитоны, высоко укладывали волосы и украшали чело и виски золотыми цикадами. И мальчики носили за ними складные стулья, чтобы им не сидеть на чем попало. Вот какие люди победили при Марафоне и в одиночку превозмогли всю силу Азии! Наиболее благоразумные [поэты], – говорит он, – более всех прославленные благодаря своей мудрости, считают наслаждение величайшим из благ. К примеру, Симонид говорит так: “Какая без наслаждения желанна смертным жизнь, и какая власть [тирания]? Не позавидуешь без него и божественному уделу”. И Пиндар, советуя Гиерону, правителю Сиракуз, “не умаляй, – говорит, – радостей жизни – лучше всего для человека удел, полный наслаждений”. И Гомер говорит, что “веселье” и хорошее настроение – это “цель наиславнейшая”, когда “пирующие” слушают певцов, “[возлежа] за полными столами”. И еще он

говорит, что боги “живут беззаботно”, а беззаботно означает без трудов, как бы показывая тем самым, что жизненные неурядицы и труды есть величайшее из зол».¹⁸

40. Афиней, *Пирующие софисты* 12.81, 554E–F: О том, что в состоянии безумия роскошь приносит особенное наслаждение, неплохо разъяснил Гераклид Понтийский в сочинении *О наслаждении*: «Фрасилл из демы Эксона, сын Пифодора, – пишет он, – был однажды охвачен безумием такого рода, что все суда, прибывающие в Пирей, он считал своими: он вел им учет, отправлял в плавание и наблюдал за их перемещениями, а когда они возвращались, встречал с такой радостью, словно чувствовал себя обладателем несметного богатства. Он не разыскивал утраченные суда, но радовался всем тем, что вернулись назад, ведя, таким образом, очень счастливую жизнь. Когда же его брат Критон вернулся из Сицилии, то взял и отправил его к врачу, который излечил его от этого безумия. Он же <часто рассказывал о своем безумии>, замечая при этом, что никогда в жизни больше не испытывал такого наслаждения. Ведь его в то время не касалась никакая печаль, а наслаждение, напротив, было безмерно».

41. Афиней, *Пирующие софисты* 12.30, 525F–526A: Гераклид Понтийский в сочинении *О наслаждении* говорит, что самосцы, чрезмерно роскошествуя и из-за взаимной скарედности, как и сибариты, погубили свой город.

42. Афиней, *Пирующие софисты* 12.52, 536F–537C: О Каллии и его прихлебателях мы уже ранее говорили, но так как Гераклид Понтийский в сочинении *О наслаждении* также рассказывает о нем, то я поведаю об этом еще раз: «Когда персы, как говорят, впервые оккупировали Евбею, Диомнист, в то время житель Эретрии, сделался обладателем казны их военачальника. Ведь случилось так, что тот военачальник поставил свою палатку на его поле, а деньги положил в одну из комнат его дома. Когда же вся армия погибла, то никто и не заметил, что золото так и осталось у Диомниста. Когда персидский царь послал свое войско в Эретрию во второй раз, распорядившись полностью разорить город, то все обладающие деньгами естественно постарались найти для них безопасное место. Так и оставшиеся обитатели дома Диомниста перевезли свои деньги на сохранение в Афины к сыну Каллия [I], Гиппоник [I] по прозвищу Аммон. В результате, в то время как все остальные жители Эретрии были разорены персами, эти оказались обладателями немалого состояния. Тогда Гиппоник [II], внук человека, принявшего этот

¹⁸ Симонид, фр. 584 PMG; Пиндар, фр. 126 Maehler; Гомер, *Одиссея* 9.5–8, 4.805 (кавычками выделены близкие к тексту поэтов выражения и цитаты).

депозит, попросил афинян предоставить ему место на Акрополе, где бы он мог построить хранилище и поместить туда деньги, [говоря], что такой большой сумме денег находится в частном доме не безопасно. И афиняне удовлетворили бы его просьбу, если бы он не передумал под влиянием друзей. Так Каллий [III] стал обладателем этого богатства и зажил в свое удовольствие. Хватало ли ему прихлебателей? Достаточно ли велика была толпа окружающих его друзей? Перед какими тратами он останавливался? Однако разгульная жизнь в конечном итоге загнала его в такую нужду, что он вынужден был коротать свои дни со старухой варварского происхождения, а умер лишенный даже самого необходимого». ¹⁹ «А кто, – говорит он далее, – промотал богатство Никия из Пергазы или состояние Исхомаха? Не Автокл ли и Эпикл решили жить друг с другом, все считая неважным по сравнению с удовольствием, так что, когда все было растрчено, вместе окончили жизнь, испив цикуты?»

43. Афиней, *Пирующие софисты* 12.45, 533С: Перикл «Олимпиец», как говорит Гераклид Понтийский в сочинении *О наслаждении*, изгнав из дома жену, выбрал жизнь, полную наслаждений. Он жил с мегарской гетерой Аспазией и потратил на нее значительную часть своего состояния. ²⁰

44. Афиней, *Пирующие софисты* 12.77, 552F: Гераклид Понтийский в сочинении *О наслаждении* говорит, что торговец духами Диний, ведя роскошную жизнь, был охвачен любовной страстью и растратил очень много денег. Когда же страсть улетучилась, он впал в уныние и сам отрезал себе гениталии. Вот к каким последствиям приводит неудержимое стремление к роскоши.

¹⁹ История этой семьи восстанавливается благодаря другим античным источникам (см. Schütrumpf et al. 2008, 115 n. 2): Сын Каллия I, Гиппоник I (по прозвищу Аммон) род. ок. 564 г. до н. э.; его сыном был Каллий II, род. ок. 520 г. и женившийся на сестре Кимона; сын этого Каллия, Гиппоник II взял в жены первую жену Перикла, а через свою дочь стал приемным отцом Алкивиада. У него был сын Каллий III, который и стал героем нашего рассказа. Как и в других подобных случаях, Гераклид пишет скорее художественное произведение, нежели историю, не беспокоясь об исторической достоверности. В частности, известно, что после оккупации Евбеи персами в 490 г. (Геродот, *История* 6.101), другого нашествия врага на этот остров не было.

²⁰ «Олимпийцем» Перикла называет Плутарх (*Перикл* 8.3) и другие античные авторы. История об Аспазии хорошо известна, правда родом она была из Милета (Плутарх, *Перикл* 24.2), хотя Суда (A 4202, sv «Аристофан») кажется подтверждает ее связь с Мегарой, отмечая, что Перикл приказал изгнать из Афин всех мегарцев.

45. Плутарх, *Перикл* 27.3–4: Эфор говорит, что Перикл использовал осадные машины, удивительные своей новизной, предоставленные механиком Артемоном, который был хромым и передвигался между наиболее важными строительными площадками на носилках, за что и получил прозвище Перифорет («Переносимый»). Однако Гераклид Понтийский возражает против этого на основании стихов Анакреонта, в которых «перифорет Артемон» упоминается за много поколений до войны на Самосе [ок. 440 г. до н. э.] и всех этих событий. И этот Артемон, по его словам, вел жизнь неженки, слабака, боящегося всех и вся, большую часть времени проводящего дома, причем двое слуг постоянно держали бронзовый щит над его головой, чтобы ничто не упало на него сверху; если же ему все же приходилось покидать дом, то его переносили на специальной невысокой лежанке, из-за которой и прозвали «перифоретом [«переносимым»]».

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Петрова, М. С. (2019) «Прояснение смысла и содержания фрагмента *Об опьянении*, приписываемого Аристотелю, посредством *Сатурналий* Макробия», *Диалог со временем* 66, 249–257.
- Fortenbaugh, W., Pender, E., eds. (2009) *Heraclides of Pontus. Discussion*. New Brunswick, N.J.
- Gottschalk, H. (1980) *Heraclides of Pontus*. Oxford.
- Schütrumpf, E., ed. Stork, P., van Ophuijsen, J., Prince, S., ed., trs. (2008) *Heraclides of Pontus. Texts and translations*. New Brunswick, N.J.
- Wehrl, F. (1969) Herakleides Pontikos. *Die Schule des Aristoteles*. Bd. 7, 2nd edn. Basel.
- Petrova, M. S. (2019) «Clarification of the meaning and content of a fragment *On intoxication* attributed to Aristotle through Macrobius' *Saturnalia*,» *Dialog so vremenem* [*Dialogue with time*] 66, 249–257 (in Russian).

ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ О ПОЭТАХ И МУЗЫКАНТАХ

Е. В. АФОНАСИН
Институт философии и права СО РАН
Новосибирский государственный университет
afonasin@post.nsu.ru

EUGENE AFONASIN
Institute of Philosophy and Law SB RAS
Novosibirsk State University

HERACLIDES OF PONTUS ON THE POETS AND MUSICIANS

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' varied writings, dedicated to Greek cultural history, including literary and religious studies, and, in some details, musical history. The evidences are translated and numbered according to a new edition by Schütrumpf et al. 2008.

KEYWORDS: Homer, Iliad, Odyssey, poetry and music, beauty and usefulness.

«Большинство платоников и лучшие перипатетики», – говорит почти в начале (некогда приписываемого Плутарху) трактата *О музыке* его неизвестный автор, – «писали о древней музыке и ее последующих искажениях». Мы знаем, что это действительно так, и Гераклид Понтийский¹ – не исключение. Список его сочинений показывает, что музыка, поэзия, религиозные

¹ 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.

ритуалы и другие элементы культурной истории его интересовали не меньше, чем, скажем Аристотеля и таких его последователей, как Дикеарх, Теофраст или Аристоксен, хотя, в отличие от последнего, он должно быть не обладал специальными познаниями в области гармонии и претендовал на внесение личного вклада в ее развитие. Как бы там ни было, кроме явной цитаты в третьей главе (наш фр. 109), материал из Гераклида, как предполагают исследователи (Barker 2009, 281), должен содержаться в четвертой, пятой (кроме предложения со ссылкой на Александра), а также вплоть до десятой главы трактата *О музыке*. Содиннадцатой главы источник эксплицитно меняется на Аристоксена, что совсем неплохо отражает исходный план сочинения: в нем действительно в основном используются платоники и перипатетики и обсуждают они отличия древней музыкальной культуры от современной. К сожалению, как соглашается и сам А. Баркер, в большинстве случаев трудно решить, каков источник информации о том или ином музыкальном явлении или музыканте, и тем более, содержались ли эти сведения у самого Гераклида, или же были добавлены впоследствии. Особенно привлекательна в этой связи гипотеза о том, что в своей хронологии музыкантов и рассуждениях о происхождении и эволюции различных музыкальных стилей Гераклид опирался на более раннее сочинение «о древних поэтах и музыкантах» иначе не известного «италийца» Главка из Региа, которому и приписывается некоторая часть информации в главах с четвертой по десятую (1132E–F, 1133F, 1134D–F; Barker 2009, 282–285), по-прежнему о происхождении различных музыкальных стилей и основании празднеств. Пространное обсуждение музыкальных «номов», которое занимает большую часть этих глав, трудно отнести к какому-либо источнику. Так, из трактата *О музыке* со ссылкой на Главка мы узнаем, что Стесихор подражал не Орфею, Терпандру, Фалету и Архилоху, а Олимпу и воспользовался его «колесничным номом», что Фалет жил позже Архилоха и подражал его песням, но на поколение раньше сочинителя дифирамбов Ксенокрита и т. д., что показывает его интерес к установлению относительной хронологии поэтов, музыкантов и «изобретенных» ими музыкальных стилей и жанров, но именно это в первую очередь интересовало и Гераклида. Детали см. в текстах и примечаниях к ним.²

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 изда-

² Подробнее о музыкальной культуре древней Греции см. Афонасин, Афонасина, Щетников 2015, 10 сл., 113 сл.

ние 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 (*Schole*) 12.2 (2018) 686–704, 13.1 (2019) 349–357, 13.2 (2019) 733–754 и 14.2 (выше в этом выпуске).

ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ О ПОЭТАХ И МУЗЫКАНТАХ

97. *Анонимный комментарий к «Никомаховой этике» Аристотеля* 3.2 (SAG t.20, p. 145.26–146.3 Neulbut): И Гераклид Понтийский в первой книге сочинения *О Гомере* говорит об Эсхиле в том смысле, что тот подверг себя опасности быть убитым прямо на сцене из-за того, что, как показалось некоторым, разгласил тайнства; и если бы он вовремя не понял это и не искал убежища у алтаря Диониса [то так бы оно и случилось]; когда же члены Ареопага призвали его к себе, чтобы сначала рассмотреть это дело, то, как тогда полагали, он был подвергнут суду, но избежал наказания скорее потому, что судьи отпустили его в награду за деяния во время Марафонской битвы [а не из-за этого случая]. Ведь его брат Кинегир потерял в этом сражении руки, а сам он был принесен домой на носилках с множественными ранениями. Эпиграмма на его могиле также свидетельствует об этом.³

98. Диоген Лаэртский, *Жизнеописания философов* 2.43–44: Не только на Сокрыте афиняне испытали это, но и на многих других. Ведь и Гомера, по словам Гераклида, они оштрафовали на пятьдесят драхм за то, что он безумен, и говорили, что Тиртей был не в своем уме, а Астидама,⁴ первым из членов рода Эсхила, почтили медной статуей. Еврипид даже порицает их в *Паламеди*, говоря: «Убили, убили / наимудрейшего / и совсем безобидного соловья муз!»

99. Порфирий, *Гомеровские вопросы к «Илиаде»* 2.649 Schrader: Почему он здесь пишет: «И другие, живущие по всему Криту в сотне городов» (*Илиада* 2.649), а в *Одиссее* (19.173–174), отметив, что Крит прекрасен, богат и окружен водой, добавляет, что «людей там неисчислимое множество, и девяносто городов»? Ведь говорить в одном месте сто, а в другом девяносто – значит впадать в противоречие. Гераклид и другие пытаются разрешить его следующим образом. Так как Гомер рассказывает, как пловущие вместе с Идоме-

³ В полном тексте эпиграммы, который сохранился в *Жизнеописании Эсхила* 11 (TrGF III Test. A, p. 34–35), драматург действительно прославляется за участие в этой битве.

⁴ Астидам младший (IV в. до н. э.) был драматургом и принадлежал к роду Эсхила (TrGF I, p. 88, генеалогия).

неем из-под Трои осадили Ликтос и близлежащие города, удерживаемые Левконом, сыном Таласа, воюющем против тех, кто возвращался с Троянской войны, то ясно, что поэт в данном месте скорее делает уточнение, нежели впадает в некое противоречие. Ведь [критяне], отправляющиеся в поход на Трою, были из ста городов. Когда же Одиссей вернулся домой через десять лет после падения Трои и до него дошли слухи, что десять городов Крита были взяты осадой и не объединены в один, то сказать, что их всего девяносто, должно было показаться ему вполне разумным, а, значит, если Гомер утверждает не одно и то же об одних и тех же вещах, то в данном случае он не ошибается.⁵

100. Порфирий, *Гомеровские вопросы к «Илиаде»* 3.236 Schrader: Кажется невероятным, чтобы по прошествии девяти лет пребывания греков под Илионом никто из варваров так и рассказал Елене о ее братьях, о том, прибыли ли они на войну или вообще не приходили под Трою, или же, прибывши, так и не пошли в бой. Ведь невозможно, чтобы такие люди оставались под Троей никем не замеченные. Гераклид говорит, что нет причины так думать, если, на исходе девятого года пребывания всех греков под Троей, Елена все еще не могла ничего сказать о своих братьях.⁶

101. Порфирий, *Гомеровские вопросы к «Одиссее»* 2.51 Schrader: Учитывая, что в целом женихов было около ста восьмидесяти, и что из них, как сказано, «двенадцать, все лучшие из лучших» были с Итаки, Гераклид исследует, почему Телемах уменьшает их число, в своей речи перед собранием упоминая только тех, что были с Итаки? Ведь что он говорит? «Мою мать женихи оса-

⁵ М. Heath (2009, 257) отмечает, что предложение Аристотеля (фр. 146 Rose = 370 Gigon) в данном случае отделять мнение самого поэта от мнения его героя, Одиссея, может базироваться на этом «историческом» толковании вопроса, впервые предложенном Гераклидом, и допускает даже возможность того, что Порфирий – а может источник неоплатоника, или, наоборот, компилятор схолий, который использовал Порфирия – обнаружил этот аргумент в «Гомеровских вопросах» самого Аристотеля. Так что, приняв его посылку «если Гомер утверждает не одно и то же об одних и тех же вещах...», Стагирит делает из нее другой, но также возможный вывод: «...значит, в данном случае говорит не сам поэт, а его герой». Заметим, что еще с античности этот вопрос особенно привлекал тех, кто считал, что *Илиаду* и *Одиссею* написали разные авторы, а поэтому неудивительно, что они время от времени противоречат друг другу.

⁶ Ср. Аристотель, фр. 147 Rose = 371 Gigon. Аристотель отмечает, что Елена могла бы узнать о своих братьях от греческих пленников и предполагает, что Парис намеренно не давал ей с ними встречаться. Heath (2009, 259) также видит в этом замечании ответ Аристотеля Гераклиду.

ждают против ее воли, милые сыны мужей, лучшие в этих краях». Так он уменьшил бремя сватовства, сведя их количество только к присутствующим, хотя таковые составляли лишь малую часть целого.

102. Порфирий, *Гомеровские вопросы к «Одиссее»* 2.63 Schrader: Гераклид также осуждает нескладную речь Телемаха на собрании. Ведь хотя было необходимо, как он говорит, упросить их помочь изгнать женихов из дома, он [Телемах] осуждает их в таких словах: «Но невозможно далее терпеть то, что творится, и дом мой разорен совершенно бесчестно...» [*Одиссея* 2.63–64]. А также, что лишь потому, что его отец отсутствует, он [по его словам] выносит это нашествие: «Нет такого мужа, каким был Одиссей, способного удалить из дома эту напасть, мы же сами не способны защититься» [*Одиссея* 2.58–60]. Речь же к жителям Итаки еще горше, равно как и опасность: «Позор вам перед людьми, говорит, живущими по соседству! Побойтесь гнева богов!» [*Одиссея* 2.65–66]. Но обвинитель не учел...⁷

103. Порфирий, *Гомеровские вопросы к «Одиссее»* 11.309 Schrader: Некоторые недоумевают, почему Гомер говорит, что тело Тития «занимало девять плетров» [*Одиссея* 11.577], об Отосе и Эфиалте в то же время сообщая, что те «были самыми высокими из вскормленных дающей злаки землей, разве что после славного Ориона» [*Одиссея* 11.309–310]. Ведь далее [11.311–312] говорится, что они были «девять локтей в ширину и девять оргий в высоту».⁸ Но разве высота пусть даже в 29 оргий идет в какое-либо сравнение с девятью плетрами, так что они заслуживают называться величайшими «разве что после славного Ориона», но немного уступающими Титию? Затруднение разрешает Гераклид, говоря, что в отношении женщин сравнение осуществляется по родовой принадлежности. Так что, если в возрасте девяти лет братья были девять локтей в ширину и девять оргий в высоту, то «если бы меры

⁷ Аргумент в фрагментах 102 и 103 развивается последовательно. В обоих случаях Гераклид отмечает нескладность речи Телемаха и подчеркивает слабость его позиции. Ведь очевидно, что вместо выдвижения обвинений он должен был попросить о помощи. Однако каково же опущенное нашим источником решение вопроса? В первом фрагменте, очевидно, Гераклид считает естественным, что обращаясь к жителям Итаки, Телемах и просит защиты не от всех подряд, но только от своих соотечественников, женихов с Итаки. Во втором случае, вероятно, Гераклид бы сказал, что Гомер не только не виноват в нескладности речи Телемаха, но и заслуживает похвалы в качестве поэта, способного живо передать характер своего героя.

⁸ В качестве меры длины один плетр равнялся шестой части стадия, в качестве меры площади он равнялся четырем агурам (то есть составлял ок. 0,095 га или 10 тыс. кв футов). Соответственно, один пэхос (локоть) – это примерно полтора фута (ок. 46 см), а оргия (размах рук) – ок. 6 футов (ок. 1,85 м).

юношеской достигли» [*Одиссея* 11.317], то и рост бы имели соответствующий их возрасту.⁹ Следовательно, поэт основательно называет их «самыми рослыми и прекрасными» [*Одиссея* 11.309], так как это относится к ним в большей мере, нежели к другим, что не мешает кому-то еще быть больше, чем они, в то же время уступая им в красоте.

104. Порфирий, *Гомеровские вопросы к «Одиссее»* 13.119 Schrader: Стремясь объяснить необычное поведение феакийцев, которые доставили Одиссея в его страну спящим, равно как и несвоевременный сон Одиссея [*Одиссея* 13.117–126], Гераклид Понтийский говорит, что как раз странными выглядят те истолкователи, которые не пытаются понять, что этим хотел сказать поэт, и какой образ жизни в целом ведут феакийцы. Ведь, осознавая ценность своего образа жизни, полного удовольствий и весьма приятного, они опасались, что кто-то может прийти на их землю и изгнать их, а поэтому они решили играть сразу две роли (ὑποκρίνασθαι): оказывать гостеприимство тем, кто присутствует, и быстро отсылать чужаков. И они сделали все для того, чтобы их дом оставался скрытым, и никто не знал, насколько далеко он расположен, ведь, заселив прекрасный остров, они не были готовы к войне и не стремились к ней, наслаждались жизнью, в которой не было места брани: «феакийцев же не заботит ни лук, ни колчан» [*Одиссея* 8.248]. Заботит же их, как он еще говорит, пир, кифара и песни. Значит, будучи такими людьми и живущие в такой стране, они вполне основательно стремились к тому, чтобы оставаться неизвестными для воинственных людей, способных лишить их дома. Поэтому они так скоро провожали гостей, и вовсе не из гостеприимства: «Люди здесь не встречают гостя с распростертыми объятьями, и не очень радушны с теми, которые все же пришли» [*Одиссея* 7.32–33]. Поэтому не без здравого размышления и по причине подобного рода они тут же отсылают своих гостей, чтобы никто не вздумал у них обосноваться.¹⁰

⁹ Орион, Отос и Эфиалт были детьми Посейдона, однако матери у них были разные: у Ориона – Эриала, у Отоса и Эфиалта – Ифимедея. То есть, решение вопроса состоит в том, что сравнивать их нужно со всеми вообще, но только с их братом Орионом и другими родственниками.

¹⁰ В целом, изоляционизм феакийцев понятен, однако как тогда понимать слова царя Алкиноя, который предлагал Одиссею жениться на его дочери и поселиться на острове (*Одиссея* 7.311–316)? Возможно, Гераклид имел в виду, что у гостя было две возможности: он должен был либо остаться навсегда, либо немедленно покинуть остров с соответствующими предосторожностями со стороны хозяев. Примечательно, что Аристотель в *Поэтике* (1460a) отказывается в данном случае разрешать противоречие, замечая, что у такого великого поэта, как Гомер, мелкие несообразности повествования – это ничто по сравнению с многочисленными

105. Римское жизнеописание Гомера (*Vita Homeri Romana*) 6: О времени, когда процветал Гомер говорится следующее. Гераклид Понтийский показывает, что он старше Гесиода.

106. Плутарх, *О том, что согласно Эпикуру вести приятную жизнь невозможно* 12, 1095A: Ведь им не пришло бы в голову выдвигать все эти слепые и беззубые придирки и нападки несдержанных людей, если бы, коли ничего более не остается, они научились писать о Гомере и Еврипиде, подобно Аристотелю, Гераклиду и Дикеарху.

107. POxy. 1012, fr. 9, col. 2.1–8 (CPF pars 1, tom. 1**, p. 215 Fanan): Понтийский Гераклид говорит <три плохо читаемых строки> упомянув имя жрицы Гимеры <...>¹¹

108. Плутарх, *Александр* 26.1–7: Когда же Александру поднесли шкатулку, которая тем, кто получил имущество Дария и его пожитки, показалась наиболее ценной, то он спросил друзей, что по их мнению лучше всего туда положить. И пока многие давали различные советы, он сам сказал, что он поместит туда для сохранности *Илиаду*. И немало свидетелей подтверждают это событие.

Если же то, что говорят александрийцы, в свою очередь доверяя Гераклиду, – правда, то становится ясно, что не зря и не без особого смысла сопровождал его Гомер в военных походах. Ведь они говорят, что, покорив Египет, он задумал основать там большой и людный греческий город и, назвав своим именем, оставить в память о себе; и он уже, по совету своих зодчих, собирался было обмерять территорию невиданных прежде размеров и огородить ее. Именно тогда ночью приснился ему удивительный сон: ему явился некий белобородый муж статного вида, который встал перед ним и прочитал такие строки: «Остров здесь некий стоит посреди неспокойного моря, напротив Египта. Его именуют Фарос». Тут же поднявшись, он отправился на Фарос, который тогда еще был островом, расположенным

другими достоинствами, которые и делают его произведение столь привлекательным для читателя. Heath (2009, 263) усматривает в этом отрывке скрытую полемику Гераклида с Аристотелем.

¹¹ В этом почти не читаемом отрывке папируса важно упоминание жрицы Гимеры, предсказавшей, как мы узнаем из фр. 117B (ниже), тираническое правление Дионисия. Согласно мнению издателей (Schütrumpf et al. 2008, 197 n. 1), невозможно решить, происходит ли это фрагментарное свидетельство из одного из сочинений Гераклида о пророчествах (см. фр. 117–126), или же, в соответствии с контекстом самого папируса, из какого-то сочинения нашего автора об именах исторических и литературных персонажей.

немного выше Канобского устья [Нила], а в настоящее время соединен с материком насыпной дамбой. Сразу же оценив естественные преимущества этого места – ведь этот участок земли, отделявший от моря перешейком небольшой ширины обширный залив, заканчивался просторной гаванью – он воскликнул, что Гомер, как оказывается, чудесен и в других отношениях, но в качестве зодчего просто бесподобен, и приказал разработать план города так, чтобы в него хорошо вписывалось и эта местность.

109. Псевдо-Плутарх, *О музыке* 3, 131F–132C: Гераклид в своем «Собрании выдержек из сочинений тех, кто писал о музыке» говорит, что первым изобрел пение в сопровождении кифары и написал поэтические произведения для кифары Амфион, сын Зевса и Антиопы, очевидно, будучи научен своим отцом. Подтверждает он это записью, хранящейся в Сикионе, называя имена аргосских жриц, поэтов и музыкантов на ее основании. В это же время, как он говорит, Лин из Евбеи сочинил [первые] погребальные песни, френы, Анф из Анфедона в Беотии – гимны, а Пиер из Пиерии – воспел в поэмах муз; а также что Филаммон Дельфиец воспел Лето и рождение ею Аполлона и Артемиды и первым ввел хоровое пение в Дельфийском святилище. Фамирид, родом из Фракии, настолько превосходил всех своих современников красотой голоса и мелодичностью пения, что, по словам поэтов, вступил в спор с музами. Именно он, как говорят, сочинил «Битву Титанов с богами». А Демодок из Керкиры был древним музыкантом, сочинившим «Разрушение Илиона» и «Свадьбу Афродиты и Гефеста»; но и Фемий с Итаки сочинил поэму о возвращении из-под Трои тех, кто отправился туда с Агамемноном. Речь в вышеупомянутых сочинениях не была свободной и лишенной метра, но как у Стесихора и древних лирических поэтов (μελοποιῶν), сочинявших эпические стихи и украшавших (περιετίθεσαν) их мелодией. Он говорит, что таков был Терпандр, сочинитель песен для кифары, который перекладывал, отдельно для каждого лада (νόμος), собственные сочинения и поэмы Гомера на музыку и пел их на состязаниях. Именно он, по его словам, и дал названия ладам для кифары. Подобно Терпандру, Клонас, первым установив лады для авла и просодиев (песен, исполняемых во время шествий), писал элегии и эпические произведения. Полимнест же из Колофона, рожденный после них, использовал те же поэтические размеры.¹²

¹² Как и в других античных списках первооткрывателей, мифологические фигуры, вроде сына Зевса Амфиона, сыновей Аполлона Лина и Филаммона, вкуче с их сыновьями Пиером и Фамиридом (соответственно), и сына Посейдона Анфа, и литературные персонажи, вроде гомеровских бардов Демодока и Фемия, идут вместе с действительно существовавшими поэтами и музыкантами, такими как поэты VII в.

10. Афиней, *Пирующие софисты* 15.62, 701E–F: Многие произносят эти слова, окончив то или иное занятие, причем одни говорят, что «иэ пайан (ἰὴ παῖάν)» – это присказка, смысл которой никто уже не помнит, а другие, что это вовсе не присказка. Но в любом случае выдумкой следует считать утверждение Гераклида Понтийского, будто впервые сам бог [Аполлон] трижды произнес эти слова во время возлияний: «иэ пайан, иэ пайан, иэ пайан». Ведь на основе подобного предположения он приписывает самому богу и изобретение так называемого триметра, говоря, что богу принадлежат оба варианта этого стихотворного размера, так как если первые два слога произнести как долгие, «иэ пайан» становится героическим [спондеическим] размером, а если как краткие – то ямбическим. Но ведь тогда ему же следует приписать и изобретение холиямба [хромого ямба], так как, если их [два первых слога] сделать краткими, а два последних долгими, то получится ямб Гиппонакта.¹³

11. Схолия к «Резу» Еврипида 346 (р. 335/13–19 Schwartz): Некоторые, как Гераклид, возводят его род к Евтерпе. Ведь он говорит: седьмая [муза] – это Калиопа, изобретательница эпической поэзии, вышедшая замуж за Эагра и родившая Орфея, ставшего величайшим мастером пения под кифару среди людей и наиболее совершенным (συγχρηματικώτερον) во всех свободных искусствах; восьмая – это Евтерпа, изобретательница благозвучных сочетаний

Терпандр, Клонас, Полимнест и Стесихор. Примечательно, что Гераклид, как сообщается, пользовался неким источником – списком из упоминаемого еще в *Илиаде* древнего полиса Сикион (Пелопоннес, Коринфия). Связь истории о мифическом музыканте с Сикионом традиционна, так как именно в этот город сбежала мать Амфиона Антиопа, опасаясь гнева своего отца. Гомеровский персонаж Демодок, бард при дворе царя феаков Алкиноя, действительно пел не только о падении Илиона (*Одиссея* 8.492 сл.), но и об Афродите и Гефесте (правда, не об их свадьбе, а о том, как Гефест застал свою жену Афродиту в постели с Аресом, *Одиссея* 8.254 сл.), остров феаков Схерия еще в древности идентифицировались с Керкирой, а Фемий, поэт при дворе Одиссея, исполняет у Гомера песнь о возвращении ахейцев (*Одиссея* 1.326 сл.). Дополнительные пояснения к этому фрагменту см. в предисловии к данной работе.

¹³ «Иота» и «альфа» в словосочетании ἰὴ παῖάν могут быть как долгими, так и краткими, что позволяет сконструировать из него несколько различных стихотворных размеров. Ямбический размер создается такой последовательностью слогов: краткий – долгий – краткий – долгий; спондеический: четыре долгих. Героический триметр (три раза по четыре долгих слога) оказывается эквивалентным гекзаметру (шесть раз по два долгих слога). В отличие от обычных триметров, в холиямбе вместо последнего краткого слога ставится долгий. В целом о триметрах и, в частности, о холиямбе поэта VI в. Гиппонакта см., например, Снелль 1999, 30–39.

(εὐέπεια) для авла, вышедшая замуж за Стримона и родившая Реза, которого убили Одиссей с Диомедом [*Илиада* 10.495].

112. Элий Дионисий, *Аттические имена*, Λ17 (Erbse): Лён (λίνον). Гераклид Понтийский: в древности струны делали из льна, а не из кишок. Но и Гомер, зная, что для их изготовления используются [свиные] кишки [*Одиссея* 21.406], называл струны льном [*Илиада* 18.570].¹⁴

113. Афиней, *Пирующие софисты* 10.82, 455С: Гимн Деметре в Гермионе, сочиненный Ласом, асигматичен, как говорит Гераклид Понтийский в третьей книге сочинения *О музыке*, и начинается так: «Танцюю для Деметры и Кору, супруги Славного [Аида]». ¹⁵

114. Афиней, *Пирующие софисты* 14.19–21, 624С–626А: Гераклид Понтийский в третьей книге сочинения *О музыке* говорит, что фригийскую, как и лидийскую [мелодические последовательности] не следует называть ладами. Ведь ладов (ἁρμονίας) только три, и только три эллинских рода: дорийцы, эолийцы и ионийцы. И различия в их нравах немаловажны: спартанцы в большей мере, нежели остальные дорийцы, сохраняют обычаи своих отцов, фессалийцы же (так как они относятся к тем [народам], которые изначально принадлежали к одному роду с [современными] эолийцами) также никогда не меняли своего образа жизни, тогда как большинство ионийцев изменились, приспособившись к нравам постоянно правящих ими варваров. Так мелодическую последовательность (ἄγωγην), которой следовали дорийцы, назвали дорийским ладом, эолийским ладом стали называть ту [последовательность], которую пели эолийцы, ионийской же назвали третью – ту, которую слышали от поющих ионийцев. Дорийский лад отличает мужественность и величавость, он не разнуздан и весел, но напротив, скуп и силен, не будучи при этом пестрым и изменчивым. Эолийский характер отличается надменностью и весомостью, и даже некоторым тщеславием, что проявляется как в их любви к коневодству, так и в их отношении к иноземцам. И все же это не признак коварства, но скорее возвышенности и решительности. Для них обычны также попойки, эротические развлечения и, в целом, все то, что позволяет вести распущенный образ жизни. Их характер лучше всего соответствует так называемому гиподорийскому ладу. Ведь именно таков,

¹⁴ Это место из *Илиады* с древности вызывало разногласия, и это выражение поэта часто истолковывалось как «песни Лина», мифического сочинителя френов из Евбеи (см. фр. 109).

¹⁵ Лас из Гермионы (в Арголиде) был в Афинах при дворе Гиппарха (ум. 514 г. до н. э.). В греческом тексте этой строки действительно нет ни одной «сигмы», как и в двух других строках из этого гимна, цитируемых в след. фрагменте.

как говорит Гераклид Понтийский, тот лад, который они называли эолийским, как в гимне Ласа из Гермионы,¹⁶ обращенном к Деметре в Гермионе: «Танцюю для Деметры и Кору, супруги Славного [Аида], / вознеся медозвучный гимн / эолийским рокошущим ладом».

Эти строки все поют на гиподорийский лад. А так как мелодия здесь гиподорийская, то Лас вполне основательно называет этот лад эолийским. Но и Пратин¹⁷ говорит где-то: «Преследуй не напряженную, / и не расслабленную [ионийскую] / музу, но, среднюю / вспахав борозду, эолийствуй в своей песне». А далее он говорит это еще более отчетливо: «Подходит / всем дерзновенным певцам / эолийский лад». Так что ранее, как я уже говорил, его звали эолийским, теперь же гиподорийским, полагая, как говорят некоторые, что при игре на авле он располагается как раз под дорийским...¹⁸

Рассмотрим теперь характер милетян, тот, что отличает [ионийских] милетян. Эти настолько гордятся тренированностью своих тел, исполнены дерзости и неохотно идут на компромисс, что им вовсе не свойственны человеколюбие и веселость, тогда как черствость и твердость, напротив, отчетливо проявляется в их характере. По этой причине лад ионийского рода не цветист и не весел, но суров и строг, он весом, но в то же время и не лишен благородства. Именно поэтому этот лад больше всего подходит для трагедий. Правда, характер современных ионийцев более избалованный, нежели ранее, что весьма изменило и характер лада...¹⁹

Итак, ладов, как я сказал в самом начале, только три, столько же, сколько и народностей. С фригийским же и лидийским ладами, бытовавшими у варваров, познакомились те эллины, которые вернулись вместе с Пелопсом из Фригии и Лидии. Ведь лидийцы последовали за ним потому, что Сипил был частью Лидии, а фригийцы – не из-за общей границы с лидийцами, но по-

¹⁶ См. предыдущий фрагмент.

¹⁷ Пратин из Флиунта (Пелопоннес), кон. IV– нач.V вв. до н.э. (ок. 70 олимп.), старший современник Эсхила, именно с его именем связывается появление сатировой драмы на Афинской сцене.

¹⁸ Следующее предложение скорее всего принадлежит самому Афинею. В нем он утверждает, что гиподорийским этот лад скорее всего называют потому, что он похож на дорийский (как белое и почти белое – λευκόν и ὑπόλευκον).

¹⁹ Следующий параграф также скорее всего принадлежит самому Афинею или происходит из иного источника. Там приводится несколько цитат из Пиферма Теосского, которому и приписывается изобретение ионийского лада. Затем отмечается, что ионийского лада на самом деле не существует, и он представляет собой лишь некую вариацию внутри музыкальных ладов и т. д., что явно противоречит только что сказанному Гераклидом.

тому, что ими также правил Тантал.²⁰ На территории всего Пелопоннеса, и в особенности, в Спарте, и сейчас можно увидеть большие гробницы, которые, как считается, принадлежат фригийцам, бежавшим с Пелопсом. Так что, по его словам, элины научились этим ладам от них. Поэтому и Телест из Селинунта²¹ говорит: «Сначала за эллинскими чашами вина в сопровождении авла / спутники Пелопса пели для Горной Матери фригийскую мелодию. / А высокозвучные струны их пектид²² выводили / лидийский гимн».

115А. Филодем, *О музыке* 4, РНегс 1497, col. 49.1–20 Delattre: ...если подумать кое о чем из сказанного о том, [что Гераклид писал] о подходящих и неподходящих мелодиях, мужественных и женственных характерах, о действиях, согласующихся и несогласующихся с природой соответствующих персонажей, – ведь все это, по общему признанию, недалеко отстоит от философии, – и позаимствовав это и много еще чего у Гераклида, он говорит, что из всего вышесказанного становится ясно, что музыка полезна для многих жизненных ситуаций, и что любовь к этому искусству запросто приближает нас к множеству добродетелей и даже, как он полагает, ко всей их совокупности.

115В. Филодем, *О музыке* 4, РНегс 1497, col. 137.27–138.9 Delattre: Диоген же говорит: «Если подумать о том, что написал Гераклид о подходящих и неподходящих мелодиях, мужественных и женственных характерах, о действиях, согласующихся и несогласующихся с природой соответствующих персонажей, [и подумать об этом] на манер, недалеко отстоящий от философского [способа размышления]», – то мы убедимся и в том, что музыка полезна для многих жизненных ситуаций, и что любовь к этому искусству запросто приближает нас к множеству добродетелей и даже ко всей их совокупности. Изложив все это в третьей книге наших *Заметок* наряду с высказываниями других авторов, мы показали там же какой все это наполнено глупостью.²³

²⁰ Гора Сипил (совр. Маниса, Турция) почиталась лидийцами с древнейших времен. Согласно мифу, Зевс поразил Тантала молнией и навалил ему на голову эту гору (Павсаний, *Описание Эллады* 2.22.3, даже уверяет, что видел на горе могилу Тантала). После этого события сын Тантала Пелопс вынужден был бежать с Сипила. В греческий период на склоне горы находился древний город Магнезия.

²¹ Телест из Селинунта – автор дифирамбов, победитель состязаний в Афинах в 402/1 г. до н. э.

²² Пектида – это лидийская двадцатиструнная арфа.

²³ Это сообщение о Гераклиде, повторяющаяся дважды с вариациями в одном папирусе, оба раза возникает в контексте цитаты из стоического философа Диоге-

16А. Филодем, *О поэмах*, PHerс 1677, col. 5.20–6.28 Romeo: Когда мы что-то обсуждаем, это может показаться неважным, но когда то же самое делает поэт, то оно тут же становится величавым и значительным. Тогда-то и возникает художественное творение (πεποημένον), хотя ни величавость, ни значительность не возникают лишь потому, что [читатель / слушатель] испытывает удовольствие (γῆθησι)... [следующее предложение сохранилось лишь частично] Более того, когда значительность и величавость все же возникают, то [произошедшие] изменения, как следует заметить, находятся в разуме, а не в том, как мы слышим, так как эти [свойства] проявляются вовсе не в благозвучии и, тем более, не в слухе. Поэтому всякий внимательный читатель будет озадачен тем, что для разъяснения затруднений в поиске причин этого явления, он использует теорию, которая, как считается, принадлежит Гераклиду. Ведь чудовищно, если не совершенно ошибочно, полагать, что слышимые нами звучность и напевность, которые Гомер признавал и всегда соблюдал, воздействуют на величавость и значительность или же что они создают видимость величавости и значительности.

16В. Филодем, *О поэмах*, PHerс 1425, col. 3.11–6.5 Mangoni: ...и более всех Гераклид, как мы отмечали ... Гераклид... если о пользе говорится в связи с совершенством... но если он говорил об этом в другой связи...[...] ²⁴ ...венок, так как, хотя существует много видов полезного, он не дал определения того, какую именно пользу можно от него [поэта] ожидать; не показал он также и того, каким образом он доставляет удовольствие и какого рода это удовольствие, оставив в обоих случаях без определения эти проявления поэтического совершенства, исключив заодно из своего списка прекраснейшие сочинения наиболее знаменитых поэтов (у одних – большинство сочинений, у других же – все), – и все потому, что они не приносят никакой пользы. Что же тогда сказать о тех поэмах, которые приносят вред, и немалый, в той мере, в какой они [зависят от себя? нас?]? Как же тогда быть и с представлением о том, что наиболее совершенно лишь то, что всего полезнее, если никто не способен этого достигнуть, ни через медицинское искусство, ни через ремесло (мудрость), ни через какой иной род познания, стремясь в нем к

на Вавилонского (сер. III – сер. II в. до н. э.), которому принадлежало сочинение *О музыке*, постоянно цитируемое Филодемом (фр. 59–90 SVF, рус. пер. А. А. Столяров, наш текст: фр. 88 SVF). Филодем с эпикурейских позиций критикует идею, распространенную среди платоников, перипатетиков и стоиков, о воспитательной роли музыки и ее целительной силе.

²⁴ Три строки не читаются, а в предшествующих им строках 3.11–33 читаются лишь отдельные слова, однако из них ясно, что имя Гераклида дважды упоминается в связи с темой о пользе поэзии, которая обсуждается ниже.

высшему совершенству наряду с [искусством] поэтического исполнения? И когда он пишет, что он [поэт], приносящий удовольствие, но не пользу, может быть творцом, но не зная того, как на самом деле обстоят дела, то он должно быть думает, что зная то, как обстоят дела – значит быть полезным, что, очевидно, ложно. Но если само сообщение [о том, как обстоят дела] и не приносит пользы, то ничто не мешает поэту, знающему об этом положении дел и рассказавшем о нем в художественной форме, какую-нибудь пользу да принести. Необоснованно нагружая сведущего в своем деле поэта, он заставляет его столь же основательно разбираться в вещах, относящихся к другим областям познания, хотя знания в избранной им области должно быть достаточно. Тому, кто... знания музыки... ведь всем поэтам геометрия, география... навигация... [...].²⁵

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е. В.; Афонасина, А. С.; Щетников, А. И. (2015) ΜΟΥΣΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. *Очерки истории античной музыки*. Санкт-Петербург.
- Снелль, Б. (1999) *Греческая метрика*. Пер. с нем. Д. Торшилова. Москва.
- Afonasin, E. V., Afonagina, A. S., Shchetnikov, A. I. (2015) ΜΟΥΣΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. *Studies in Ancient Music*. St. Petersburg (in Russian).
- Barker, A. (2009) "Heraclides and Musical History," *Heraclides of Pontus. Discussion*, edited by William W. Fortenbaugh and Elizabeth Pender. New Brunswick, N.J., 273–298.
- Heath, M. (2009) "Heraclides of Pontus on Homer," *Heraclides of Pontus. Discussion*, edited by William W. Fortenbaugh and Elizabeth Pender. New Brunswick, N.J., 251–272.
- Schütrumpf, E., ed. Stork, P., van Ophuijsen, J., Prince, S., eds., trs. (2008) *Heraclides of Pontus. Texts and translations*. New Brunswick, N.J.
- Snell, B. (1999) *Grecheskaya metrika*. Transl. D. Torshilov. Moskva.

²⁵ В строках 5.18–6.3 читаются лишь отдельные слова, из которых видно, что в них продолжается обсуждение той же темы. Трудно сказать, какая часть этого и предшествующего ему рассуждения воспроизводят воззрения самого Гераклида, так как в обоих случаях упоминание его имени возникает в контексте продолжающегося обсуждения. В обоих случаях Филодем, как видно, настроен критически. Слова о том, что поэт не обязан быть знатоком искусств, вроде медицины или навигации, разительно контрастирует с позицией Александра из фр. 108. В целом, античные авторы любили повторять, что такие поэты, как Гомер, были сведущи во всем. Рассуждения о том, что поэтические произведения, которые не приносят пользы или вредны, должны быть изъяты из употребления, звучат весьма в духе *Государства* Платона.

ГОРГИЙ ЛЕОНТИЙСКИЙ. ФРАГМЕНТЫ И СВИДЕТЕЛЬСТВА

Е. В. АФОНАСИН
Институт философии и права СО РАН
Новосибирский государственный университет
afonasin@post.nsu.ru

EUGENE AFONASIN
Institute of Philosophy and Law SB RAS
Novosibirsk State University
GORGIAS OF LEONTINI. FRAGMENTS AND TESTIMONIA

ABSTRACT. Gorgias (c. 485–380 BCE), a famous Ancient Greek philosopher and orator. According to ancient testimonies he was praised for his eloquence and published numerous literary works, but very little is preserved. The present publication contains a collection of scant doxographic evidence about Gorgias' life and writings and a translation of two his extant speeches *The Encomium on Helen* and the *Apologia of Palamedes*. The evidences are based on A. Laks and G. Most' *Early Greek Philosophy* (2016).

KEYWORDS: sophistic, doxography, sources of ancient philosophy.

* Работа выполнена при поддержке РФФИ проект № 19-18-00128 «Античная эпистемология: элеаты, софисты, Платон в новых интерпретациях».

ПРЕДИСЛОВИЕ

Прибыв в 427 г. Афины с дипломатическим посольством, Горгий¹ произнес речь, в которой призвал эллинов перестать враждовать друг с другом: «Трофеи, завоеванные у варваров, требуют гимнов, а те, что у эллинов – фре-

¹ Горгий (род. 485 – ум. ок. 380 гг. до н. э.) был несколько моложе Протагора (ок. 490 г. до н. э. – ок. 420 г. до н. э.). Издание фрагментов: Buchheim 1989; издание его речей: Saffaro 1997. Из недавних отечественных работ о Горгии см. книги Вольф 2014 и Галанина 2016. Подробнее см. библиографию в конце данной публикации.

нов», – заявил он (Филострат, *Жизни софистов* 1.9.5, II 26).² Дипломатическая миссия ставила перед собой задачу получить поддержку Афин в борьбе его родного полиса Леонтины против усиливающейся мощи Сиракуз. Этот призыв к панэллинизму в то время так и не был услышан, и вмешательство Афин в сицилийские дела двумя годами позже привело, как известно, к последствиям, катастрофическим для афинян, что, однако, не помешало Горгию развивать эту идею и в других своих публичных выступлениях в Афинах, в Дельфах и, особенно, в Олимпии (Филострат, *Жизни софистов* 1.9.4–5, II 24) и способствовало, согласно нашим источникам, росту его популярности как в качестве публичной фигуры, так и, прежде всего, учителя искусства риторики, столь важного для адекватного функционирования афинской демократии после конституционных реформ середины V в., которые, как никогда прежде, расширили политические возможности для способных и амбициозных людей, принадлежащих к самым различным слоям афинского общества.³

По свидетельству Платона (*Горгий* 447c, *Менон* 70b, II 8–9) Горгий умел сам и учил других хорошо и уверенно говорить на любую тему: «Спрашивайте!», – так он начинал свои публичные выступления, демонстрируя умение в нужный момент (τῷ καιρῷ) высказаться о любом предмете и, соответственно, ярко и убедительно отвечать на вопросы и возражения оппонентов. Ясно, что искусство импровизированной речи (σχεδῖος, см. Филострат, *Жизни софистов* 1.1 пред., II 11) особенно значимо именно в политическом контексте – на суде или в народном собрании. Способность «уверенно говорить на любую тему» – это признак успешного политика (Цицерон, *О нахождении* 1.7, II 10), и хотя софисты действительно писали о самых разнообразных предметах,⁴ «любая» тема чаще всего, конечно, касалась политических вопросов, в которых, развивая слова Сократа из Платонового *Протагора* (319d), сведущ должен быть каждый. Правда, в отличие от Сократа, как Протагор, так и Горгий были уверены, что этому можно и нужно учиться, хотя и

² Здесь и далее нумерация фрагментов дается по данной публикации. Прилагающийся Указатель источников позволяет соотнести тексты, представленные в настоящем собрании, с их расположением в изданиях Лакса–Моста (Laks–Most 2016) и Дильса–Кранца (Diels–Kranz). Актуальный источник свидетельств каждый раз указывается при цитировании.

³ Истоки и социально-политический контекст софистического движения в Афинах времен Перикла (495–429) подробно исследует De Romilly (1992 [оригинальное издание: 1988]).

⁴ Например, Горгий «любил поспорить» о физическом устройстве солнца и о функционировании зрения (II 42–43).

не так, как ремеслу плотника, кузнеца или кораблестроителя. «В риторике, – говорит Горгий, – нет ничего похожего на ручной труд (*χειρουργημα*), но вся ее практика (*πραξις*) и сущность (*χρωσις*) сводятся к речам» (Платон, *Горгий* 450b, ср. Олимпиодор, Комментарий к «Горгию» Платона 4.9; II 7).

К слову сказать, последнее свидетельство ярко демонстрирует еще одну особенность учения Горгия – его характерный стиль. Он охотно экспериментирует с языком, использует замысловатые выражения, создает неологизмы, использует поэтические приемы и т. д. (свидетельства об этом: II 16–23). Дошедший до нас единственный фрагмент его «Надгробной речи» (II 25) хорошо демонстрирует эти стилистические особенности. К сожалению, о других его публичных речах, таких как «Похвала жителям Элиды», а также Олимпийской и Пифийской, сохранились только упоминания (II 28–30).⁵

Сообщается, что ему принадлежало также много учебных речей (*τεχναις*, II 1), но полностью сохранилось только две его эпидейктических речи – «Энкомий [Похвала] Елене» и «Апология [Защита] Паламеда» (см. IV 1–2). Первая из этих речей – классическая демонстрация того, как слабый довод сделать более сильным (*τον ἥσσω καὶ κρείσσω λόγον πεποιημένα*; Стефан Византийский, статья «Абдеры»). Аргумент построен в форме условно-разделительного умозаключения (поли-леммы)⁶ и главное в ней – доказательство того, что слово (логос), будучи, наряду с божественной волей и природными явлениями, могучим властителем, само по себе может привести к обстоятельствам, с правовой точки зрения квалифицируемым как «обстоятельства непреодолимой силы». Сила слова, по словам Горгия, по-

⁵ Следует отметить, что, в отличие от Олимпийской, «Надгробная речь» могла быть эпидейктической (показательной), так как неизвестно, к какому событию она могла быть приурочена.

⁶ В соответствии с текстом Горгия, Елена не виновна потому, что вынуждена была так поступить либо (1) по воле случая, замыслу богов и решению необходимости, либо (2) была уведена силой (похищена против ее воли), либо (3) поддавалась словесному убеждению, либо (4) была побеждена Эротом. Случай (2) очевиден, равно как и воля всевозможных божественных сил (1, 4), поэтому в специальном доказательстве нуждаются только (3) и, отчасти (4), если, в дополнение к простому признанию того, что Эрот – это бог, добавить аргумент от непреодолимой притягательности прекрасного тела. Но если мы признаем, что это условно-разделительное высказывание учитывает все возможные случаи (что неверно) и примем в качестве доказанного то, что факт словесного убеждения действительно делает невинным каждого, ему поддавшегося, то отсюда можно сделать вывод, что каждый человек, если его в этом убедили, не виновен в своих действиях. Так что Горгий не зря речь свою завершает замечанием о том, что для него подобные рассуждения – лишь «забава».

добна лекарственному снадобью (φαρμάκων), «ведь как одни снадобья вытягивают из тела одни жидкости, а другие – другие, и прекращают, одни болезнь, а другие – жизнь, так же из речей одни вызывают горе, другие – радость, страх или пробуждают в слушателях дерзость, а некоторые отравляют (ἐφαρμάκευσαν) душу злобными уговорами и зачаровывают ее. Так что следует признать, что если она подчинилась словесным уговорам, то не виновна, но несчастна» (*Похвала Елене* 14–15). Аналогичную мысль приписывает Горгию и Платон, отмечая, что, по мнению Горгия, «искусство убеждения намного важнее других искусств; ведь все то, что ей подвластно, оно делает рабами добровольно, а не насильно» (Платон, *Филеб* 58a–b, II 48). Нельзя сказать, что аргументация подобного рода утратила свое значение в современной юридической практике, как и основная канва рассуждений в другой сохранившейся эпидейктической речи Горгия, «Апологии Паламеда», которая по преимуществу исследует вероятностные аргументы. Может ли суд, спрашивает Горгий, в ситуации отсутствия прямых улик, вынести окончательный приговор лишь на основании косвенных? Каким относительным весом обладает тот или иной аргумент? Что следует принимать во внимание, а что нет? Мог ли такой человек, как Паламед, изобретатель алфавита, виноделия, мер и весов, лекарств и, в целом, будучи просветителем Эллады, предпочесть эллинов варварам и пожелать жить скорее с ними, нежели со своим соотечественниками? Если да, то как бы он смог осуществить это не зная варварского языка, в одиночку, в укрепленном лагере, а если у него были сообщники, то где они и т. д. В отличие от предыдущей речи, в данном случае Горгий призывает судей оценить представленные аргументы рационально, не давая волю эмоциям, и вынести свое решение не из жалости перед женской слабостью, но исключительно на основе рационального рассмотрения обстоятельств дела, взвешивая, как сказали бы римские юристы, а отнюдь не умножая доводы (*argumenta ponderanda, non numeranda sunt*).⁷

⁷ Горгий предлагает суду трезво и непредвзято рассмотреть: (1) в ситуации отсутствия прямых улик, желал ли и мог ли подсудимый совершить преступление, (2) заслуживает ли доверия обвинитель и, если аргументы в пользу виновности все же перевешивают, (3) оправдано ли поспешно вынесенное решение, которое приведет к необратимым последствиям (смерти). В целом, аргументация в пункте (1) имеет примечательную круговую структуру: Паламед стремится доказать, что если бы он мог совершить предательство, то не хотел бы этого, а если бы хотел, то не мог бы (не имел бы для этого средств), следовательно, если для того, чтобы быть виновным, нужно *одновременно* хотеть что-то совершить и совершить это, то он не виновен. Аналогично и в пункте (2): если Паламед был мудрым, то он не мог сделать ничего дурного, а если он сделал нечто дурное, то он не был мудрым. Большая

Речь «О том, чего нет, или О природе», содержание которой дошло до нас в двух существенно отличных пересказах (раздел V), должно быть, как и «Похвала Елене», была призвана продемонстрировать способ «более слабый довод сделать более сильным». В самом деле, разве не представляется несомненным то, что нас окружают некие вещи? Однако, настолько ли это очевидно, как представляется на первый взгляд? Если некая вещь есть, то была ли она всегда или же когда-то появилась? Одна она или их много? Отличаются ли наши мысли о существующих вещах от тех, что относятся к вещам воображаемым (например, путешествующим по морю колесницам)? Как словами выразить цвет или звук? И, в целом, если вещи – это не слова, и никто не чувствует и не думает точно так же, как кто-то другой, то как нечто, каким-то чудом воспринятое и познанное одним, может быть объяснено другому?⁸

Этот аргумент (независимо от того, признаем ли мы его верным, или же сочтем риторической забавой) вовсе не указывает на то, что оратор отвергает истину, хотя он и не признает ее в качестве некой сократической универсальной идеи: он связан моральным обязательством избегать обмана, не в праве вводить в заблуждение других и сам должен, по возможности, уметь избегать ловушек, которые расставляют ему другие люди. Считается, что Горгий учился у Эмпедокла (Диоген Лаэртский, *Жизни философов* 8.58–59, I 5), однако в данном случае он скорее выступает учеником Зенона Элейского, который в числе первых предложил, что все теории так или иначе основаны на недоказуемых посылках, с соответствующими выводами для эпистемологии. Ведь если это верно в отношении таких наук, как математика, то что говорить о традиционных мифах, вере в богов или различных моральных и правовых конвенциях? Разве не следует отсюда, что единственным досто-

часть отдельных аргументов Паламеда носит характер *a fortiori causa*: если бы эллин мог это совершить, то было бы возможно А, или В, или С и т. д.; но ни А, ни В, ни С и т. д. невозможно, значит эллин не мог совершить такое; следовательно, этого не мог совершить и эллин Паламед.

⁸ Горгий стремится доказать три тезиса: (1) ничего нет; (2) если бы нечто было, то оно было бы непознаваемо; (3) а если было бы познаваемо, то его нельзя было бы объяснить другим. Далее аргументация в версиях Секста Эмпирика и Псевдо-Аристотеля несколько расходится (перевод см. в разделе V). Оба эти изложения включают в себя позднейшую терминологию, к тому же неизвестный автор трактата «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» допускает явные пропуски и один раздел невосполнимо испорчен в рукописи, что предоставляет исследователям широкий простор для интерпретации смысла сказанного Горгием (основные исследования указаны в библиографии).

верным критерием для всякого суждения выступает подходящий в данный момент (τῷ καρῶ, Π 12) непосредственный человеческий опыт, а предметом исследования оказывается не мир, но сама речь – единственное, непосредственно доступное нашему пониманию? Следовательно, хотя жизнь полна неразрешимых противоречий и каждый довод в практическом плане может, при определенных обстоятельствах, обернуться своей противоположностью, воздерживаться от суждений недостаточно, нужно действовать!

Практическое действие, но также и понимание: возможно, в этом самый важный вклад Горгия в историю античной риторики, так как для него изучение способа выражения мыслей далеко вышло за рамки искусства красноречия, превратившись в особую науку со своими особыми принципами и критериями достоверности, ведь не зря, как сообщается, наш софист «имел обыкновение говорить, что всякий, пренебрегающий философией в ущерб всем остальным наукам, подобен женихам, желающим Пенелопу, а спящим со служанками» (*Ватиканский гномологий* 743, 166, I 22).

Образцом для настоящего собрания свидетельств об учении древнего софиста послужило новое издание фрагментов ранних греческих философов, подготовленное А. Лаксом и Г. Мостом (Laks–Most 2016). Тексты в настоящем собрании разделены на пять частей: I. Биографические свидетельства; II. Сочинения и учение; III. Оценки и интерпретации, IV. Сохранившиеся речи («Похвала Елене» и «Апология Паламеда»); V. «О том, чего нет, или О природе». Нумерация внутри каждой части своя. По сравнению с другими собраниями объем материала остался почти неизменным. Ниже читатель найдет указатель античных источников, таблицу соответствия нумерации свидетельств по разным изданиям и библиографию.⁹

⁹ Указатель источников позволяет соотнести тексты, представленные в настоящем собрании, с их расположением в издании А. Лакса и Г. Моста (Laks–Most 2016) и в классическом издании Г. Дильса и В. Кранца (Diels–Kranz), которому следует и перевод фрагментов софистов А. О. Маковельского (1941). Актуальный источник свидетельств каждый раз указывается и при цитировании, и в перекрестных ссылках, а нумерация сведена к минимуму. Учтены также издание М. Унтерштайнера (Untersteiner 1949–1962), новые английское, немецкое, французское и итальянское собрания под редакцией Дж. Диллона и Т. Гергеля (Dillon–Gergel 2003), Т. Ширрена и Т. Зинсмайера (Schirren–Zinsmaier 2003), Ж.-Ф. Прадо (Pradeau 2009) и М. Бонацци (Bonazzi 2007), соответственно, а также раздел, посвященный софистам во втором томе собрания фрагментов ранних греческих философов Д. Грэхэма (Graham 2010).

ГОРГИЙ ФРАГМЕНТЫ И СВИДЕТЕЛЬСТВА

I. Биографические свидетельства

Происхождение и хронология

1. Филострат, *Жизни софистов* 1.9.1: Сицилия породила Горгия Леонтийского...

2. Павсаний, *Описание Эллады* 6.17.8: У этого Горгия отцом был Хармантид...

3. Суда, Г 388: Он был братом врача Геродика.¹⁰

4. Олимпиодор, Комментарий к «Горгию» Платона, пред. 9: ...жили они [Платон и Горгий] в одно и то же время. Действительно, Сократ родился¹¹ в 77 олимпиаду [470/69] <...>¹² пифагореец Эмпедокл, учитель Горгия, имел с ним общение. Горгий пишет свое не лишнее изящества сочинение «О природе» в 84 олимпиаду [444/40], так что Сократ опережал [это событие] лет на 28 или более. Кроме того, Платон в «Теэтете» [183e] говорит [устаами Сократа]: «Парменида мне случилось встретить еще в юности, когда он уже был стариком, и я обнаружил, насколько глубок этот муж». ¹³ Парменид был учителем Эмпедокла – учителя Горгия. Но Горгий дожил до глубокой старости и, как говорят, умер в возрасте 109 лет, так что они жили примерно в одно и то же время.

Ученик Эмпедокла

5. Диоген Лаэртский, *Жизни философов* 8.58–59: Горгий Леонтийский был его учеником – тот самый муж, который достиг совершенства в риторике и

¹⁰ См. Платон, *Горгий* 448b, 456b.

¹¹ Олимпиодор говорит: «жил».

¹² Таррант предположил лагуну, в которой Олимпиодор мог сказать, что Сократ был учеником Анаксагора, как и Эмпедокл. Об этой текстуальной сложности см. новый комментированный перевод: Jackson, Lycos, Tarrant 1998, 63 п. 44. О том, что Горгий учился у Эмпедокла, повторяется далее в комментарии (14.12).

¹³ Эта встреча как раз и является предметом диалога Платона *Парменид*. Примечательно, что неоплатоник не упоминает здесь об этом.

оставил после себя учебную речь (τέχνην)... Сатир¹⁴ утверждает, что он, по его собственным словам, был свидетелем того, как Эмпедокл занимался магией.

Его известность

6. Платон, *Менон* 70a–b: [Сократ:] Менон! Фессалийцы издавна славились среди эллинов и вызывали у них восхищение как искусством коневодства, так и своим богатством. Теперь же, как мне кажется, – и своей мудростью, и не в малой степени сограждане твоего друга Аристиппа, жители Ларисы. И виной тому Горгий. Ведь прибыв в город, он превратил в любителей мудрости первых людей среди Алеуадов, включая твоего любимца Аристиппа, да и других фессалийцев... [см. II 9]

7. Филострат, *Письма* 73: ...Почитателями Горгия были многие лучшие люди: сначала в Фессалии, где даже сами занятия риторикой стали называть «горгизировать» (γοργιάζειν), а затем во всей Элладе, после того, как он выступил против варваров со ступеней (βαλβίδος) храма в Олимпии ... [см. III 3]

8. Дионисий Галикарнасский, *Лисий* 3: [см. III 2] ...появившись в Афинах в составе посольства, он поразил слушателей своей публичной речью...

Диодор Сицилийский 12.53.2–5: Горгий стоял во главе тех, кто был послан в качестве главных послов... Прибыв в Афины и будучи представлен народу, он обратился к нему с речью о военном союзе и оригинальностью своих выражений поразил афинян – людей, одаренных по природе и любителей речей... [см. II 20, III 12] Наконец, убедив афинян сражаться вместе с леонтийцами и удивив весь город своим риторическим искусством, он отправился назад в Леонтины.

9. Филострат, *Жизни софистов* 1.9.3: [...] публично рассуждая в Афинах уже в пожилом возрасте, он удивил толпу, но это не большое диво – важнее, как мне кажется, то, что он привлек внимание важных людей, Крития и Алкивиада, когда еще молодых, а также Фукидида и Перикла, тогда уже стариков [...]

10. Павсаний, *Описание Эллады* 6.17.8–9: [см. II 3] ...хорошо известно, что Горгий прославился благодаря своим речам, как панегирику в Олимпии, так и тем, что он произнес в Афинах, прибыв туда с посольством вместе с Тисием [...] Горгий сподобился большей славы среди афинян, нежели он [Тисий], а что касается Язона, бывшего тогда тираном Фессалии [380/70], то этот Язон сам ставил Горгия выше Поликрата, хотя тот завоевывал не последние призы в афинской школе.

¹⁴ Историк III в. до н. э.

Его богатство

11. Исократ, *Обмен имуществом* 15.155–156: Богаче всех, насколько мы помним, был Горгий Леонтийский, который жил среди фессалийцев в то время, когда они были богаче всех остальных эллинов. Прожив долгую жизнь и все более богатея, он, тем не менее, не осел ни в каком городе, не потратил ничего на общественные нужды и не должен был платить налог на имущество. И хотя он так и не обзавелся женой и детьми [...] и всегда стремился к богатству более, нежели другие люди, он все же оставил после себя лишь тысячу статеров.¹⁵

12. Диодор Сицилийский 12.53.2: ...он настолько превосходил всех в софистическом искусстве, что брал плату в сотню мин¹⁶ с каждого ученика.

13. Элиан, *Пестрые рассказы* 12.32: Часто рассказывают, что Гиппий и Горгий появлялись на публике, одетые в пурпур.

Его ученики и последователи

14. Ксенофонт, *Анабасис* 2.6.16: Проксен из Беотии еще в молодости стремился стать человеком, способным на великие дела и, движимый этим желанием, пошел за деньги учиться у Горгия Леонтийского.

15. Квинтилиан, *Наставления оратору* 3.1.13: За ними [софистами] последовали многие, однако самым славным слушателем Горгия был Исократ. И хотя по поводу его учителя среди разных авторов нет согласия, я принимаю свидетельство Аристотеля [фр. 139 Rose].

16. Цицерон, *Оратор* 52.175: Исократ, в молодые годы будучи в Фессалии, слушал там старика Горгия.

17. Диоген Лаэртский, *Жизни философов* 6.1: Антисфен сначала учился у оратора Горгия. Именно поэтому он применяет риторические приемы в своих диалогах, и в особенности в «Истине» и «Протрептике».

18. Суда, Г 388: ... [Горгий был] учителем Пола Акрагантского, Перикла, Исократа и Алкидама Элейского, который принял школу после него.

¹⁵ Статером в классический период называли монету в четыре или две драхмы, так что это действительно немного, учитывая тот факт, что он брал плату в 10 тыс. драхм с одного ученика.

¹⁶ Аттическая мина после реформ Солона составляла сотню драхм.

Негативное отношение к софисту и анекдоты о нем

19. Олимпиодор, Комментарий к «Горгию» Платона 7.2, р. 51.16–18: Следует также знать, что, когда Горгий прибыл в Аргос, народ выказал ему такую враждебность, что установил наказание в виде штрафа для каждого, кто вздумает у него учиться.

20. Плутарх, *Свадебные наставления* 43, 144В–С: Когда оратор Горгий произнес в Олимпии речь о согласии между эллинами, Меланфий сказал: «И этот человек дает нам советы о согласии! Тот самый, который в личной жизни не в силах убедить жить в согласии даже трех человек – себя самого, свою жену и служанку». Полагаю, это значит, что Горгий испытывал эротическое желание к своей служанке, а жена ревновала к ней.

21. Филострат, *Жизни софистов* 1 пред.: Не избежал он и зависти. В Афинах был некий Херефонт [...] И этот Херефонт как-то решил посмеяться над основательностью Горгия и спросил: «Почему же, Горгий, бобы живот раздувают, а огонь не задувают».¹⁷ Горгий совершенно не смутился и ответил ему так: «Эту проблему я оставляю тебе для исследования, ведь мне давно уже известно, что земля рождает нартековые прутья как раз для таких, как ты».¹⁸

22. *Ватиканский гномологий* 743, 166: Оратор Горгий имел обыкновение говорить, что всякий, пренебрегающий философией в ущерб всем остальным наукам, подобен женихам, желающим Пенелопу, а спящим со служанками.

23. *Ватиканский гномологий* 743, 167: Горгий сказал, что ораторы подобны лягушкам, те шумят в воде, а эти у клепсида.¹⁹

24. Афинея, *Пир мудрецов* 11, 505D–E: Говорят, что Горгий, прочитав диалог, носящий его имя, сказал своим спутникам: «Как замечательно Платон разбирается в сочинении ямбов (ἰαμβίξειν)!» А Гермипп в своем сочинении о Горгии говорит следующее: «Горгий посетил Афины после того, как установил в качестве подношения свою золотую статую в Дельфах. Увидев его, Платон сказал: “Вот шествует к нам прекрасный и золотой Горгий”. На что Горгий ответил: “Сколь прекрасен тот новый Архилох, что принесли Афи-

¹⁷ Φυσάω означает, как *раздувать*, так и *задувать*, *гасить*.

¹⁸ ἄρθηξ, или *ferula communis* – растение из семейства зонтичных. Согласно мифу, Прометей принес огонь людям в стебле этого растения, так как его сердцевина очень долго тлеет и сохраняет жар. Посохи из нартека использовали вакханты. В данном контексте Горгий предлагает использовать посох для того, чтобы проучить слишком любознательного ученика.

¹⁹ То есть, водяных часов, которые отмеряли время, отводимое каждому на судебном заседании.

ны!» Другие говорят, что, прочитав диалог Платона, Горгий сказал присутствующим, что ничего подобного он не говорил и не слышал». ²⁰

Последние годы жизни

25. Аполлодор Афинский, *Хроника* (цит. Диоген Лаэртий 8.58): Прожил он 109 лет.

26. Филострат, *Жизни софистов* 1.9.6: Говорят, что Горгий дожил до 108 лет, и тело его не было ослаблено старостью, так что всю жизнь он отличался отменным здоровьем и ясностью восприятия.

27. Афиней, *Пир мудрецов* 12, 548C–D: Горгий Леонтийский, о котором Клеарх в восьмой книге своих «Жизнеописаний» говорит, что, благодаря благоразумной жизни, он сохранил ясность рассудка вплоть до 80-ти лет.

28. Афиней, *Пирующие софисты* 12, 548C–D: И когда его спрашивали, как ему удалось прожить так долго и так слаженно, сохранив при этом ясность восприятия, то он ответил так: «Это потому, что я никогда не делал ничего ради удовольствия». Деметрий Византийский в книге «О поэмах» говорит, что когда Горгия Леонтийского спросили, какова причина того, что ему удалось прожить более ста лет, то он ответил: «Я никогда не делал ничего ради других».

Псевдо-Лукиан, *Долгожители* 23: ...говорят, что когда его спросили о причине столь долгой жизни, отменного здоровья и ясности восприятия, то он ответил, что это потому, что он никогда не поддавался соблазнам на чужих празднествах.

29. Цицерон, *О старости* 5.12: ...его [Исократ] учитель Горгий [к тому времени] уже прожил (complevit) сто семь лет, и никогда не прерывал свои занятия и свои труды. И будучи спрошен, почему он пожелал так долго оставаться среди живых, он ответил, что ему не в чем упрекнуть старость.

30. Элиан, *Пестрые рассказы* 2.35: Когда его жизнь подходила к концу по причине глубокой старости, Горгий Леонтийский почувствовал слабость и прилег, постепенно погружаясь в сон. И когда кто-то подошел к нему, чтобы посмотреть, как он и спросил, как его дела, то Горгий ответил: «Сон уже начал передавать меня моему брату [смерти]».

31. Стобей, *Антология* 4.51.28: Из «Изречений» Аристотеля. Когда оратор Горгий состарился, некто спросил его, радуется ли его мысль о смерти. Он же

²⁰ Гермипп из Смирны был учеником Каллимаха и жил во II в. до н. э. Архилох Паросский – один из величайших древних поэтов (VIII в.).

ответил: «Конечно! Я рад освободиться [от тела], словно от дряхлого и ветхого жилища».

32. Псевдо-Лукиан, *Долгожители* 23: ...он уморил себя голодом...

Статуя в Дельфах

33. Цицерон, *Об ораторе* 3.32.129: ... которого Греция, единственного среди людей, почтила в Дельфах не позолоченной, но золотой статуей.

Плиний, *Естественная история* 33.83: Первым человеком, поставившим ок. 70 олимпиады²¹ для себя золотую статую в Дельфах, был Горгий Леонтийский. Столь велик был его доход от преподавания искусства риторики.

Павсаний, *Описание Эллады* 10.18.7: Позолоченная статуя, посвящение Горгия из Леонтин, представляет самого Горгия.

Филострат, *Жизни софистов* 1.9.4–5: ...его пифийская речь... по этому поводу его золотая статуя была поставлена в храме Пифийского [Аполлона].

Статуя в Олимпии

34. Павсаний, *Описание Эллады* 6.17.7: Можно увидеть и [статую] Горгия Леонтийского. Евмолп, правнук Диократа, женившийся на сестре Горгия, сам говорит, что посвятил эту статую в Олимпии.

Надпись начала IV в. до н. э., обнаруженная в Олимпии (SEG 2.820, Olympia, inv.no. A 101):²²

Горгий Леонтийский, сын Хармангида

Сестру Горгия Дейкрат взял в жены,
она ему родила Гиппократа.

[Сын] Гиппократа Евмолп воздвиг эту статую
по двоякой причине – для воспитания и ради дружбы.

Горгиево [искусство] упражнять душу в соревновании ради доблести –

никто из смертных не изобрел лучшего искусства.²³

Для него воздвигается статуя в ущелье Аполлона,²⁴

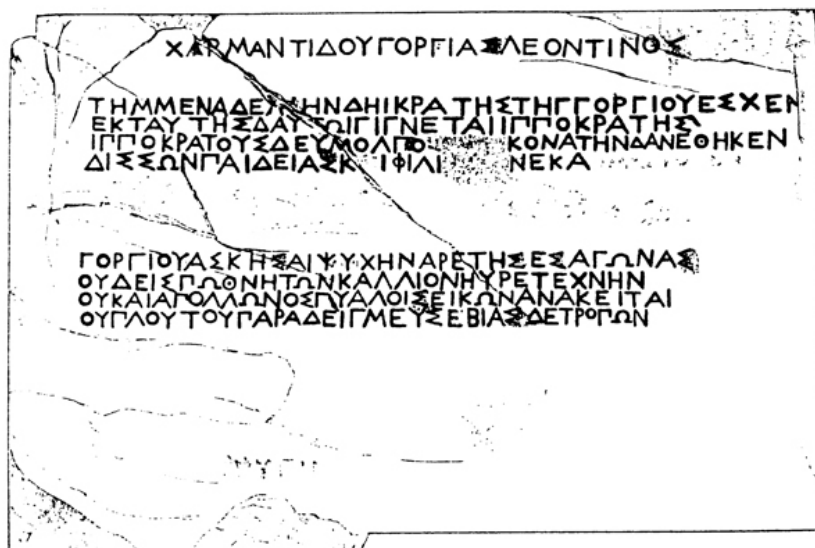
образец не богатства, но благочестивого нрава.

²¹ Это ошибка. Должно быть 90 олимп. (420/16 гг. до н. э.).

²² Статуя была открыта в 1876 г. и обычно датируется 390–370 гг. Она состоит из заголовка и двух четверостиший (см. иллюстрацию). Из недавних исследований см. Tzifopoulos 2013, 158–160, а также Morgan 1994.

²³ Если поменять строки местами: «Никто из смертных не изобрел более прекрасного искусства, нежели то, что изобрел Горгий – упражнять душу в соревновании ради доблести». Ср. Платон, *Горгий* 527d.

²⁴ Дельфы расположены на склоне глубокого горного ущелья.



Изображение на могиле Исократы

35. Псевдо-Плутарх, *Жизни десяти ораторов* 839d: Неподалеку от его могилы был жертвенный стол (τράπεζα) с изображением поэтов и его учителей, в том числе Горгия, созерцающего астрономическую сферу, и самого Исократы, стоящего рядом с ним.

II. Сочинения и учение

Риторические произведения и преподавание риторики

1. Сириан, Комментарий к «О типах речи» Гермогена 90.12–16: Старший Дионисий [Галикарнасский] во второй книге сочинения «О типах [речи]», говоря о Горгии, сообщает следующее: «Мне не доводилось видеть его судебных речей, однако мне попадалось несколько его публичных речей и учебных (τέχναις),²⁵ но больше всего – эпидейктических».

2. Филострат, *Жизни софистов*: (1.1) Родоначальником древней [софистики] был Горгий Леонтийский, когда живший среди фессалийцев... (1.9.1) ...к которому, надо полагать, софистическое искусство восходит, как к отцу. Если поразмыслим об Эсхиле, столь многое сделавшем для трагедии... вот таким же Горгий был для своих коллег (ὁμοτέχνους)... [см. II 22]

²⁵ К образцам учебных речей можно, в некотором смысле, отнести и две сохранившиеся. Но вряд ли Горгий составил «учебник» риторики, как это пишут поздние античные авторы. Критика метода Горгия у Аристотеля: III 8.

3. Павсаний, *Описание Эллады* 6.17.8: Этот Горгий... как говорят, первым возродил обучение речам, тогда совершенно забытое и почти утраченное людьми. [см. I 2, 15]

4. Аристотель, *О софистических опровержениях* 34, 183b36–184a1: Обучение у тех, кто зарабатывает эристическими речами, было подобно тому, как учил Горгий. Ведь одни предлагали им для заучивания риторические, другие – вопрошающие речи, к которым, как они полагали, чаще всего сводятся всевозможные противоположные речи. [см. III 8]

5. Квинтилиан, *Наставления оратору* 3.1.8: Самыми древними составителями учебных речей (*artem*)²⁶ были сицилийцы Коракс и Тисий,²⁷ за которыми последовал муж с того же острова – Горгий Леонтийский.

6. Диоген Лаэртский 8.58: Он оставил после себя учебные речи...

Диодор Сицилийский 12.53.2: Этот первым изобрел учебные образцы красноречия...

7. Платон, *Горгий* 450b: В других искусствах всякое умение (*ἐπιστήμη*) сводится к ручному труду (*περὶ χειροουργίας*)... тогда как в риторике нет ниче-

²⁶ Artes = τέχνη, учебные речи, образцы для подражания.

²⁷ В качестве древнейшего учителя красноречия Тисий (наряду с Фрасимахом и Теодором) упоминается Аристотелем непосредственно перед Горгием (*О софистических опровержениях* 183b32–34). Он был учителем знаменитого афинского ратора Исократа. Учителем Тисия был Коракс, некоторое время правящий Сиракузами после изгнания Фрасибула в 467 г. до н. э. и сочинивший, как считалось, первые учебные речи (Цицерон, *Брут* 46). Платон (*Федр* 266d) приводит один пример, иллюстрирующий метод Тисия. Предположим, что слабый, но храбрый хулиган напал на сильного, но трусливого прохожего, при этом явных улик или свидетельских показаний нет. Что они могли бы сказать в суде? Пострадавший, не желая раскрывать свою трусость, возможно, предпочел бы настаивать на том, что нападающих было несколько, а хулиган попытался бы убедить суд в том, что он был один и, будучи слабым, вряд ли смог бы успешно атаковать более сильного. Аристотель (*Риторика* 1402a) приписывает Тисию почти те же правдоподобные аргументы: в аналогичном случае софист предлагал маленькому и тщедушному хулигану в суде напирать на то, что он физически не смог бы победить большого и сильного потерпевшего, а большому и сильному хулигану, напротив, на то, что если бы он это сделал, то его вина была бы очевидна, поэтому никто, будучи в здравом уме, так бы не поступил. Аргументация в «Апологии Паламеда» Горгия строится по такому же принципу (см. IV 2). В политическом контексте очень часто к таким аргументам прибегает и Фукидид (*История* 2.40.1, 1.70.2 и др.; подробнее см. Romilly 1998, 62–65).

го похожего на ручной труд (χειροῦργημα), но вся ее практика (πράξις) и сущность (κύρωσις) сводятся к речам.²⁸

Олимпиодор, Комментарий к «Горгию» Платона 4.9: Знатоки лексики считают эти два слова – χειροῦργημα и κύρωσις – неупотребительными [в аттическом диалекте греческого языка]. И правда, так не говорят. Мы же заметим, что так как в данном случае говорит сам Горгий, он [Платон] подчеркивает местные особенности его речи. Ведь он был из Леонтин.

8. Платон, *Горгий* 447c: Таково было одно из условий его выступления: он сразу же предлагал всем присутствующим спрашивать все, что они пожелают, и говорил, что ответит на все вопросы.

9. Платон, *Менон* 70b–c: Он же ввел у вас обычай отвечать бесстрашно и величественно всякому, пожелавшему о чем-либо спросить – как это и подобает знатокам; точно так же и сам он предлагал любому из эллинов спрашивать о чем угодно, и никого не оставлял без ответа.

10. Цицерон, *О нахождении* 1.7: Горгий Леонтийский... полагал, что оратор может наилучшим образом говорить о любом предмете.

11. Филострат, *Жизни софистов* 1.1 пред.: Начинателем импровизированной (σχεδίου) речи был Горгий. Ведь именно он, придя в театр афинян, осмелился сказать: «Предлагайте!» – и первым подверг себя такой опасности, отчетливо продемонстрировав, что все знает и обо всем может говорить в нужный момент (τῷ καιρῷ) [...] Горгий высмеивал Продика, который выступал с устоявшимися и многократно повторенными речами, сам готовый выступить во всякое время (τῷ καιρῷ).

12. Дионисий Галикарнасский, *О порядке слов* 12.68: Ни один оратор или философ до сих пор не дали определение искусству подходящего момента (καιροῦ... τέχνην), и даже тот, кто первым попытался писать об этом, Горгий Леонтийский, не сочинил об этом ничего, достойного упоминания.

13. Платон, *Горгий* 449c: [Горгий:] Вот об этом одном я и толкую: что никто не выскажется об одних и тех же предметах более кратко (βραχυτέροις), чем я. [Сократ:] Это именно то, что нам нужно, Горгий! Продемонстрируй мне именно это – свою немногословность, многословие оставив на потом.

14. Платон, *Федр* 267a–b: [Сократ:] ...Тисий и Горгий [...] изобрели краткие речи, равно как и бесконечно длинные обо всем на свете.²⁹

²⁸ Как видно из комментария Олимпиодора, непривычные для афинской публики термины χειροῦργημα и κύρωσις могут принадлежать самому Горгию.

15. Платон, *Федр* 267a–b: [Сократ:] Тисий и Горгий [...] знали, что правдоподобное (εἰκότα) следует почитать превыше истины, и силою слова делают так, чтобы маленькие вещи выглядели большими, большие – маленькими, новые – старыми, а им противоположные – новыми.

16. Аристотель, фр. 137 Rose (Цицерон, *Брут* 12.47): [Подобно Протагору] Горгий также записывал похвалы и порицания по одному и тому же конкретному поводу, рассуждая в том смысле, что оратору более других подобает уметь преувеличивать вещи восхвалением и, напротив, преуменьшать их порицанием.

17. Аристотель, *Риторика* 1418a32–37: В эпидейктических речах надлежит разнообразить рассуждения, добавляя похвалу [...] и то, что Горгий говорил о том, что сам он не оставляет слово без внимания, – это то же самое. Ведь, говоря об Ахилле, он славил Пелея, затем Эака, следом бога, и точно так же мужество, которое создает это и то или представляет собой что-то в этом роде.

18. Аристотель, *Риторика* 1419b3–5: Надлежит, говорил Горгий, серьезно уничтожать насмешку противника, и насмешкой – серьезность, и он сказал верно.

19. Цицерон, *Оратор* 12.39: Говорят, что первыми такие [фигуры речи] начали использовать Фрасимах и Горгий Леонтийский...

Там же, 52.175: ... парные высказывания, выражения, заканчивающиеся схожим образом, антитезы, а также высказывания, хотя и случайные, но ритмичные сами по себе – все это придумал Горгий.

Там же, 49.165: Принято считать, что Горгий был родоначальником поисков такой симметрии.

20. Диодор Сицилийский 12.53.4: Он первым начал использовать необычные формы выражения, отличающиеся своей замысловатостью, такие как антитеза, парные высказывания, сопоставления, выражения, заканчивающиеся схожим образом и тому подобные... [см. III 12]

21. Дионисий Галикарнасский, *О подражании*, фр. 4 (Сириан, Комментарий к «О типах речи» Гермогена 1.10.9–16): Лучше, вслед за Галикарнасским Дионисием рассуждать о поэтической речи как состоящей из фигуральных, метафорических и дифирамбических составляющих, а также тех, что схожи с дифирамбом, что характеризовало и стиль оратора Горгия – ведь именно

²⁹ О Тисие см. II 5 выше. Далее в диалоге Платон передает слова Продика о том, что, по его мнению, речи должны быть в меру – не длинными и не краткими.

он первым, как говорит Дионисий во второй книге сочинения «О подражании», ввел поэтические и дифирамбических выражения в публичные речи.

Там же, фр. 5 (Сириан, Комментарий к «О типах речи» Гермогена 1.11.20–23): Горгий перенес поэтическое словоупотребление в публичные речи, полагая, что оратору не следует уподобляться простым людям.

22. Филострат, *Жизни софистов* 1.9.2: [см. II 2] ...Он научил софистов использовать натиск, парадокс, [произносить фразу] на одном дыхании, о великом говорить величественно, членить и сочетать фразы, делая тем самым речь приятней и выразительней, а также использовать поэтические обороты для украшения речи и придания ей многозначительности.

23. Ксенофонт, *Пир* 2.26 (ср. Афиней, *Пирующие софисты* 504e): ...если рабы мельчат и постоянно подливают (ἐπιψαχάζωσιν) нам в чаши (чтобы и мне был повод высказаться в горгиевых (ἐν Горγείοις) выражениях) [...]

Дионисий Галикарнасский, *Демосфен* 5: Он [Платон] кичится неуместно и по-юношески своими поэтическими фигурами, производящими неприятное впечатление, и в особенности – горгиевыми.

Фрагменты публичных речей³⁰

24. Филострат, *Жизни софистов* 1.9.4–5: ... его Пифийская речь звучала с алтаря [...I 33], Олимпийская же была превращена им в важнейшее публичное заявление. Ведь, видя раздражающие Элладу споры, он выступил в роли советника, призывающего к согласию, направив их против варваров и сумев убедить в том, что достойной наградой для их оружия будут не их собственные города, но вражеские земли. Надгробная же речь, которую он произнес в Афинах, была посвящена павшим в битве воинам, погребенным афинянами с почетом и за народные деньги [...III 19].

Надгробная речь

25. Сириан, Комментарий к «О типах речи» Гермогена 90.17–91.16 (Плануд, *Комментарий к Гермогену*, 5.548.8–551.1 Walz): [...II 1] Характер речей подобного рода таков. Он восхваляет тех афинян, которые прославились на войне: «Чего не хватало этим людям из того, чем должен обладать человек? И чем таким они обладали из того, чем человек обладать не должен? Если бы я только мог высказать то, что хочу, а хотел того, что должно, укрывшись от божьего гнева и избежав человеческой зависти! Ведь эти люди обладали божественной доблестью, оставаясь по-человечески смертными, зачастую

³⁰ Полностью сохранившиеся речи «Похвала Елене» и «Апология Паламеда» см. в отдельном разделе IV 1–2.

предпочитая сдержанное равенство своенравной справедливости, а правильность слов строгости закона, считая наиболее божественным и всеобщим законом следующее: говорить и молчать, исполнять <и оставлять> должное, когда должно; и когда следует применять двоякое: суждение <и силу> (γνώμην <καὶ ῥώμην>), одной из них рассуждая, другой – свершая, проявляя заботу о тех, кто несправедливо несчастен и наказывая тех, кто несправедливо очастливлен, своенравные в полезном, сдержанные в подобающем, благоразумным суждением прекращающие неразумную <силу>, дерзкие с дерзкими, размеренные с размеренными, бесстрашные с бесстрашными, ужасные среди ужасных. Свидетельство тому – победные трофеи, которые они воздвигли после победы над врагами, изваяния Зевсу и священные подношения себе, [от людей] не испытывающих недостатка во врожденной воинственности, законной любви, вооруженном раздоре и любящем красоту мире, проявляющие благочестие по отношению к богам своей справедливостью, почтение к родителям своей заботой, справедливость к согражданам в своем равенстве, уважение к друзьям в своей верности. Поэтому и тоска по тем, кто умер, не умирает с ними, но бессмертно живет в не бессмертных телах тех, кто [тоскует] по тем, кого больше нет».³¹

26. Филострат, *Жизни софистов* 1.9.5: «Трофеи, завоеванные у варваров, требуют гимнов, а те, что у эллинов – френов».³²

27. Псевдо-Лонгин, *О возвышенном* 3.2: «Ксеркс, Зевс персов»³³ [...] «Коршуны – одушевленные могилы».³⁴

Олимпийская речь

28. Аристотель, *Риторика* 1414b29–33: Проэмии эпидейктических речей начинаются с восхваления или порицания, как, например, в Олимпийской речи Горгия: «Заслуживающие удивления со стороны многих, о эллины!». Так он восхваляет тех, кто организовал эти празднества.

29. Климент Александрийский, *Строматы* 1.51.2: Наша борьба требует, согласно Горгию, двух добродетелей – дерзновения и мудрости. Дерзновение – чтобы отважно встретить опасность, а мудрости – чтобы постичь загадочное. Ведь наше Слово, подобно глашатаю в Олимпии, призывает [всех] желающих, но увенчивает [лишь] способных.

³¹ Оценку этой речи Филостратом и Сирианом см. ниже: III 17, 19.

³² То есть погребальных песен. Эту же мысль высказывает Исократ в *Панегирике* 158.

³³ Ср. Геродот, *История* 7.58 и Исократ, *Панегирик* 151.

³⁴ Подобное сравнение употребляет Эсхил (*Семеро против Фив* 1020–1021). См. также свидетельство Афанасия Александрийского [III 17].

Энкомий [Похвала] жителям Элиды

30. Аристотель, *Риторика* 1416a1–3: Пример тому Энкомий элидцам Горгия: без каких-либо приготовлений или вступительных слов, он сразу же начинает: «Элида! Счастливей город!»

Из неизвестных произведений

31. Прокл, Комментарий к «Трудам и дням» Гесиода 83: То, что сказал Горгий, попросту не является истинным. Ведь он сказал, что бытие не ясно, пока не столкнулось (*μη τυχόν*) с кажущимся (*τὸ δοκεῖν*), а кажущееся бес- сильно, пока не столкнулось с бытием.

32. Плутарх, *О славе афинян* 348C: Трагедия тогда славила и процветала, будучи удивительным [представлением] для слуха и зрения (*ἀκρόαμα καὶ θέαμα*) живших в то время людей, выраженным в форме мифов и страстей – «обман (*ἀπάτην*), – по словам Горгия, – когда обманывающий честнее не обманывающего, а обманутый мудрее не обманутого». Ведь обманывающий «честнее» [не обманывающего] потому, что делает лишь то, что обещал, а обманутый также мудрее [не обманутого]: ведь любой не бесчувственный человек охотно увлекается красотой слов.

33. Плутарх, *Застольные беседы* 715E: ...он [Горгий] говорил, что одна из пьес [Эсхила] была «полна (*μεστὸν*) Ареса», имея в виду его «Семерых против Фив».

34. Прокл, *Жизнь Гомера* (Chrestom., p. 100.5–6): Горгий Леонтийский возводит его [Гомера] род к Мусею.

35. Схолия к «Илиаде» Гомера 4.450a: И Горгий: мольбы были смешаны с угрозами, а стенания с молитвами.

36. Аристотель, *Политика* 1275b25–30: Горгий, может сомневаясь, а может иронизируя, сказал: подобно тому, как ступы (*ὄλμοις*) изготавливаются «ступо-делателями» (*ὄλμοποιῶν*), так и ларисцы – это [люди], изготовленные «народо-делателями» (*δημιουργῶν*), которые и есть некие «ларисце-делатели» (*Λαρίσοποιοῦς*).³⁵

37. Плутарх, *Кимон* 10: [Как Аристотель и Кратин] Горгий Леонтийский говорит, что Кимон добывал деньги, чтобы их использовать, а использовал – чтобы прославиться.

³⁵ Шутка связана с тем, что должностные лица в Ларисе, в ведении которых находились вопросы, связанные с гражданством, назывались «демиургами» («делателями народа»), то есть, продолжает Горгий, «делателями граждан Ларисы».

38. Плутарх, *Как отличить льстеца от друга* 64С: Но друг – это не то, что утверждает Горгий: «Ожидай от друга помощи, поступая справедливо, сам же помогай зачастую и тогда, когда тот поступает несправедливо».

39. Плутарх, *О женских добродетелях* 242Е: Горгий выглядит более остроумным,³⁶ требуя, чтобы не внешний вид, но репутация были тем, что делает женщину широко известной.

Приписываемые Горгию образцы инвектив и метафор

40. Аристотель, *Риторика* 1405b38–1406a1: πτωχομουσοκόλοκας («жалко-музо-льстецы») ἐπιорκήσαντας («ложно-клятвенники»), εὐορκήσαντος («благоклятвенники») [контекст: III 10].

41. Аристотель, *Риторика* 1406b9–10: «дела бледные и бескровные», «ты посеял это позорно, а пожал постыдно (κακῶς)» [контекст: III 10].

Горгий о свете, зрении и солнце

42. Платон, *Менон* 76a, с–е: [Менон:] Что есть цвет, Сократ, что ты о нем говоришь? [...] [Сократ:] Хочешь, чтобы я ответил тебе согласно Горгию, чтобы тебе было лучше следовать [за ходом рассуждения]? Разве вы оба не говорите, что, согласно Эмпедоклу, от сущих вещей происходят некие «истечения»? [Менон:] Именно так...

Теофраст, *Об огне* 73: [Пламя] загорается от стекла, меди и серебра, специальным образом обработанных, а не потому, как говорит Горгий и думают некоторые другие, что огонь проходит через поры.

43. Сопатр, *Деление вопросов* 8.23.21–23: Горгий проявил великую мудрость, говоря, что солнце – это раскаленная глыба [металла], и любил поспорить по поводу этой гипотезы (πρὸς τὴν τοιαύτην ὑπόθεσιν).³⁷

Горгий в диалогах Платона

44. Платон, *Менон* 95с: [Менон:] Что мне больше всего нравится в Горгии, Сократ, так это то, что я никогда не слышал от него подобных обещаний.

³⁶ По сравнению с Фукидидом, который считал, что самая лучшая женщина та, о которой меньше всего говорят.

³⁷ πρὸς с аккузативом может означать как «против», так и «в соответствии с», так что это лишенное контекста сообщение может подтверждать то, что Горгий обсуждал со своими учениками различные физические вопросы, в том числе и знаменитое предположение Анаксагора (A1 DK) о том, что солнце – это раскаленная глыба размером больше Пелопоннеса, разбирая с ними аргументы за и против этой гипотезы.

Напротив, он высмеивает всех тех, от кого их слышит. Он лишь думает, что людей следует делать искусными в речах (λέγειν δεινούς).³⁸

45. Платон, *Горгий* 453a: [Сократ:] Если я что-то понимаю, то ты говоришь, что риторика – это творец убеждения (πειθοῦς δημιουργός), и что вся ее задача (ἡ πραγματεία) и смысл (τὸ κεφάλαιον) состоит в том, чтобы это осуществить.

Там же, 454e–455a: [Сократ:] Так что риторика, как видно, – это творец убеждения, нечто, действующее через убеждение, а не обучение, и касающееся вопросов о справедливом и несправедливом.

46. Платон, *Горгий* 450b–c: [Горгий:] ...в других искусствах всякое умение (ἐπιστήμη) сводится к ручному труду (περὶ χειρουργίας) и другим подобным занятиям, тогда как в риторике нет ничего похожего на ручной труд (χειρουργημα), но вся ее практика (πράξις) и сущность (κύρωσις) сводятся к речам.³⁹ Поэтому я считаю, что риторика – это искусство, связанное с речами...

47. Платон, *Горгий* 456b: [Горгий:] Я частенько посещал с моим братом⁴⁰ и с другими врачами тех пациентов, которые не желали пить снадобье или не позволяли врачу проделать рассечение или прижигание, и в то время как врач не мог убедить их, мне всегда это удавалось средствами одного лишь искусства риторики.

48. Платон, *Филеб* 58a–b: [Протагор:] От Горгия я часто слышал, что искусство убеждения намного важнее других искусств; ведь все то, что ему подвластно, оно делает рабами добровольно, а не насильно...

49. Платон, *Федр* 261b–c: [Федр:] На судах, конечно-же, искусно говорить и писать, а на собрании – говорить. Ничего больше я не слышал. [Сократ:] Но разве ты слышал лишь об учебных образцах (τέχνας) речей Нестора и Одиссея, которые они в свободное время сочиняли под Троей, а о тех, что произвел Паламед, не слышал? [Федр:] Нет, клянусь Зевсом! Не слышал я и о Нестеровых, если, конечно, ты не выводил в качестве Нестора Горгия, а в качестве Одиссея Фрасимаха и Феодора.

³⁸ Обещание научить людей добродетели дает в одноименном диалоге Платона Протагор. Он говорит, что его наука – «это благоразумие (εὐβουλία) в домашних делах, и она учит тому, как лучше всего управлять своим домом, а как – городом, чтобы превзойти всех делом и словом в политических вопросах» (*Протагор* 319a). Разумеется, искусству речей он также обещает обучить (см. *Протагор* 312d и др.).

³⁹ См. фр. II 7 выше. Необычные термины χειρουργημα и κύρωσις могут принадлежать самому Горгию.

⁴⁰ Брат Горгия Геродик был врачом (см. биографическое свидетельство I 3).

50. Платон, *Менон* 71c–e: [Сократ:] Так напомни же мне то, что сказал Горгий. Если хочешь, говори от своего имени, ведь мне кажется, что ты разделяешь его мнение. [Менон:] Да, так и есть. [Сократ:] Оставим же его в покое, как отсутствующего. Ну а ты, Менон, ради богов, скажи, что есть добродетель? Скажи без утайки, чтобы мне довелось обмануться счастливейшим обманом, если вдруг окажется, что ты с Горгием знал об этом, а я же говорил, что доселе не встречал никого кто бы знал. [Менон:] ... Во-первых, если угодно, мужская добродетель, – и легко [понять], что мужская добродетель именно такова, – быть способным вести полисные дела и, ведя их, помогать своим друзьям и вредить врагам, и самому заботиться о том, чтобы не испытать ничего подобного. Женскую добродетель, если угодно, также не сложно описать: ей надлежит хорошо управлять домашним хозяйством, сохраняя то, что внутри, и повинаясь своему мужу. У детей совсем другая добродетель, будь то мальчик или девочка, и у стариков, а также, если угодно, у свободных, или, если угодно, у рабов. Существует много других добродетелей, так что совсем не сложно рассказать о том, что есть добродетель. Так что для каждого занятия и для каждого возраста во всяком деле найдется для нас подходящая добродетель, а также, как я думаю, Сократ, и [соответствующий ей] порок.

Аристотель, *Политика* 1260a27–28: Говоря о добродетелях, проще перечислить их, как это делает Горгий, нежели дать им подобного рода определение.

III. Оценки и интерпретации

Античные сочинения о Горгии

1. Диоген Лаэртий 5.25 (Аристотель): О [воззрениях] Горгия, одна книга... Афиней, *Пир мудрецов* 505D–E: Гермипп в сочинении о Горгии... [контекст: I 24]

Влияние на современников

2. Дионисий Галикарнасский, *Лисий* 3: [Мода на] поэтический и тропический слог охватила [как эпидемия] и афинских ораторов, причем, по словам Тимея, первым был Горгий [... I 13]

3. Филострат, *Письма* 73, 257.7–23: [... I 12] ...говорят, что Аспасия Милетская «заточила» (θῆξαί) язык Перикла о Горгии. Но ведь Критий и Фукидид, как известно, также обязаны ему своими величавостью и горделивостью, которые каждый преобразовал на свой собственный лад, один в красноречие, другой в силу [слога]. Но и сократик Эсхин [...] не постеснялся «горгизировать» (γοργιάζειν) [ср. I 12] в своей речи о Фаргелии. Ведь он пишет где-

то: «Фаргелия Милетская прибыла в Фессалию и стала спутницей Антиоха Фессалийского, правящего всей Фессалией». Разделенные и соединенные выражения,⁴¹ обычные для речей Горгия, часто использовались, особенно в поэтическом кругу. Так что, о царица [Юлия Домна], поверь [...] Плутарх не только не сокрушался по поводу софистов, но и не стремился осуждать Горгия [... III 15].

4. Марцелин, *Жизнь Фукидида* 36: Он старался иногда, как говорит Антилл, использовать одинаковое построение частей предложения (*παρισώσεις*) и перестановки (*ἀντιθέσεις*) имен, характерные для Горгия и популярные в то время среди эллинов...

5. Диоген Лаэртий, *Жизни философов* 2.63: Он [сократик Эсхин] более всех имитировал Горгия...⁴²

6. Платон, *Пир* 198c: Его [Агафона] речь напомнила мне Горгия, в точности как сказано у Гомера, так что я боялся, как бы в завершение речи Агафон не натравил на мою речь голову Горгия, в сравнении со мной столь ужасного в речах (*δεινὸν λέγειν*), и превратил меня в безгласный камень.⁴³

7. Филострат, *Жизни софистов* 1.21.5: Из всех софистов он [Скопелиан] старательнее всего изучал Горгия Леонтийского...

Там же, 2.11.3: Ему редко случалось участвовать в дискуссиях, но когда он все же вовлекался в спор, то все больше «гипсизировал» (*ἰππιάζοντι*) или «горгизировал» (*γоргιάζοντι*).

Критика его методов обучения и философии

8. Аристотель, *О софистических опровержениях* 34, 183b36–184a7: Обучение у тех, кто зарабатывает эристическими речами, было подобно тому, как учил Горгий. Ведь одни предлагали им для заучивания риторические, другие – вопрошающие речи, к которым, как они полагали, чаще всего сводятся всевозможные противоположные речи.⁴⁴ Поэтому и обучение тех, кто у них учился, было быстрым и безыскусным (*ἄτεχνος*). Ведь они считали, что обу-

⁴¹ То есть, как специально выделенные обороты, так и асиндетоны, намеренное опущение союзов между однородными членами предложения.

⁴² См. также свидетельство Филострата (III 3).

⁴³ Должно быть имеется в виду место из *Одиссеи* 11.632, а Горгий сравнивается с мифологической Горгоной. Выражение *δεινός λέγειν*, «ужасный, грозный или превосходный в произнесении речей», Платон часто употребляет в качестве характеристики софистического искусства (*Πρωταγόρ* 312d b др.). Вслед за Платоном имитатором Горгия трагика Агафона называет Филострат (*Жизни софистов* 1.9.3).

⁴⁴ См. II 4.

чают, когда вместо искусства предлагали образец для копирования (οὐ γὰρ τέχνην ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης),⁴⁵ как если бы кто-то сказал, что передаст знание о том, как защитить ступни от повреждения, но затем не только не научил ремеслу кожевника, но даже не указал на те способы, которыми ему можно научиться, предложив вместо этого разнородные образцы обуви.

9. Аристотель, *Риторика* 3.1, 1404a24–27: Так как поэты, говоря обычные вещи, лишь благодаря своему стилю приобрели громкую славу, то по этой причине сначала [в риторике] доминировал поэтический стиль, как у Горгия. Да и теперь многие необразованные люди считают, что лишь подобные им [ораторы] говорят наилучшим образом.

10. Аристотель, *Риторика* 3.3, 1405b34–1406a1: Холодность (τὰ ψυχρὰ) стиля бывает четырех типов,⁴⁶ а именно: в сложных словах [...] как называет это Горгий, πτωχομουσοκόλοιας («жалко-музо-льстецы») ἐπιορκήσαντας («ложно-клятвенники»), εὐορκήσαντος (благо-клятвенники) [см. II 40].

Там же, 1406b4–11: Четыре типа холодности (τὸ ψυχρὸν) стиля встречаются и в метафорах [...] как говорит Горгий: «дела бледные и бескровные», «ты посеял это позорно, а пожал постыдно (κακῶς)» [см. II 41]. Сказано слишком поэтично.

Там же, 3.3, 1406b14–19: То, что Горгий сказал ласточке, когда та приблизилась к нему, испражняясь на лету, лучше подходит трагикам. Ведь он сказал: «Позор тебе, Филомела!» Это потому, что для птицы так поступить не позорно, но [было бы] позорно для девушки. Так что его упрек уместен в той мере, в какой он говорил о той, кем она была ранее, а не о той, кем стала теперь.⁴⁷

11. Цицерон, *Оратор* 52.175, 176: Горгий [...II 19] использовал неумеренно [...] риторические прикрасы (festivitatibus)...

12. Диодор Сицилийский 12.53.4: Он первым начал использовать необычные формы выражения [...II 20], которые, по причине их странности, в то

⁴⁵ Об образцах для копирования, которые начал сочинять Горгий, см. II 5–6.

⁴⁶ Согласно Аристотелю, холодности стиля способствуют сложные слова, вычурные выражения, а также неуместное употребление эпитетов и метафор.

⁴⁷ По одной из версий мифа, дочь афинского царя Пандиона Филомела была изнасилована Тереем, мужем своей сестры Прокны, который, чтобы скрыть преступление, вырвал у девушки язык (Аполлодор, *Мифологическая библиотека* 3.14.8). По другой версии – она онемела от стыда (Тертуллиан, *К язычникам* 1.8). Зевс превратил ее в ласточку, ее сестру в соловья, а мужа-насильника в удода. В любом случае, Горгий одновременно намекает как на факт ее превращения в птицу, так и на причину этого превращения – стыд.

время считались достойными одобрения, теперь же кажутся несколько избыточными, и вызывают смех, если используются слишком часто и без всякой меры.

13. Дионисий Галикарнасский, *Лисий* 3.4: Это показывает и [пример] Горгия Леонтийского, который во многих случаях использовал грубые и тяжеловесные выражения, так что некоторые из его изречений были «недалеки от неких дифирамбов»,⁴⁸ что верно и для его сподвижников, из числа учеников Ликимния и Пола [...I 8].

14. Дионисий Галикарнасский, *Исей* 19.2: Я намеренно оставил в стороне тех [ораторов], которые, насколько мне известно, достигли меньших успехов в этих [возвышенных] видах [ораторского искусства], нежели он [Исократ], Горгия Леонтийского, так как вижу, что он не знает меры и нередко допускает ребячество...

15. Плутарх, фр. 186 Sandbach (ар. Исидор Пелусиот, *Письма* 2.42): Плутарх думал, что подлинному аттицизму присущи ясность и простота. Так, по его словам, сказали ораторы. Горгий Леонтийский был первым, кто занес эту заразу в политические речи, поощряя высокопарность слога и сложные фигуры, уродуя тем самым их [былую] ясность. Коснулась эта зараза, по его словам, и удивительного Платона.

16. Гермоген, *О типах речи* 1.6: У этих обманчивых (ὑποξυλοῖς)⁴⁹ софистов ты мог бы найти немало подобных примеров. Так, коршунов они называют «одушевленными могилами» ...и являют много других случаев холодности стиля.⁵⁰

17. Афанасий Александрийский, Прологомены к «О судебных установлениях» Гермогена 14.180.9–19 (фр. 14 Sauppe): [...] третий вид красноречия, смехотворного вида, восхищающий молодежь, но в действительности лишь бессовестная болтовня; последователи Фрасимаха и Горгия использовали этот стиль и ошибочные аргументы [энтимемы], применяя одинаковое построение частей предложения (παρίσφ),⁵¹ не всегда понимая, когда эти схемы уместны. Многие применяли его в фигурах речи и тропах, как, впрочем, и сам Горгий, который, с применением этого [третьего] типа красноречия в

⁴⁸ Цитируется *Федр* 238d.

⁴⁹ То есть подобных статуям богов, которые украшены снаружи, но деревянные внутри.

⁵⁰ Термин «холодность» стиля взят из *Риторики* Аристотеля (см. II 10, выше), пример с коршуном также широко известен (II 16, ниже).

⁵¹ См. III 4.

своей Надгробной речи,⁵² не имея мужества сказать «коршуны», сказал «одушевленные могилы».⁵³

18. Исократ, *Похвала Елене* 14: Поэтому именно этого написавшего о Елене я восхваляю превыше всех тех, кто когда-либо пожелал хорошо высказаться [об этом деле] – за то, что он напомнил нам об этой женщине, [всех] превосходящей благородством своего происхождения, красотой и славой. Однако и он допустил небольшую погрешность: он сказал, что написал ей похвалу [энкомий], а на самом деле произнес апологию в защиту того, что она сотворила.

19. Филострат, *Жизни софистов* 1.9.5: Надгробная речь [...] ⁵⁴ составлена им с величайшим искусством (σοφία). Желая поднять афинян против мидян и персов и выступая с той же целью, что и в Олимпийской речи,⁵⁵ он ничего не говорил о согласии между эллинами, так как выступал перед афинянами, желающими верховной власти, которая не могла быть достигнута без решительных действий, вместо этого восхваляя их трофеи, завоеванные у мидян, и в то же время отмечая, что «Трофеи, завоеванные у варваров, требуют гимнов, а те, что у эллинов – френов» [II 26].

20. Сириан, Комментарий к «О типах речи» Гермогена, 91.16–19 (Плануд, *Комментарий к Гермогену*, 5.551.1–5 Walz): Здесь [см. II 25] Горгий собрал торжественные выражения и провозглашает довольно поверхностные мысли, чрезмерно украшая речь высказываниями, начинающимся и оканчивающимся одинаково.

21. Афиней, *Пир мудрецов* 220D (из «Архелая» Антисфена, фр. 203 G): Его «Антисфен» [содержит выпад] против ритора Горгия.

22. Климент Александрийский, *Строматы* 6.26.8: Мелесарга⁵⁶ же обворовали Горгий Леонтийский и Евдем Наксосский, историки...

23. Сирийское собрание греческих изречений (Studia Sinaitica 1, p. 35 Smith Lewis): Горгий говорит: «Даже опытные живописцы не способны воспроизвести красками, в смешивании которых они мастера, невероятную красоту сокрытого. Однако, их тяжкий труд и великие усилия прекрасно свидетельствуют о великолепии невидимого. И когда все этапы их труда

⁵² См. II 25.

⁵³ См. II 27.

⁵⁴ См. фрагмент надгробной речи: II 25.

⁵⁵ См. II 28 и 29.

⁵⁶ Мелесарг Халкедонский, историк. Этот фрагмент см. FGrHist 330 T 4.

близятся к завершению, они молчаливо возлагают на голову художника [или оригинала?] венок славы. Но как язык выразит и ухо слышащего услышит то, что не ухватить рукой и не увидеть глазами?».⁵⁷

IV. Сохранившиеся речи

1. ЭНКОМИЙ [ПОХВАЛА] ЕЛЕНЕ

Вступление

(1) Украшение (*κόσμος*) города – мужество, тела – красота, души – мудрость, дела – доблесть, а слова – истина. Все этому противоположное – безобразию. Мужчину, женщину, слово, действие, город и дело, достойные восхваления, надлежит восхвалять по достоинству, а недостойные – подвергать порицанию. Равно ошибкой и заблуждением было бы осуждение того, что заслуживает похвалы и похвала того, что заслуживает осуждения.⁵⁸

⁵⁷ Перевод английского по изданию А. Лакса и Г. Моста (Laks–Most 2016, V, 291, Gorgias R 29), с учетом перевода Дж. Кеннеди по Sprague 2001, 66.

⁵⁸ Подробный разбор этого сочинения Горгия: Кассен 2000 (Cassen 1995, 66–100), Wardy 1996, 25–50. Обвинения в адрес Елены и ее оправдания традиционны в греческой литературе со времен самого Гомера, который в целом негативно настроен к Елене, и поэта VI в. до н. э. Стесихора, который, напротив, развивал версию о том, что в Троию с Парисом бежала лишь «фантомная» Елена, тогда как настоящая никогда не изменяла своему мужу и не предавала страну (Платон, *Государство* 586с, *Федр* 243а–b). Ученик Горгия Исократ написал свою *Похвалу Елене*, которая, впрочем, превратилась сначала в похвалу Тесею, первому похитителю Елены и, через древнего афинского царя, в похвалу самим Афинам. Ближе всего к Горгию по «софистическому» духу находится история Елены, которую развивает в двух своих трагедиях Еврипид: «Ел. ἔξεστιν οὖν πρὸς ταῦτ' ἀμείψασθαι λόγῳ, / ὡς οὐ δικαίως, ἦν θάνω, θανούμεθα; / Με. οὐκ ἐς λόγους ἐλήλυθ' ἀλλὰ σε κτενῶν. Елена: Дозволено ли будет мне возразить на это речью, / ведь, если я умру, то умру несправедливо? / Менелай: Не ради речей я пришел, но чтобы тебя убить (Еврипид, *Троянки* 903–905)». Так описывает трагик первую встречу Менелая с Еленой после падения Илиона. В своей апологии, которая следует за этими словами, Елена стремится доказать, что она невинна, сначала обвинив родителей Париса, которые не смогли его убить, несмотря на грозное предзнаменование: его матери Гекубе приснилось, что она рождает огненный факел (Еврипид, *Троянки* 924, Гигин, *Мифы* 91), или огненную эринию (Пиндар). Затем – Афродите, которая против ее воли «торговала ее красотой» (*Троянки* 936–937, 948 и др.), Менелая, который не вовремя оставил ее одну дома (там же, 945), Париса и, наконец, его брата Деифоба, который удерживал ее силой уже после смерти Париса. После этой речи Елены корифей хора восклицает, что ее необходимо опровергнуть, так как она «искусна», или, буквально, «ужасна в речах» (λέγει... δεινὸν, 967–968). Мы знаем, что так обычно характеризуется опытный со-

Похвала Елене

(2) Одному и тому же человеку предстоит прямо высказать все то, что должно, и опровергнуть [кривую речь] тех, кто осуждает Елену – женщину, в отношении которой свидетельство (πίστις) вдохновенных поэтов⁵⁹ было совершенно единогласно и единодушно (ὁμόφωνος καὶ ὁμόψυχος γέγονεν), равно как и [дурная] слава ее имени, ставшего памятником (μνήμη) несчастья.⁶⁰ Я же желаю, придав определенную аргументированность (λογισμὸν) своей речи, положить конец тем обвинениям, которые приходится выслушивать в ее адрес, доказать (ἐπιδείξει), что ее обвинители лжецы, показав тем самым истину и положив конец [их] неосведомленности [в этом деле].

(3) Тот факт, что женщина, которой посвящена эта речь, по своей природе и происхождению первейшая из первейших среди мужчин и женщин – это вряд ли кому-то не ясно. Ведь очевидно, что ее матерью была Леда, а настоящим отцом – бог, Зевс, хотя общеизвестным и считался смертный, Тиндар, из которых один представлялся ее отцом, так как был им, а другой отвергался, так как был им только на словах, и один был сильнейшим среди

фист, и именно этому искусству он обещает научить (так Платон в *Пире* 198с (см. III 6) характеризует и самого Горгия). Выступив обвинителем, мать Париса Гекуба не признает истории о богинях, отвергая тем самым божественное вмешательство, и выставляет Елену бессердечной интриганкой, которая погналась за лучшей долей в богатую Троию из относительно бедной Спарты, а вовсе не была уведена против ее воли («Кто это видел? К кому она зывала о помощи?», 998–999) и которая, вопреки ее заявлению, совершенно не стремилась бежать из Трои после смерти Париса, даже невзирая на предложения самой Гекубы покинуть город и прекратить войну, пока не поздно («...обнаглев в доме Александра», 1020). Впрочем, решение Менелая хорошо известно. Примечательно, что даже в *Елене* Еврипида (где как раз и развивается версия Стесихора о двойнике Елены) он изначально предпочитает хотя и фантомную, но все же «жену... отбитую под Троей» (*Елена* 414–15), а встретив «истинную» Елену, он все же отмечает, что ее «внешнее сходство» с фантомным образом, не придает ему «уверенности» (577, ср. также 593–594).

⁵⁹ Буквально, «поэтов, услышавших (ἀκουσάντων) [божество?]».

⁶⁰ Предложение, существенно исправленное издателями и не очень понятное. В частности, что «слышат» поэты? Возможно, как предполагают некоторые комментаторы, божество. То есть, поэты услышали это от самого божества, поэтому мы должны верить поэтам. В целом, это предложение (как и следующее) представляют собой постановку задачи, которую призвана решить эта «образцовая» речь, в некотором роде формулировку задания для ученика, что вполне уместно, учитывая показательный и учебный характер самой речи.

людей, а другой – всеобщим властителем.⁶¹ (4) Имея такое происхождение, она сравнилась с богами своей красотой – и получив (λαβοῦσα) [эту красоту], она ее не скрывала (λαθοῦσα). В результате большинство мужчин почувствовали любовное к ней влечение, так что ради одного тела собралось множество мужских тел, величественно замышлявших великие дела, из которых одни были несметно богаты, другие славились древностью своего рода, третьи – крепостью своего здоровья (εὐεξίαν), а четвертые – мощью обретенной ими мудрости. И все они собрались, движимые жадной до побед любовью и неодолимым честолюбием. (5) Кто именно удовлетворил (ἀπέπλησε) свое любовное желание, овладев Еленой, и каким именно образом – об этом я не буду говорить. Ведь рассказ знающим людям о том, что они и так знают, возможно, и добавляет веры, но никак не удовольствия. Так что, совершив в моей речи прыжок во времени, перейду теперь к началу следующей ее части и представлю те причины, по которым вероятно и случилось путешествие Елены в Трою. (6) Ведь либо по воле (βουλήμασι) случая (τύχης),⁶² либо по замыслу (βουλεύμασι) богов, либо по решению необходимости (Ἀνάγκης ψηφίσμασιν)⁶³ содеяла она то, что содеяла, а может быть была уведена силой, поддалась словесному убеждению <или, наконец, была побеждена Эротом>.

1. «По замыслу богов»

Если верно первое, то осуждения заслуживает тот, кто виновен. Но ведь божественное стремление невозможно предотвратить с помощью человеческой предусмотрительности. По природе более сильный не уступает более слабому, но слабый подчиняется и идет вслед за сильным, так что более сильный направляет, а более слабый следует за ним. Но ведь бог сильнее человека и силой, и мудростью и во всем остальном, так что если вину следует переложить на случай или божество, то Елену следует избавить от ее дурной славы.

2. «Уведена силой»

(7) Ну а если она была захвачена насильно, незаконно похищена и стала жертвой насилия, то ясно, что тот, кто ее захватил, и был несправедливым насильником, она же, к собственному несчастью, лишь подверглась насилию. Так что тот варвар, который затеял варварскую затею словом, правом и делом и заслуживает осуждения – словом, бесчестия – по праву и наказа-

⁶¹ Леда родила четырех детей, двух дочерей и двух сыновей, двое из которых, Полидевк и Елена, были детьми Зевса, а двое других, Кастор и Клитемнестра, детьми спартанского царя.

⁶² Буквально: «так пожелали Тихи».

⁶³ Буквально: «так проголосовала Ананке».

ния – за дело. Она же, похищенная, лишенная родины и тех, кого любит, – разве не заслуживает она скорее жалости, нежели злословия? Он совершил ужасные дела, она же пострадала, так что справедливым будет ее жалеть, а его ненавидеть.

3. «Поддалась словесному убеждению»

(8) Если же речь убедила ее и обманула ее душу, то и этом случае совсем нетрудно будет защитить ее и отвести от нее обвинение следующим образом: слово – могущественный властитель, посредством мельчайших и совершенно невидимых телец⁶⁴ свершающий божественные дела. Оно способно усмирить страх, облегчить горе, вызвать радость и взрастить сострадание. Я докажу, что это именно так; (9) ведь мнение (δόξη) моих слушателей должно быть подкреплено и доказательством. Поэтическим я считаю и называю всякое слово, обладающее размером. Слышащие его проникаются жутким трепетом, слезливой жалостью и горестным томлением, а душа их, при посредстве слов, особым образом сопереживает удачам и неудачам, которые сопутствуют поступкам других людей, и приключаются с их телами.⁶⁵ Но теперь я перейду от одного рассуждения к другому.

(10) [Именно] благодаря словам боговдохновенные песнопения становятся носителями удовольствия и избавителями от горя. Ведь, соединившись с представлением (δόξη) в душе, сила песнопения, зачаровывает и убеждает ее, преобразуя ее силою своего чародейства (γοητεία). Для этого изобретено два типа чародейского и магического искусства: обманы души (ψυχῆς ἀμαρτήματα) и ошибки представления (δόξης ἀπατήματα). (11) Убедившие и убеждающие кого-либо в чем-либо сами становятся создателями (πλάσαντες) лживой речи. Так как все люди в отношении всех вещей обладают воспоминанием о прошедшем, <пониманием> настоящего и предвидением будущего, так что схожая речь не будет схожим образом [обманчива] потому, что в настоящий момент нелегко припомнить прошедшее, рассмотреть настоящее или предсказать (μαντεύσασθαι) будущее. По этой причине большинство людей призывают на помощь представление в качестве советника души. А представление, само будучи неустойчивым и непостоянным, заманивает тех, кто на него рассчитывает, на путь неустойчивых и непостоянных успехов (εὐτυχίας). (12) Какая же причина мешает Елене [...] не будучи молодой, подобно тому, как она была захвачена насильно [...]? Ведь разум убеждения был в силах [...] даже если по необходимости [...] знающий обла-

⁶⁴ Ср. II 42.

⁶⁵ Букв.: «...чужих дел и тел удачи и неудачи каким-то особым переживанием через слова испытывала душа».

дает [им], он все равно обладает той же силой.⁶⁶ Ведь слово – увещатель (πεισας) души, она же, поддавшись убеждению, принуждается верить тому, что говорится и соглашаться с тем, что делается. Так что увещатель, принуждающий ее, поступает несправедливо, она же, поддаваясь убеждению и уступившая силе слов, осуждается неосновательно.⁶⁷

(13) В отношении того, что убеждение вкупе с речью оформляет душу так, как оно того пожелает, следует прежде всего изучить доводы тех, кто изучает небесные явления (μετεωρολόγων) – тех, кто, отвергнув одно представление и поставив на его место другое, делает невероятные и невидимые вещи явными для представляющего их взора; во-вторых, публичные состязания (ἀγῶνας), принуждающие словами, когда одна речь, если она искусно составлена, хотя в ней и не говорится правды, способна и развлечь и убедить толпу; в-третьих, словесные споры (ἀμίλλας) философов, которые показывают, как быстрое движение мысли (γνώμη) делает убежденность [в истинности] того или иного представления (τὴν τῆς δόξης πίστιν) легко изменчивым. (14) Сила слова находится в том же отношении к порядку души, в каком порядок снадобий (φαρμάκων) находится к природе тел. Ведь как одни снадобья вытягивают из тела одни жидкости, а другие – другие, и прекращают, одни болезнь, а другие – жизнь, так же из речей одни вызывают горе, другие – радость, страх или пробуждают в слушателях дерзость, а некоторые отравляют (ἐφαρμάκευσαν) душу злобными уговорами и зачаровывают ее.⁶⁸ (15) Так что следует признать, что если она подчинилась словесным уговорам, то не виновна, но несчастна.⁶⁹

⁶⁶ Два предложения испорчены в рукописи не поддаются восстановлению (locus valde corruptus nondum sanatus). Можно предположить, что Горгий хотел сказать, что Елена, как и в случае с похищением против ее воли, не виновна потому, что даже взрослые и опытные люди нередко поддаются убеждению, так как, даже обладая разумением, в погоне за неверным успехом они тем не менее нередко полагаются на свои неустойчивые и ненадежные представления.

⁶⁷ То есть, в качестве основного аргумента вновь подчеркивается ограничение воли пострадавшего, в духе римской правовой формулы «*nes vi, clam, precario*», ведь человек может совершить нечто против его воли не только уступая физическому или психическому принуждению, но и будучи введенным в заблуждение хитростью (*clam*) или неопределенными обещаниями (*precario*, букв. владение до востребования).

⁶⁸ Обыгрывается двойное значение слова «снадобье» (φαρμάκων), означающее как лекарство, так и отраву.

⁶⁹ Заметим, что в *Илиаде* 3.390–418 Афродита также сначала пытается убедить и даже в некотором роде околдовать Елену и лишь затем, когда убеждение не подействовало и чары спали, переходит к прямым угрозам.

4. «Omnia vincit amor»

Четвертую причину я объясню в четвертой части этой речи. Ведь если Эрот все это сотворил, то она без труда избегает обвинения в том прегрешении, которое, как говорят, совершила. Вещи, которые мы видим, не являются по природе тем, чем мы хотели бы, но каждая такова, какая есть (ἔτυχε), а душа, благодаря зрению, оформляется присущими ей способами (τρόποις). (16) К примеру, когда тела воинов облачаются против врага в бронзовые и железные доспехи и оружие, как оборонительные, так и наступательные, то зрение смотрит на это взбудоражено и будоражит душу, так что противник нередко в панике бежит из страха перед будущей опасностью так, как если бы она была настоящей. Ведь истина ума⁷⁰ изгоняется страхом перед тем, что открывается взору, который, охватив их, заставляет забыть как о том, что считается прекрасным по закону, так и о том, что становится благим по справедливости.⁷¹ (17) Увидевшие нечто ужасное люди, бывало, временно трогались рассудком (φρονήματος ἐξέστησαν): так страх гасит и изгоняет мысль (νόημα). Многие пали жертвой напрасных страданий, жутких болезней⁷² и неизлечимых безумств. Зрение запечатлевает в разуме образы увиденных вещей. И многие из них, притом ужасные, остаются, и оставшиеся подобны тем, о которых говорилось. (18) Но и художники, когда они многими красками и телами в совершенстве изображают одно тело и форму, радуют тем самым взор. А мужские изваяния и статуи богов вызывают сладостную резь⁷³ в глазах. Ведь в природе зрения заложено страдать от одних вещей и желать (ποθεῖν) другие, и множество вещей прививает (ἐνεργάζεται) многим людям эротическую любовь (ἔρωτα) и желания по отношению ко многим вещам и телам.

⁷⁰ Стоящее в рукописях выражение ἡ ἀλήθεια τοῦ νόου Г. Дильс исправил на ἡ συνήθεια τοῦ νόμου, «обычай права». То есть в нашей версии воины теряют рассудок и поддаются эмоциям, а в версии Дильса – забывают свой долг и также поддаются эмоциям. Donadi предложил τοῦ νόου («истины»), стоящее в рукописи, заменить на τοῦ πόνου («труда, мучения, тяготы»).

⁷¹ τοῦ καλοῦ τοῦ διὰ τὸν νόμον κρινομένου καὶ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ διὰ τὴν δίκην γινομένου. Blass заменяет δίκην на νίκην, тогда в фразе подчеркивается героическая мораль: «... забывают о том, чем по праву восхищаются и что приносит благо в случае победы».

⁷² В другой рукописи наоборот: «напрасных болезней и жутких страданий».

⁷³ Букв. «болезнь». В рукописи стоит ὅσον («настолько»). Исправление на νόσον («болезнь»), предложенное Dobree, учитывая следующее предложение, очевидно. Keil предложил более нейтральное θέαν («видение»).

(19) Так что, если глаза Елены, плененные видом тела Александра, передали ее душе вожделение и вдохновенные Эротом сомнения,⁷⁴ то что в этом удивительного? Но если он бог, обладающий божественной силой, присущей богам, то как же более слабый сможет противостоять ему и как защитит себя? Так что, если перед нами случай человеческой слабости (νόσημα) или душевного неразумия (ἀγνόημα), то и воспринимать его следует не как преступление (ἀμάρτημα), но как несчастье (ἀτύχημα). Так что ушла она, как ушла, будучи поймана в сети случая,⁷⁵ а отнюдь не по совету разума (γνώμησιν βουλευμασιν), принуждаемая Эротом, а вовсе не в результате заранее подготовленной интриги (τέχνης παρασκευαίς).

Заключение

(20) Как же можно считать справедливым то обвинение, которое выдвинуто против Елены, если она совершила то, что совершила либо потому, что была побеждена Эротом (ἐρασθείσα), либо убеждена речами, либо похищена силой, либо принуждена божественным принуждением? Разве в каждом из этих случаев она не избегает обвинения? (21) Этой речью я избавил женщину от дурной славы, придерживаясь при этом того порядка, которые установил в начале речи. Я постарался снять несправедливое обвинение и представление, основанное на незнании. Моим желанием было сочинить речь, Елене – похвалу, а мне – забаву.

2. АПОЛОГИЯ [ЗАЩИТА] ПАЛАМЕДА

Вступление

(1) Обвинение (κατηγορία) и защита (ἀπολογία) – это суд (κρίσις) не о смерти. Ведь на смерть природа своим решением осудила всех смертных в день их рождения. Спор идет о чести и бесчестии, о том, должен ли я умереть справедливо или же насильственно умереть с великим позором и в результате постыдного осуждения. (2) Таковы две возможности, и вы управляете одной, а я – другой, я – правом, вы – насилием. Ведь вы с легкостью меня убьете, если захотите, так как управляете тем, что совершенно не в моей власти.

Обвинитель и суть обвинения

(3) Если бы мой обвинитель Одиссей, отчетливо видящий, что я предаю Элладу варварам, или же имеющий основания думать, что я так поступил, выдвинул бы против меня обвинение, проявляя тем самым заботу об Элладе,

⁷⁴ Букв. ἄμιλλα «[внутренняя] борьба» (ср. 13, выше, где этим же словом характеризуются философские споры).

⁷⁵ τύχης ἀγρεύμασιν. Чтение рукописи ψύχης «души» исправлено Reiske на τύχης «случая».

то он поступил бы как доблестный человек. Как же иначе? Ведь он спасает отечество, предков и всю Элладу, наказывая к тому же преступника. Но если он задумал это обвинение из зависти, ради мошенничества или злодейства, тогда, как в предыдущем случае он был сильнейшим из людей, теперь он станет наихудшим из них!⁷⁶

(4) Но с чего мне начать свою речь об этом? О чем сказать в первую очередь? К чему обратиться в свою защиту? Ведь недоказанное обвинение порождает явное изумление, а за изумлением обязательно следуют словесные затруднения, так что, если бы я не учился у самой истины и на тех затруднениях, что приключились со мной, то обратился бы к [неверным] учителям, от которых жди скорее вреда, чем помощи.

(5) Обвинитель выдвинул свое обвинение, не видя обстоятельств дела достаточно отчетливо – это я отчетливо вижу! Ведь я отчетливо понимаю, что не делал ничего подобного. И я не понимаю, как кто-то мог бы знать о чем-то таком, чего никогда не происходило? Если, полагая, что так именно и обстояли дела, он выдвигает обвинение, то я докажу вам двумя способами, что он не говорит правду. Ведь неверно как то, что если бы я хотел, то смог бы (βουληθεῖς ἐδυνάμην), так и то, что если бы мог, то хотел бы (δυνάμενος ἐβουλήθην) творить подобные дела.

«Не смог бы»: объективные обстоятельства

(6) Обращусь сначала к первому из этих доводов, согласно которому я не способен (ἀδύνατός εἰμι) это совершить. Если у предательства и было бы пер-

⁷⁶ Сын Навплия и Климены, троянский герой Паламед отличался необыкновенным умом и проницательностью. Ему приписывается изобретение букв алфавита, мер и весов, а также различных игр. Отличился он и как врач, лечивший воинов различными снадобьями, архитектор, построивший маяк, облегчающий ночную навигацию для греков, стоящих под Троей, снабженец, спасший войско от голода, вовремя доставивший пшеницу из Фракии и т. д. К сожалению, Одиссей был настроен к нему враждебно, так как тот опозорил его и заставил принять участие в походе на Трою. Дело в том, что Одиссей не хотел покидать Итаку и свою жену и, чтобы не исполнять обещание принять участие в общем походе, притворился безумцем и начал засеивать поле солью. Однако Паламед, предполагая, что это обман, положил в борозду перед упряжкой Одиссея младенца Телемаха. Царь Итаки не смог растоптать своего сына, тем самым продемонстрировав, что не безумен. Паламед был осужден и побит до смерти камнями, однако не все верили в его виновность, в частности Аякс, который похоронил его тело, вопреки запрету Агамемнона. Отвлеченно рассуждая, можно предположить, что если бы Приам искал мира с греками, то обратиться к Паламеду, известному своей рассудительностью и не воинственностью, было бы наилучшим решением. Сложись обстоятельства иначе, он мог бы стать наилучшим посредником.

вое начало, то это было бы слово: ведь последующие действия обязательно предваряются словами.⁷⁷ Но откуда возьмутся слова, если не случилось никакого собрания? Но как такое собрание могло бы состояться, если этот человек не посылал никого ко мне и если никто не ходил к нему от меня? Ведь даже письменное известие не прибывает без разносчика (φέρωντος). (7) Все это может случиться благодаря слову. Так что я с ним, а он со мной – но каким образом? Кто с кем? Эллин с варваром? Как слушаю и как говорю? Один на один? Но ведь мы не пойдем ни слова из сказанного друг другу. Значит, через переводчика? Тогда возникнет и третий человек, свидетель того, что должно быть скрыто.

(8) Но если бы это все же случилось, хотя ничего и не было. Тогда после этого [обмена речами] следовало бы дать и принять [нечто в качестве] гарантии (πίστιν). Что могло бы стать подобной гарантией? Может, клятва? Но кто же станет доверять мне, предателю? Или же заложники? Но какие [заложники]? Я мог бы, например, выдать своего брата (ведь у меня никого больше нет), а варвар – одного из своих сыновей. Это стало бы наилучшей гарантией для меня от него и для него от меня. Но если бы это случилось, то стало бы явным для всех вас. (9) Кто-то, возможно, скажет, что в качестве гарантий мы обменялись [ценными] вещами, он мне что-то дал, а я получил.⁷⁸ Мало ли [получил я ценностей]? Но кто же за значительные услуги получает мало ценностей? Или [я получил] много [ценностей]? Но кто же поставщик? Как он их доставил? Или же это сделали многие? Но если бы многие доставляли, то было бы множество свидетелей заговора, а если бы доставлял лишь одни, то он не смог бы многое принести. (10) Днем это было или ночью? Но как сделать такое скрытно при такой многочисленной и плотной охране? Значит, днем. Но ведь и свет – враг подобных дел. Пусть так! Но тогда я вышел, чтобы принять, или же он спустился, чтобы доставить? Затруднительно и то, и другое. Получив же, как бы я укрыв это от тех, кто снаружи, и от тех, кто внутри? И куда бы я это положил? Как бы охранял? Если бы использовал, то это было бы заметно, если бы не использовал, то какая бы мне была от этого польза?

(11) Если бы все же не случившееся случилось. Мы встретились, говорили, слушали, я взял у них ценности, взял незаметно и спрятал. Тогда настало бы время исполнить то, ради чего это случилось. Но, по сравнению с теми делами, о которых только что сказано, это выполнить еще затруднительней. Совершив это деяние, я сделал бы это в одиночку или с другими. Но такое

⁷⁷ Согласно распространенной версии мифа Паламеду в шатер было подброшено письмо Приама с обещанием награды, если он прекратит войну.

⁷⁸ Вместе с письмом в шатер Паламеду было подброшено и золото.

дело не для одного человека. Значит, с другими? Но с кем? Очевидно, с моими спутниками. Свободными или рабами? Но свободные – это вы, с которыми я сейчас нахожусь. Кто же из вас сообщник? Пусть скажет! А к рабам как может не быть недоверия? Ведь обвиняют они либо добровольно в обмен на свободу, либо по необходимости под пыткой. (12) Что касается самого деяния, как его исполнить? Ясно, что нужно было привести врагов, более сильных, нежели вы. Но это невозможно. И как бы я их привел? Через ворота? Но ведь открывать и закрывать их не в моей власти (οὐκ ἐμὸν) – за это отвечают военачальники. Со стен по лестнице? Как же! Ведь там полно стражей. Может, сделав пролом в стенах? Но ведь тогда это бы все заметили. Ведь воинская жизнь протекает под открытым небом (это же лагерь), когда <все> все видят и каждый на виду у каждого. Так что все это сделать для меня было вообще невозможно.

«Не захотел бы»: отсутствие мотива

(13) Давайте-ка вместе рассмотрим и это. Ради чего я мог бы захотеть это сотворить (βουληθῆναι), если бы вообще мог (ἐδυνάμην)? Ведь никто не желает подвергнуться величайшей опасности впустую, или сделаться злодеем через величайшее злодеяние. Ради чего же? (Но к этому я еще вернусь.)

Неужели, чтобы тиранствовать? Над вами или варварами? Над вами невозможно, учитывая то, сколько вас и каковы вы; ведь сколь великим вещами вы обладаете: и доблестью ваших предков, и множеством ценностей, и ратными подвигами, и силой мысли и властью над городами. (14) Или же <над варварами>? Но кто мне их отдаст? И с помощью какой силы я овладею ими, эллин – варварами, одни – многими? Убеждением или насильно? И захотели бы они поддаться убеждению, а я – смог бы я их убедить? Но что если среди них есть и такие, которые добровольно предают себя в руки того, кто на это согласен, вручая ему награду в обмен за предательство? Но поверить в это и принять это было бы величайшей глупостью: кто же выберет рабство вместо царства, худшее вместо лучшего?

(15) Кто-то может быть скажет, что я сделал это из любви к богатству и ценностям? Но у меня немного ценностей, и больше мне не нужно. Ведь много нужно лишь тем, кто многое расточает, не тем, кто сильнее природных удовольствий, но порабощенным наслаждениями искателям почестей через богатство и великолепие. Но все это не по мне, и истинность моих слов подтверждает вся моя предыдущая жизнь; вы же будьте мне верными свидетелями. Ведь вы находитесь (σύνεστε) со мной, и потому осознаете (σύνιστε) это.

(16) Ради славы (τιμῆς) такое не сотворит и полоумный! Ведь почести (τιμαί) [следуют] за доблестью, а не за злодеянием. Какой славы сподобиться

муж, предавший Элладу? Кроме того, ведь я же не был обделен славой: ведь я восхвалялся за наиболее почетные деяния наиболее уважаемыми людьми – вами за мою мудрость.

(17) Никто не совершил бы подобное и ради собственной безопасности. Ведь предатель всем враг, и закону, и справедливости, и богам, и множеству людей. Ведь он преступает закон, разрушает справедливость, уничтожает людей (τὸ πλῆθος) и позорит божество. Значит, жизнь подобного человека совсем ненадежна из-за множества великих опасностей.

(18) Но [не совершил ли я это] из желания помочь друзьям или навредить врагам? Ведь ради этого кто-то может поступить несправедливо. Но ведь со мной случилось как раз противоположное: я сотворил зло для друзей и помог врагам. Так что это деяние не сопровождалось благим приобретением, а никто не злодействует лишь из желания испытать [на себе] зло.

(19) Осталось рассмотреть последнее: может я совершил это, стремясь избежать какого-либо ужаса, страдания или опасности. Но что из этого относится ко мне – кто бы смог сказать? Люди делают все, что они делают, ради двух вещей: либо преследуя выгоду, либо избегая наказания. Что же касается злодейств, совершенных по другим, отличным от этих, причинам, то разве не очевидно, что, совершая их, я приношу вред самому себе? Предавая Элладу, я предаю себя, своих родителей, друзей, почитаемых предков, отеческие храмы, гробницы, величайшее отечество, нашу Элладу. Так я отдал бы в руки тех, с кем поступил несправедливо, самое важное для каждого из нас – [свою жизнь].

(20) Рассмотрите также и это. Разве не станет невыносимой мне, сотворившему такое, и сама жизнь? Куда мне следует направиться? В Элладу? Чтобы предстать перед судом за мои преступления? Кто защитит меня от тех, кто пострадал из-за меня? Может, остаться с варварами? Оставив величайшие дела, лишившись сладчайшей славы, впавши в злейшее бесчестие, отринув все труды, которые я свершил в течение моей жизни ради доблести? И все из-за меня, ведь хуже всего человеку испытать несчастье из-за себя самого! (21) Но ведь и варвары не сочтут меня достойным доверия. Как же иначе, зная, какое неверное дело я совершил, предав врагам своих друзей? Человеку, лишённому доверия, и жизнь не в жизнь. Можно вернуть утраченные ценности, восстановить потерю верховной власти или вернуть на родину изгнанника, но утративший доверие никогда не сможет его вернуть.

Так что я никогда <бы не смог и> не захотел бы предать Элладу, и все вышесказанное это доказывает.

Опровержение обвинения

(22) Теперь я хотел бы обратиться к обвинителю. Во что же ты веришь, когда, будучи тем, кто ты есть, обвиняешь такого человека, как я? Ведь следует это изучить, равно как и суть сказанного тобой – [обвинения] недостойного человека против человека, его не заслуживающего (ἀνάξιος ἀναξίῳ).

Обвиняешь ли ты меня, основываясь на точном знании или на мнении (εἰδῶς ἀκριβῶς ἢ δοξάζων)? Если основываясь на знании, то знаешь ты либо потому, что сам видел, либо участвовал в этом, либо расспросил <участника>. Если видел сам, то сообщи этим людям <способ>, каким ты увидел: каковы место, время, когда, где и как; если участвуя лично, то и тебя можно обвинить в том же самом; если же услышав от участника, то скажи, кто он, пусть он выйдет, представится и засвидетельствует это. Ведь благодаря свидетельству станет надежнее и само обвинение. И до сих пор никто из нас не предоставил свидетеля. (23) Возможно, ты скажешь, что одно и то же, для тебя не предоставлять свидетеля, подтверждающего то, что, как ты говоришь, случилось, и для меня [не предоставлять свидетеля, подтверждающего то,] чего не было. Но это не так! Ведь невозможно засвидетельствовать то, чего никогда не случалось. Относительно же того, что было, не только не невозможно, но и легко, и не только легко, но и вполне тебе по силам было найти не только свидетеля, но и лжесвидетеля, тогда как я не могу найти ни одного из них.

(24) То, что ты не знаешь того, в чем меня обвиняешь, – это очевидно. Тебе остается, значит, в отсутствие знания, опираться на мнение. Значит, доверяя лишь мнению, самой неверной вещи, и не зная истины, ты, самый дерзкий из людей, дерзнул обвинить человека в преступлении, наказуемом смертью? Откуда у тебя осознание того, что он это совершил? Ведь всем людям свойственно иметь мнение обо всем, и ты ничем не мудрее других в этом отношении. И доверять следует скорее не тем, кто имеет мнение, но тем, кто знает; и не следует мнению доверять больше, нежели истине, но, напротив, истине больше, нежели мнению.

(25) В ранее упомянутых речах ты обвиняешь меня в двух противоположных вещах – хитроумии и безумии (σοφίαν καὶ μανίαν). Но ведь один и тот же человек не может обладать ими [одновременно]. Ты обвиняешь меня в хитроумии, называя искусным, коварным и находчивым, и в безумии – говоря, что я предал Элладу. Ведь безумны те дела, которые недопустимы, опасны, позорны, те, что приносят вред друзьям и помогают врагам, а жизнь самого человека делают предосудительной и ненадежной. Как же можно верить тому, кто в одной и той же речи об одном и том же человеке сообщает по поводу одного и того же прямо противоположные вещи? (26) А теперь

я хотел бы тебя спросить: считаешь ли ты хитроумных людей безумными или разумными? Если безумными, твое утверждение будет новым, но неверным, если же разумными, то разве подобает разумному человеку совершать величайшие прегрешения и зло предпочитать наличному благу? Если я хитроумен, то не ошибся бы, а если ошибся, то не хитроумен. Так что ты солгал бы в обоих случаях.

(27) Имея возможность в свою очередь обвинить тебя во многих и великих, старых и новых проступках, я, тем не менее, этого не желаю. Избежать же этого обвинения <я желаю> не при помощи твоих злых дел, но при помощи моих добрых. Вот и все, что касается тебя.

Обращение к судьям и встречное обвинение

(28) Обращаясь к вам, судьи, я желаю рассказать о себе нечто завидное, но верное, не допустимое для того, кого <не> обвиняют, но для подсудимого просто необходимое. Так что теперь я предоставляю вам отчет и рассказ о моей прошлой жизни. Но прошу вас, если я напому вам о добрых делах, которые я совершил в прошлом, не завидовать сказанному, но отнестись к этому как к чему-то необходимому для того, кто ложно обвиняется в ужасных вещах, и поэтому должен сказать правду и о тех добрых делах, о которых вы все знаете. И я сделаю это с превеликим удовольствием.

(29) Первое, и второе, и главное: вся моя жизнь, с самого начала и до конца, была безгрешной и свободной от всяких обвинений. Ведь никто перед вами не смог бы [до сих пор] обвинить меня в злодеянии сколь-либо основательно. Но и теперешний обвинитель не предоставил никаких доказательств в пользу того, что сообщил. Так что его речь похожа на оскорбление (λοιδορία), лишенное доказательства (οὐκ ἔχουσαν ἔλεγχον).

(30) Вот что я вам скажу, и сказанное мной не ложно и не опровержимо: я вовсе не преступник, но величайший благодетель для вас, для всей Эллады и для всего человечества, и не только для тех, кто живет сейчас, но и для грядущих поколений. Кто превратил человеческую жизнь в удобную из затруднительной (πόριμον ἐξ ἀπόρου), в красивую из безобразной (χέκοσμημένον ἐξ ἀκόσμου), изобрел боевые порядки, важнейшие для достижения победы, писанные законы, охраняющие справедливость, письмо, инструмент для запоминания, меры и веса, полезные средства для торгового обмена, число, хранитель ценностей, сигнальные огни, наилучших и наискорейших вестников, и игру в кости, безобидный способ провести свободное время?

Но ради чего я напоминаю вам об этом? (31) Чтобы показать, что к таким вот вещам я обращаю свой ум, и подать вам знак, что позорные и злые дела мне отвратительны. Ведь для того, кто обращает свой ум к одним из них, невозможно не испытывать отвращение к другим. Так что, не сделав вам ниче-

го дурного, я думаю, что заслужил права не испытать и вашей несправедливости по отношению ко мне. (32) Не заслуживаю я и того, чтобы молодые или старики заставили меня страдать и за другие мои занятия. Ведь я ничем не огорчал стариков, а молодым был вовсе не бесполезен, не завидуя счастливым и сочувствуя несчастным. Я не унижал бедность, и не предпочитал богатство доблести, но, напротив, доблесть богатству, не молчал на советах и не ленился в бою, делал то, что приказано и подчинялся командирам. Мне не следовало бы восхвалять себя, но текущий момент того требует: каково обвинение, таково и защита!⁷⁹

(33) Мне осталось нечто сказать вам о вас самих, и сказав это, я закончу мою апологию. Стенания, мольбы и поддержка друзей полезны, когда решение выносит толпа. Что же касается вас, первых среди эллинов и считающихся таковыми, то мне не следует пытаться убедить вас с помощью друзей, стенаниями или мольбами, ведь осуждения я смогу избежать и благодаря ясной справедливости, объясняя истину, а не обманывая. (34) Вам же следует обращать свое внимание не на слова, но на дела, обвинение не предпочитая опровержениям, не считая краткий срок более мудрым судьей по сравнению с долгим временем, и не думая, что хула может быть надежнее опыта. Ведь добрым мужам прилично проявлять осторожность во всем, дабы не совершить ошибки, и в неизлечимых случаях (ἀνήκεστα) более, чем в излечимых (ἄκεστῶν).⁸⁰ Ведь первые могут быть [излечены] теми, кто подумал заранее (προνοήσασι), тогда как вторые неизлечимы, если думают о них слишком поздно (μετανοήσασι). Одним из таких случаев является ситуация, когда один человек осуждает другого на смерть. А именно это вам и надлежит сейчас решить.

(35) Если бы истина о делах стала ясной слушателям благодаря этой речи и понятной, то не сложно было бы вынести суждение на основании сказанного. Но поскольку это не так, то возьмите меня под стражу,⁸¹ подождите некоторое время, вынесите решение в согласии с истиной. Ведь риск велик и для вас: показав свою несправедливость, вы утратите одну славу, а приобретете другую. Но разве для добрых людей смерть не предпочтительнее дурной славы? Первое – конец жизни, второе – пожизненная болезнь. (36) И это станет всем очевидно, если вы убьете меня несправедливо. Ведь я невиновен

⁷⁹ Буквально: «...против обвинения такого рода я должен защитить себя всеми возможными способами».

⁸⁰ τὰ δὲ ἀνήκεστα τῶν ἄκεστῶν ἔτι μᾶλλον. Отличная формулировка правового принципа.

⁸¹ τὸ μὲν σῶμα τοῦμὸν φυλάξατε, букв. «охраняйте мое тело». Терминология, аналогичная гарантии личной свободы английского права – Habeas corpus.

(ἀγνός),⁸² ваша же порочность станет известна всей Элладе и видна ей. И увиденное всеми обвинение, достойное вашей несправедности, падет уже на вас, а не на обвинителя: ведь завершить суд в вашей власти. Но можно ли представить себе большую ошибку! Несправедливо осудив меня, вы согрешите не только против меня и моих родителей, но и сами постигнете, насколько ужасный, безбожный, несправедный и незаконный поступок вы совершили, послав на смерть вашего соратника, полезного вам благодетеля всей Эллады, элины – элина, хотя пока вы, конечно же, не проявили явной несправедливости и не вынесли неверного осуждения.

Заключение

(37) Я высказал свою точку зрения и на этом остановлюсь. Кратко напоминать о том, что сказано подробно, имеет смысл (ἔχει λόγον) лишь в присутствии дрянных судей.⁸³ Но по отношению к первым среди первых, элинам среди элинов не достойным будет подумывать, будто они не держат в голове и не запоминают того, что было сказано.⁸⁴

V. «О том, чего нет, или О природе»

1. Аристотелевский корпус, *О Мелиссе, Ксенофане и Горгии*:⁸⁵

[979a12–33] (1) Горгий говорит, что ничего нет; если же есть, то непознаваемо; а если познаваемо, то не может быть объяснено другим (Οὐκ εἶναι φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις).

⁸² Популярное исправление текста в рукописи на «ἐγώ τε γὰρ <οὐκ> ἀγνώως, ὑμῶν τε πᾶσιν Ἑλληνισι γνῶριμος...» позволяет противопоставить ἀγνώως и γνῶριμος, «неизвестный» и «известный», однако дает худший смысл в данном контексте.

⁸³ Предложение «...πρὸς μὲν φαύλους δικαστὰς ἔχει λόγον...» можно также перевести как «...только если некто держит речь (слово) перед дрянными судьями...».

⁸⁴ В этом предложении Горгий увлекается своими знаменитыми повторами. Буквально будет так: «Но по отношению к первым среди первых (τοὺς δὲ πρώτους τῶν πρώτων), элинам среди элинов (Ἑλλήνας Ἑλλήνων), не достойным будет не посчитать их достойными (οὐκ ἄξιον οὐδ' ἀξιῶσαι), [предположив], что они не держат в голове и не запоминают того, что было сказано».

⁸⁵ Вопрос о том, какое изложение речи Горгия ближе к оригиналу – то, что сохранилось в составе Аристотелевского корпуса или же то, что содержится у Секста Эмпирика, вероятно, неразрешим. Основательное исследование: Newinger 1979; новое издание: Ioli 2010. Важна серия статей, опубликованных в журнале *Philosophy & Rhetoric* (в особенности в выпуске XXX за 1997 г.) Из недавних работ, исследующих аргументы недошедшего до нас сочинения Горгия, см. Вольф 2014 (включая перевод текста), Rodriguez 2020 (включая полезные схемы).

Первый тезис

(2) [Для доказательства первого тезиса о том,] что «[ничего] нет» (οὐκ ἔστι) он собирает вместе то, что сказали об этом другие, все те, кто, рассуждая о тех [вещах], которые есть (τῶν ὄντων),⁸⁶ как видно, противоречат друг другу,⁸⁷ так что одни говорят, что есть единое (ἓν), но не многое (οὐ πολλά), а другие – что многое, но не единое, и еще одни говорят, что [вещи] не возникли (ἀγένητα), а другие – что возникли (γενόμενα), из чего он делает выводы, направленные как против одних, так и против других. (3) Ведь, как он говорит, если нечто есть, то оно не единое и не многое, не не-возникло и не возникло. <Но если оно не могло бы быть не единым и не многим, не не-возникшим и не возникшим>, тогда ничего не было бы. Ведь если бы что-то было, то оно должно было бы быть единым или чем-то из всего этого. То же, что оно – это не единое и не многое, не не-возникшее и не возникшее, он стремится показать, отчасти подобно Мелиссу, отчасти – Зенону, сначала предложив собственное доказательство, в котором говорит, что оно не может как быть, так и не быть (οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι). (4) Ведь если бы того, чего нет, не было бы, тогда несущее (τὸ μὴ εἶναι) было бы не в большей степени (οὐδὲν μᾶλλον), нежели то, что есть. Ведь несущее – это несущее, а сущее – это сущее, так что вещи есть не в большей мере, нежели их нет. (5) Если, тем не менее, несущее есть, то сущего, как он говорит, напротив, нет. Ведь если есть несущее, то сущему подобает не быть. (6) Таким образом, по его словам, ничто получит существование, если, конечно [не предположить], что быть и не быть – это одно и то же. Но если это одно и то же, то тогда будет и небытие. Ведь чего нет, того нет, впрочем, как и того, что есть, в силу его тождественности с тем, чего нет. Таково его собственное рассуждение.⁸⁸

⁸⁶ Видно, что здесь и далее аргументация касается скорее совокупности вещей и вопроса о том, есть каждая из них в отдельности или же ее нет, нежели о понятиях «бытие» или «ничто» в более универсальном «метафизическом» смысле. Следует заметить также, что в переводе я стремился избегать неестественных для русского языка выражений, вроде «[нечто] не есть» (οὐκ ἔστι), используя в подобных случаях выражение «[чего-то] нет». Неожиданно появившееся в этом месте трактата субстантивированное «не быть» (τὸ μὴ εἶναι) я перевожу как «несущее», что по смыслу эквивалентно «тому, чего нет». Естественно предположить в этом месте влияние перипатетической школы (ведь трактат не зря входит в Аристотелевский корпус). Слова «существовать – не существовать» и «быть – не быть», которые, очевидно, означают одно и то же, иногда в переводе используются взаимозаменяемо.

⁸⁷ Типичное для перипатетика стремление вписать идеи Горгия в контекст философских дискуссий его времени.

⁸⁸ Следующий раздел (979a34–979b19) представляет собой критику этого положения автором трактата. См. ниже, V 3.

[979b20–980b21] После этого рассуждения, он говорит следующее: если нечто есть, оно либо не возникло, либо возникло. Если не возникло, то беспрельдно, так как он принимает аксиому Мелисса. Но беспрельдного быть никогда (ποτε)⁸⁹ не может. Это потому, что оно [не заключено] ни в себе, ни в чем-то ином, так как в последнем случае у нас появится два или более (ἡ πλείω)⁹⁰ беспрельдных, одно – внутри, а другое – то, внутри чего. Но, будучи ничем, оно ничто, согласно положению Зенона о месте. (10) Так что оно не не-возникшее, но, однако же, и не возникшее. Ведь ничто не может возникнуть ни из того, что есть, ни из того, чего нет. Если изменяется то, что есть, оно перестает быть тем, что есть, точно так же, как и если бы то, чего нет, возникло, то оно перестало бы быть тем, чего нет. (11) Но и из того, что есть, оно также возникнуть не может. Ведь если нет того, чего нет, то и ничего не может возникнуть из того, чего нет, и по той же причине, по которой оно не возникает из того, что есть. (12) Значит, если нечто есть и необходимо, чтобы оно было не-возникшим или возникшим, что в обоих случаях <невозможно>, то невозможно чему-либо быть.

[979b36–979b41] (13) Если же, как он говорит, нечто есть, то оно либо единое, либо нечто большее (πλείω). Но если бы это не было единым или многим, то оно было бы ничем. Если же единым... и что оно было бы бестелесным... обладая... согласно слову Зенона... будучи единым оно не было бы... не было бы... многих... если нет... ни многих, то ничего нет.⁹¹

[980a1–980a8] (14) Ничто, как он говорит, не может и двигаться. Ведь если бы нечто двинулось, то оно не осталось бы в том же состоянии, но то, что есть, перестало бы быть, а то, чего нет, возникло бы. (15) Кроме того, если оно движется и перемещается не будучи при этом непрерывным, то претерпевает разрыв, если же нечто <разрывается>, то его больше нет: ведь двигаясь повсюду (πάσῃ), оно повсюду и разделено. (16) А если это так, то оно ни-

⁸⁹ Это чтение рукописи Foss исправляет на που («где-то», «как-нибудь»).

⁹⁰ Это чтение рукописи Vonitz исправляет на ἀπείρο.

⁹¹ Текст этого параграфа полностью испорчен в рукописи и восстанавливается по смыслу. Если следовать той же логике доказательства, то Горгий должно быть имел в виду следующее (курсивом отмечены гипотетически восстанавливаемые пропущенные места): «Если же, как он говорит, нечто есть, то оно либо единое, либо нечто большее. Но если бы это не было единым или многим, то оно было бы ничем. Если же оно было бы единым, то, *не обладая протяженностью*, было бы бестелесным, *таким свойством* обладая согласно слову Зенона. *Не будучи единым*, оно не было бы *вообще ничем*, так как если не было бы *одной вещи*, то не было бы и *многих вещей*. Но если нет *ни одной вещи*, ни *многих вещей*, как он говорит, то ничего нет».

где не находится полностью (πάντα).⁹² Ведь, где разделение, там же и недостатка (ἐκλιπές) того, что есть (говоря о «разделении» вместо «пустоты», о которой написано в так называемых рассуждениях Левкиппа).

Второй тезис

[980a9–980a19] (17) Таковы его доказательства того, что ничего [нет]. [Теперь] о том, что все [непостижимо]. Ведь все мысли (вещи, доступные разумению, τὰ φρονούμενα), должны существовать, а если они не существуют, то их нельзя и помыслить (φρονεῖσθαι). (18) Но если бы это так и было, то, как он говорит, не было бы ничего ложного, даже если бы некто утверждал, что колесницы путешествуют по морю: ведь все эти вещи могли бы быть (πάντα γὰρ ἂν ταῦτα εἶη). (19) Ведь все видимые и слышимые вещи есть для того, чтобы в каждом случае быть [предметами] мышления (φρονεῖται); но даже если не для этого, и если то, что мы видим, не больше (οὐδὲν μᾶλλον) [потому, что мы его видим], а также то, что мы видим, больше того, что мы помыслили.⁹³ (20) Ведь как многие люди могли бы здесь видеть эти вещи, также многие могли бы о них подумать (διανοηθεῖεν). Так обстоят дела с [вещами], которые «больше»; но какие из них истинны, не ясно. Так что, даже если они и есть, для нас эти вещи будут все же непостижимы (ἄγνωστα).

Третий тезис

[980a20–980b22] (21) Но если они и постижимы, то как, спрашивает он, объяснить (δηλώσειεν) их другому? Если некто и видит [нечто], то как, спрашивается, он мог бы высказать это словами? И как эта вещь могла бы стать понятной тому, кто слышит о ней, но не видит? Ведь как зрение не знает звуков (φθόγγους), так и слух слышит не цвета, а звуки; говорящий же произносит слово, а не цвет или вещь. (22) Так что если некто не думает (μὴ ἐννοεῖ) о чем-то, как он спросит об этом словами у другого или подумает (ἐννοήσει) при посредстве какого-либо иного знака, отличного от самого предмета [мысли], кроме, разве что, если это цвет, увидев его, или, если это <звук (ψόφον)>,⁹⁴ услышав его? Ведь изначально говорящий не произносит <звук>, или цвет, но речь (λόγον), так что цвет невозможно помыслить, но лишь увидеть, а звук (ψόφον) – лишь услышать.

(23) Но даже если это оказалось возможным – знать и высказать то, что знаешь – то как слышащий подумает (ἐννοήσει) то же самое? Ведь невозмож-

⁹² Возможно, «...если оно движется всеми своими частями, то и разделено во всех своих частях, а если это так, то перестает быть во всех своих частях».

⁹³ Предложение не вполне согласовано. Возможно, испорчено в рукописи.

⁹⁴ Или, «шум, звучание», чтобы отличить это слово от слова φθόγγος «звук, голос, речь», которое встречается ранее в тексте.

но, чтобы одно и то же было одновременно во многих (ἐν πλείοσι) отделенных друг от друга [людях] ведь тогда одно стало бы двумя. (24) И даже если бы это было, говорит он, во множестве [людей] и одним и тем же, то все же ничто не мешает ему казаться для них различным, учитывая тот факт, что они сами не полностью похожи и не [находятся] в одном и том же [месте]. Ведь если бы они были в одном и том же [месте], то были бы одним, а не двумя. (25) Кроме того, даже один и тот же [человек], по-видимому, не воспринимает вещи, схожие [с теми, которые он воспринимает] в одно и то же время, но разные посредством зрения и слуха, различно сейчас и раньше. Тем менее (σχολῆ) некто мог бы воспринимать так же, как кто-то другой. (26) Так что, если нечто познаваемо, то оно не может быть объяснено другому, так как вещи – это не слова, и никто не думает точно так же, как кто-то другой.

2. Секст Эмпирик, *Против ученых* 7.65–87:

(65) В сочинении, озаглавленном «О том, чего нет, или о природе» (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως) он в трех главах последовательно утверждает следующее: во-первых и прежде всего, что ничего нет, во-вторых, если есть, то не может быть воспринято (ἀκατάληπτον) человеком, в-третьих, если может быть воспринято (καταληπτόν), то не может быть выражено (ἀνέξοιστον) и объяснено (ἀνερμήνευτον) другому.

Первый тезис

(66) То, что ничего нет, он обосновывает таким образом: если [нечто] есть, то оно то, что есть (τὸ ὄν), то, чего нет (τὸ μὴ ὄν), или то, что есть и чего нет. Но оно не является тем, что есть, как он докажет, и не тем, чего нет, в чем он нас убедит, и не тем, что есть и чего нет, как он нас научит. Следовательно, ничего нет.

(67) То, чего нет, нет. Если же то, чего нет, есть, то оно одновременно будет и не будет. Ведь пока оно мыслится как то, чего нет, его не будет, а пока оно есть то, чего нет, оно, напротив, будет. Но совершенно неуместно чему-то одновременно быть и не быть. Значит, того, чего нет, нет.

Можно и по-другому: если нет того, чего нет, то не будет и того, что есть. Ведь они противоположны друг другу, и если бытие случилось (συμβέβηκε) с тем, чего нет, то небытие случится и с тем, что есть. Однако неверно, что нет того, что есть. Значит, того, чего нет, также не будет.

(68) Но нет и того, что есть. Ведь если есть то, что есть, то оно либо вечное (αἰδίων), либо возникшее (преходящее, γενητόν), либо одновременно вечное и возникшее. Но оно не вечное и не возникшее, и не то и другое, как мы покажем. Следовательно, того, что есть, нет.

Если то, что есть, вечно (с этого ведь нужно начать), то оно не имеет никакого начала (ἀρχήν). (69) Ведь все возникшее имеет некое начало, тогда как вечное, не будучи возникшем, начала не имело. Не имея начала, оно беспредельно. Если же оно беспредельно, то его нигде нет. Ведь если оно где-то [есть], тогда то, в чем оно находится, отлично от него, а значит то, что есть, будучи чем-то охвачено (ἐμπεριεχόμενον), само перестанет быть беспредельным. Ведь то, что охватывает, больше охватываемого, значит, беспредельное нигде [не находится]. (70) И еще: оно не заключено и в себе самом. Ведь тогда «в чем» (τὸ ἐν ᾧ) и «в нем» (τὸ ἐν αὐτῷ) будут одним и тем же, а то, что есть, станет двумя, местом и телом (ведь «в чем» – это место, а «в нем» – тело). Но это нелепо. Значит, то, что есть, также [не находится] и в нем самом. Итак, если то, что есть, вечно, то оно беспредельно; если беспредельно, то нигде; а если нигде, то его нет. Так что если то, что есть, вечно, то его нет с самого начала.

(71) Однако то, что есть, не может быть и возникшим. Ведь если оно возникло, то возникло из того, что есть, или из того, чего нет. Но оно не возникло из того, что есть, так как если то, что есть, есть, то оно не возникло, но уже есть; точно так же, оно не возникло из того, чего нет, так как то, чего нет, не в силах что-либо произвести, поскольку порождающее необходимо должно неким образом быть причастно тому, что уже есть. Следовательно, то, что есть, также и не преходящее.

(72) Точно так же, оно не является одновременно возникшим и не возникшим. Ведь они убийственны (ἀναίρετικά) друг для друга, так что если то, что есть, вечно, то оно не возникло, а если возникло, то не вечно. Итак, если то, что есть, не вечно и не преходяще (возникло), и не то и не другое, то тогда того, что есть, вообще не должно быть.

(73) Можно [рассудить] и по-другому: если то, что есть, есть, то оно либо единое, либо многое. Однако оно не единое и не многое, как будет доказано; значит, того, что есть, нет. Ведь если оно единое, то оно либо [дискретное] количество (ποσόν), либо сплошная [масса] (συνεχές), либо величина, либо тело. Но чем бы из этого оно не было, оно не будет единым: в качестве количества оно делимо, в качестве сплошного – может быть разрезано. Точно так же, если о нем помыслить как о величине, то и тогда оно не будет нераздельным. Ну а тело вообще троично, так как обладает длиной, шириной и глубиной. Нелепо говорить, что то, что есть, не является одним из этих, следовательно, то, что есть, не едино.

(74) Но оно и не многое. Ведь если оно не единое, то и не многое, так как множество – это соединение единиц, и поэтому, если удалить единое, то

вместе с ним удалится и многое. Итак, из вышесказанного ясно, что нет ни того, что есть, ни того, чего нет.

(75) Легко доказать и то, что нет их обоих – и того, что есть, и того, чего нет. Ведь если то, чего нет, есть и то, что есть, есть, тогда то, чего нет, будет, в отношении бытия, идентичным с тем, что есть. Поэтому ни одного из них нет. Ведь мы уже согласились с тем, что того, чего нет, нет; теперь же мы показали, что то, что есть, ему тождественно; значит, и его тоже нет. (76) И по-другому: если верно, что то, что есть, тождественно с тем, чего нет, то невозможно, чтобы они одновременно [были]. Ведь если они есть одновременно, то не тождественны друг другу, а если тождественны друг другу, то одновременно их нет.

Отсюда следует, что ничего нет. Ведь если нет того, что есть, и нет того, чего нет, и нет их обоих, и невозможно ничего, кроме этого, представить, то ничего нет.

Второй тезис

(77) Но даже если бы нечто и было, то нижеследующее покажет, что оно непостижимо (*ἄγνωστόν*) и невысказуемо (*ἀνεπινοήτόν*) для человека. Если мысли (*τὰ φρονούμενα*), говорит Горгий, не есть нечто существующее, тогда то, что есть, не мыслится (*οὐ φρονεῖται*). И это вполне разумно: ведь если мыслям случилось быть белыми, то белым вещам также случилось бы быть мыслимыми, так что, если случается так, что мысли не есть то, что они есть, то это необходимо случиться и с вещами, которые не являются предметом мысли (*μὴ φρονεῖσθαι*). (78) Поэтому высказывание «если мысли не есть нечто существующее, тогда то, что есть, не мыслится» вполне здраво и сохраняет свою [логическую] последовательность. Но мысли (скажем, забегая вперед) не есть нечто существующее, следовательно, то, что есть, не мыслится. То же, что мысли не есть нечто существующее, очевидно. (79) Ведь если мысли есть нечто существующее, то существовать будут все мыслимые вещи, как бы кто их ни мыслил. Но это противоречит очевидному, что запросто (*φάλλον*) доказывается. Ведь из-за того, что кто-то подумает, что человек летает или что колесницы путешествуют по морю, человек сразу же не начнет летать, а колесницы не отправятся в путешествие по морю. Так что мысли не есть нечто существующее.

(80) К тому же, если мысли есть нечто существующее, тогда то, чего нет, станет невысказуемым. Ведь противоположное случается (*συμβέβηκεν*) с противоположными, а то, чего нет, противоположно тому, что есть.

Поэтому, в целом, если тому, что есть случилось быть мыслимым, тогда тому, чего нет, случится быть не мыслимым. Но это нелепо. Сцилла, Химера и многие другие несуществующие вещи мыслятся. Значит, то, что есть, не

мыслится. (81) Так как видимые вещи так называются потому, что их видно, а слышимые вещи так называются потому, что их слышно, и поскольку мы не отвергаем видимые вещи лишь потому, что они не слышимы, а слышимые вещи не удаляем лишь потому, что они невидимы (ведь каждая из них распознается своим органом восприятия, а не другим), то точно так же должны быть и мысли, даже будучи невидимы зрением и не слышимы слухом, так как они ухватываются своим собственным критерием. (82) Так что если некто думает, что колесницы путешествуют по морю, и даже если он этого не видит, то ему следует верить в то, что имеются колесницы, путешествующие по морю. Но это нелепо. Значит, то, что есть, немислимо и непостижимо.

Третий тезис

(83) Но даже если бы оно было постижимо, его невозможно было бы высказать другому. Действительно, если существующее существует в качестве видимых, слышимых и, в целом, чувственно воспринимаемых вещей, и в качестве всего, что наличествует снаружи (ἐκτὸς ὑπάρχειται), и если видимые вещи среди них постигаются зрением, а слышимые – слухом, а не наоборот, то как же оно может быть показано (μηνύεσθαι) другому? (84) Ведь все, что мы показываем – это слово, а слово – это не то же самое, что наличное (τὰ ὑπάρχειμενα) и сущее. Значит, другим людям мы показываем не то, что есть, но слово, отличающееся от наличествующих вещей. Следовательно, как видимое не может стать слышимым и наоборот, точно так же, будучи снаружи, наличествующее не могло бы стать нашим словом; (85) не будучи словом, оно не может быть объяснено другому. Ведь слово, как он говорит, образуется благодаря впечатляющим нас внешним, то есть чувственно воспринимаемым вещам. В случае (ἐγκυρήσεως) [присутствия] вкуса, у нас возникает слово, выражающее это качество, при появлении (ὑποπτώσεως) цвета – то, что выражает цвет. Но в таком случае не слово есть нечто, представляющее (παρὰστατικὸς) то, что снаружи, но то, что снаружи, становится чем-то разъясняющим (μηνυτικὸν) слово. (86) Так что нельзя утверждать, что каким способом наличествует видимое и слышимое, таким же и слово, так что наличествующие и сущие вещи могут быть показаны на основе самого наличествующего и сущего. Так что если наличествует, как он говорит, слово, то оно все же отличается от остальных наличествующих вещей, и ничто не отличается сильнее [друг от друга], нежели видимые тела и слова. Ведь видимое ухватывается одним органом, а слово – другим. Так что слово не показывает множество наличных вещей, как и они сами не раскрывают друг другу свою природу [... V 4]

Интерпретации

3. Аристотелевский корпус, *О Мелиссе, Ксенофане и Горгии* 6.1–8, 979a34–979b19 [см. V 1]: (1) Но из того, что он сказал, вовсе не следует, что ничего нет. (2) Ведь то, что он доказывает, он обсуждает (*διαλέγεται*) таким образом: если то, чего нет, есть, то оно есть либо вообще говоря, либо же оно есть подобно (*ὁμοίως*) тому, чего нет.⁹⁵ Однако это не очевидно и не необходимо, но как и в случае двух сущих вещей, когда одно есть, а другое мнится (*δοκῶντος*), одно есть, тогда как неверно то, что другое, то, чего нет, есть. (3) Почему же оно должно быть либо не быть? То же, что они обе есть, а вовсе не одна из них, – это не так. Ведь, как он говорит, то, чего нет, было бы не <меньшим> нежели то, что есть, так как небытие было бы чем-то в силу того, что никто не утверждает, будто небытие – это вообще ничто. (4) Но даже если того, чего нет, нет, то и тогда то, чего нет, не стало бы подобным тому, что есть. Ведь одного нет, а другое, кроме того, есть. (5) Но даже если это верно вообще говоря, то насколько странным было бы утверждение «то, чего нет, есть». А если это так и есть, то в самом ли деле все вещи скорее не существуют, нежели существуют? Ведь в действительности наблюдается как раз противоположное. (6) Ведь если то, чего нет, есть, и то, что есть, существует, то есть все.⁹⁶ Ведь тогда существует и то, что есть, и то, чего нет. Однако не необходимо, чтобы было то, чего нет, и не было того, что есть. (7) Значит, если согласиться с тем, что того, что есть, нет, а то, чего нет, есть, то тем не менее <что-то> будет. Именно, согласно этому утверждению, будет то, чего нет. (8) Но если бытие – это то же самое, что и небытие, то даже и в этом случае нечто не было бы в большей степени несущим, нежели сущим. Ведь, как он говорит: если бытие – это то же самое, что и небытие, то тогда нет и того, что есть, и того, чего нет, следовательно нет ничего; но верно и обратное и можно сказать, что все есть, так как то, чего нет, есть и то, что есть, есть, а, значит, есть все.

4. Секст Эмпирик, *Против ученых* 7.87: [см. V 2] Таковы апории, представленные у Горгия, в которых, насколько это в их силах, критерий истинности устраняется. Ведь для того, чего нет, что не может быть постигнуто и такой природы, что не может быть представлено другому, нет никакого критерия.

5. Олимпиодор, Комментарий к «Горгию» Платона, пред. 9: ... «О природе», сочинение, не лишенное изящества... [контекст: I 4]

⁹⁵ Место, существенно испорченное в рукописи.

⁹⁶ Место, существенно испорченное в рукописи.

6. Исократ, *Обмен имуществом* 15.268: ... речи прежних софистов, из которых один сказал, что количество существующих вещей беспредельно... Парменид и Мелисс – что она одна, и Горгий – что она вообще ничто.

Он же, *Похвала Елене* 3: Кто превзойдет Горгия, который отважился утверждать, что ни одна из сущих вещей не существует...

УКАЗАТЕЛЬ ИСТОЧНИКОВ

	Настоящее собрание	EGP (Laks–Most)	DK (Diels–Kranz)
Аполлодор Афинский, <i>Хроника</i> (по Диогену Лаэртию 8.58)	I 25	P 25	A 10
Апология Паламеда	IV 2	D 25	B 11a
Аристотель			
<i>Политика</i>			
1260a27–28	II 50	D 53	–
1275b25–30	II 39	D 39	A 19
<i>О софистических опровержениях</i>			
183b36–184a7	II 4, III 8	D 4, R 8	B 14
<i>Риторика</i>			
1404a24–27	III 9	R 9	A 29
1405b38–1406a1	II 40, III 10	D 43, R 10	B 15
1406b9–10	II 41, III 10	D 44, R 10	B 16
1414b29–33	II 32	D 32	B 7
1416a1–3	II 30	D 33	B 10
1418a32–37	II 17	D 17	B 17
1419b3–5	II 18	D 18	B 12
<i>Фрагменты</i> , 137 Rose	II 16	D 16	A 25
Аристотелевский корпус, <i>О Мелиссе, Ксенофане и Горгии</i>			
979a12–33	V 1	D 26a	–
979a34–979b19	V 3	R 25	–
979b20–980b22	V 1	D 26a	–
Афанасий Александрийский, Пролегомены к «О судебных установлениях» Гермогена 14.180.9–19 (фр. 14 Sauppe)	III 17	R 17, 20	B 5
Афинея, <i>Пир мудрецов</i>			
1, 220D	III 21	R 27	A 33
11, 505D–E	I 24, III 1	P 24, R 1	A 15a
12, 548C–D	I 27–28	P 27–28	A 11

806 Горгий Леонтийский. Фрагменты и свидетельства

Ватиканский гномологий

743, 166	I 22	P 22	A 29
743, 167	I 23	P 23	A 30

Гермоген

<i>О типах речи</i> 1.6	III 16	R 16	–
-------------------------	--------	------	---

Диодор Сицилийский

12.53.2	I 12	P 17	A 4
12.53.2–5	I 8, II 6, 20, III 12	P 13, D 6, 20, R 12	A 4

Диоген Лаэртский, *Жизни философов*

2.63	III 5	R 5	–
5.25	III 1	R 1	B 3
6.1	I 17	P 9	–
8.58–59	I 5	P 5	A 3
8.58	I 25, II 6	D 6	A 3

Дионисий Галикарнасский

<i>Демосфен</i> 5	II 23	D 23	–
<i>Исей</i> 19.2	III 14	R 14	A 32
<i>Лисий</i> 3	I 8, III 2, 13	P 13, R 2, 13	A 4

О подражании,

фр. 4	II 21	D 21	–
фр. 5	II 21	D 21	A 29

О порядке слов

12.68	II 12	D 12	B 13
-------	-------	------	------

Исократ

Обмен имуществом

15.155–156	I 11	P 16	A 18
15.268	V 6	R 24	B 1

Похвала Елене

3	V 6	R 24	B 1
14	III 18	R 18	B 14

Ксенофонт

<i>Анабасис</i> 2.6.16	I 14	P 6	A 5
<i>Пир</i> 2.26	II 23	D 23	C 2

Квинтилиан, *Наставления оратору*

3.1.8	II 5	D 5	A 14
3.1.13	I 15	P 7	A 16

Климент, *Строматы*

1.51.2	II 29	D 32	B 8
6.26.8	III 22	R 28	A 34

Лукиан, Псевдо-

<i>Долгожители</i> 23	I 28, 32	P 28, 32	A 13
-----------------------	----------	----------	------

Лонгин, Псевдо-

<i>О возвышенном</i> 3.2	II 27	D 30, R 22	B 5
--------------------------	-------	------------	-----

Марцелин			
<i>Жизнь Фукидида</i> 36	III 4	R 4	84 A9
Надпись начала IV в. до н. э., обнаруженная в Олимпии (SEG 2.820, Olympia, inv.no. Λ 101)	I 34	P 34	A 8
Олимпиодор, Комментарий к «Горгию» Платона			
пред. 9	I 4, V 6	P 4, R 23	A 10, B 2
4.9	II 7	P 7	A 27
7.2	I 19	P 19	Nachtrag, II 425.26– 28
Павсаний, <i>Описание Эллады</i>			
6.17.7	I 34	P 2	A 7
6.17.8	I 2, 34, II 3	P 34, D 2	A7
6.17.8–9	I 10	P 15	A 7
10.18.7	I 33	P 33	A7
Платон			
<i>Горгий</i>			
447c	II 8	D 8	A 20
449c	II 13	D 13	A 20
450b	II 7	D 7	A 27
450b–c	II 46	D 49	A 27
453a	II 45	D 48	A 28
454e–455a	II 45	D 48	A 28
456b	II 47	D 50	A 22
<i>Менон</i>			
70a–b	I 6	P 11	A 19
70b–c	II 9	D 9	A 19
71c–e	II 50	D 53	B 19
76a, c–e	II 42	D 45	B 4
95c	II 44	D 47	A 21
<i>Пир</i>			
198c	III 6	R 6	C 1
<i>Федр</i>			
261b–c	II 49	D 52	B 14
267a–b	II 14–15	D 14–15	A 25
<i>Филеб</i>			
58a–b	II 48	D 51	A 26
Плиний			
<i>Естественная история</i> 33.83	I 33	P 33	A 7

808 Горгий Леонтийский. Фрагменты и свидетельства

Плутарх

<i>Застольные беседы</i> 715E	II 33	D 36	B 24
<i>Как отличить льстеца от друга</i> 64C	II 38	D 41	B 21
<i>Кимон</i> 10	II 37	D 40	B 20
<i>О женских добродетелях</i> 242E	II 39	D 42	B 22
<i>О славе афинян</i> 348C	II 32	D 35	B 23
<i>Свадебные наставления</i> 43, 144B–C	I 20	P 20	B 8a
фр. 186 Sandbach (ар. Исидор из Пелусиут, <i>Письма</i> 2.42)	III 15	R 15	–
Плутарх, Псевдо- <i>Жизни десяти ораторов</i> 839d	I 35	P 35	A 17
Похвала (Энкомий) Елене	IV 1	D 24	B 11
Прокл <i>Жизнь Гомера</i> (Chrestom., p. 100.5–6)	II 34	D 37	B 25
Комментарий к «Трудам и дням» Гесиода 83	II 31	D 34	B 26
Секст Эмпирик <i>Против ученых</i>			
7.65–87	V 2	D 26b	B 3
7.87	V 4	R 26	B 3
Сириан, Комментарий к «О типах речи» Гермогена			
90.12–16	II 1, 6	D 1, D 6	B 6
90.17–91.16	II 25	D 28	B 6
91.16–19	III 20	R 21	–
Сопатр, <i>Деление вопросов</i>			
8.23.21–23	II 43	D 46	B 31
Стобей, <i>Антология</i>			
4.51.28	I 31	P 31	–
Суда, Г 388	I 3, 18	P 3, 10	A 2
Схолия к «Илиаде» Гомера			
4.450a	II 35	D 38	B 27
Теофраст <i>Об огне</i> 73	II 42	D 45	B 31
Филострат, <i>Жизни софистов</i>			
1.1 пред.	I 21, II 11	P 21, D 11	A 24, A1
1.1	II 2	D 2	A 1
1.9.1	I 1, II 2	P 1, D 2	A 1
1.9.2	II 22	D 22	A 1
1.9.3	I 9	P 14	A 1
1.9.4–5	I 33, II 24, 26, III	P 33, D 27, 29, R	A 1, B 5
1.9.6	19	19	A 1
1.21.5	I 26	P 26	–

2.11.3	III 7	R 7	–
<i>Πисьма</i>	III 7	R 7	
73	I 7, III 3	P 12, R 3	A 35
Цицерон			
<i>Об ораторе</i>			
3.32.129	I 33	P 33	A 7
<i>Оратор</i>			
12.39	II 19	D 19	A 30
49.165	I 19	D 19	A 31
52.175–176	I 16, II 19, III 11	P 7, D 19, R 11	A 32
<i>О нахождении</i>			
1.7	II 10	D 10	A 26
<i>О старости</i>			
5.12	I 29	P 29	A 12
<i>Элиан, Пестрые рассказы</i>			
12.32	I 13	P 18	A 9
12.35	I 30	P 30	A 15
Сирийское собрание греческих изречений (Studia Sinaitica 1, p. 35 Smith Lewis)	III 23	R 29	B 28

БИБЛИОГРАФИЯ

Софисты (издания фрагментов и переводы)

Маковельский, А. О. (1940–1941) *Софисты*. Вып. 1–2. Баку.

Bonazzi, M., ed. (2007) *I sofisti*. Milano: Rizzoli.

Diels, H., Kranz, W., hrsg. (1951–1962) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. 1–3. Berlin: Weidmann.

Dillon, J., Gergel, T., ed. (2003) *The Greek Sophists*. London: Penguin.

Graham, D., ed. (2010) *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Laks, A., Most, G., eds (2016) *Early Greek Philosophy, Volumes VIII–IX: Sophists*. Loeb classical library, 531–532. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.

Mayhew, R. (2011) *Prodicus the Sophist: Texts, Translations, and Commentary*. Oxford.

Pradeau, J.-F., ed. (2009) *Les sophistes*, 2 vols. Paris: Flammarion.

Sprague, R., ed. (2001²) *The Older Sophists*. A Complete Translation by Several Hands of the Fragments in *Die Fragmente der Vorsokratiker* edited by Diels-Kranz with a new edition of Antiphon and Euthydemus. Indianapolis: Hackett.

Schirren, T., Zinsmaier, T., hrsg. (2003) *Die Sophisten*. Stuttgart: Reclam, 2003.

Untersteiner, M., ed. (1949–1962) *I sofisti*, 4 vols. Firenze: La nova Italia.

Buchheim, T., hrsg. (1989) *Gorgias von Leontini*. Hamburg.

Caffaro, L, ed. (1997) *Encomio di Elena, Apologia di Palamede*. Florenzia.

Ioli, R., ed. (2010) *Gorgia di Leontini, Su ciò che non è*. Hildesheim.

Исследования

Вольф, М. Н. (2014) «Трактат О не-сущем, или о природе Горгия в De Melisso Xenophane Gorgia V–VI: условно-формальная структура и перевод», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8, 189–216.

Вольф, М. Н. (2014) *Горгий Леонтийский: трактат «О не-сущем, или о природе» в современных интерпретациях*. Новосибирск.

Галанин, Р. Б. (2016) *Риторика Протагора и Горгия*. Санкт-Петербург: Изд. РХГА.

Кассен, Б. (2000) *Эффект софистики*. Пер. с фр. А. Россиуса. Москва / Санкт-Петербург: Университетская книга.

Cassin, B. (1980) *Si Parménide le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*. Edition critique et commentaire. Lillie: Presses universitaires de Lillies.

Cassin, B. (1995) *L'effet sophistique*, Paris: Gallimard.

Consigny, S. (2001) *Gorgias: Sophist and Artist*. Columbia: University of South Carolina Press.

Davis, J. B. (1997) "Translating Gorgias in [Aristotle] 980a10," *Philosophy & Rhetoric* 30, 31–37.

De Romilly, J. (1988) *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Paris: De Fallois.

De Romilly, J. (1992) *The Great Sophists in Periclean Athens*. Translated by J. Lloyd. Oxford: Clarendon Press.

Gagarin, M. (1997) "On the Not-Being of Gorgias's *On Not-Being (ONB)*," *Philosophy & Rhetoric* 30.1, 38–40.

Gagarin, M., Woodruff, P. ed. (1995) *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Cambridge University Press.

Ganes, R. N. (1997) "Knowledge and Discourse in Gorgias' *On the Non-Existent or On Nature*," *Philosophy & Rhetoric* 30.1, 1–12.

Guthrie, W. K. C. (1971) *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jackson, R., Lycos, K., Tarrant, H., eds. (1998) *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias*. Leiden: Brill.

Kerferd, G. B. (1955) "Gorgias on Nature or That Which Is Not," *Phronesis* 1.1, 3–25.

Kerferd, G. B. (1981) *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kerferd, G. B., ed. (1981) *The Sophists and their Legacy*. Wiesbaden: Franz Steiner.

Mansfeld, J. (1990) *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*. Assen ("Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' *On What Is Not*," pp. 97–126; "De Melisso Xenophane Gorgia. Pyrrhonizing Aristotelianism," pp. 200–237).

McComiskey, B. (1997) "Gorgias, On Non-Existence: Sextus Empiricus, Against the Logicians 1. 65–87, Translated from the Greek Text in Hermann Diels' *Die Fragmente der Vorsokratiker*," *Philosophy & Rhetoric* 30, 45–49.

McComiskey, B. (2002) *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

- Migliori, M. (1973) *La filosofia di Gorgia: contributi per una riscoperta del sofista di Lentini*. (Scienze umane, 10). Milano.
- Morgan, K. A. (1994) "Socrates and Gorgias at Delphi and Olympia: *Phaedrus* 235d–236b4," *Classical Quarterly* 44, 375–86.
- Mourelatos, A. P. D. (1987) "Gorgias on the Function of Language," *Philosophical Topics* 15, 135–170.
- Newinger, H.-J. (1979) *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*. Berlin.
- Poulakos, J. (1997) "The Letter and the Spirit of the Text: Two Translations of Gorgias' *On Non-being or On Nature (MXG)*," *Philosophy & Rhetoric* 30, 41–44.
- Rodrigues, E. (2019) "Untying the Gorgianic 'not': argumentative structure in *On not-being*," *The Classical Quarterly* 69, 87–106.
- Schiappa, E. (1997) "Interpreting Gorgias' "Being" in "On Not-Being or On Nature"," *Philosophy & Rhetoric* 30.1, 13–30.
- Schiappa, E., Hoffman, S. (1994) "Intertextual Argument in Gorgias's "On What Is Not": A Formalization of Sextus, *Adv Math.* 7.77–80," *Philosophy & Rhetoric* 27.2, 156–161.
- Schofield, M. (2002) "Leucippus, Democritus and the οὐ μᾶλλον Principle: An Examination of Theophrastus *Phys.Op.* Fr. 8," *Phronesis* 47.3, 253–263.
- Tindale, Ch. W. (2010) *Reason's Dark Champions. Constructive Strategies of Sophistic Argument*. Columbia, SC: The University of South Carolina Press.
- Tzifopoulos, Ya. (2013) "Inscriptions as Literature in Pausanias' Exegesis of Hellas," in P. Liddle and P. Low, eds. *Inscriptions and Their Uses in Greek and Latin Literature*. Oxford, 149–161.
- Walters, F. D. (1994) "Gorgias as Philosopher of Being: Epistemic Foundationalism in Sophistic Thought," *Philosophy & Rhetoric* 27, 143–155.
- Wardy, R. (1996) *The Birth of Rhetoric*. Routledge.
- In Russian*
- Cassin, B. (2000) *Effekt sofistiki*. Per. s fr. A. Rossiusa. Moskva / Sankt-Pererburg: Universitetskaya kniga.
- Galanin, R. B. (2016) *Ritorika Protagora i Gorgiya*. Sankt-Peterburg: Izd. RHGA.
- Volf, M. N. (2014) «Traktat O ne-sushchem, ili o prirode Gorgiya v De Melisso Xenophane Gorgia V–VI: uslovno-formal'naya struktura i perevod», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8, 189–216.
- Volf, M. N. (2014) *Gorgij Leontijskij: traktat «O ne-sushchem, ili o prirode» v sovremennyh interpretacijah*. Novosibirsk.

СТРАСБУРГСКИЙ ПАПИРУС ЭМПЕДОКЛА (ОКОНЧАНИЕ)

ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ

А. С. АФОНАСИНА
Новосибирский государственный университет
afonasina@gmail.com

ANNA AFONASINA

Novosibirsk State University

THE STRASBURG PAPYRUS OF EMPEDOCLES (THE FINAL PART). A COMMENTED TRANSLATION

ABSTRACT. The work completes a Russian commented translation of Empedocles' fragments available from the Strasburg papyrus. I present here the sequence of the Ensembles b, d and f with the addition of some other fragments known before papyrus' first publication in 1999. This badly fragmented piece of evidence is translated into Russian for the first time.

KEYWORDS: Pre-Socratic, Empedocles, Strasbourg papyrus, ancient cosmogony.

* Работа выполнена в рамках проекта «Страсбургский папирус Эмпедокла: новая жизнь древней поэмы» РФФИ № 18-011-00104А.

В этой работе я заканчиваю перевод ранее неизвестных строк поэмы Эмпедокла, ставших доступными благодаря открытию Страсбургского папируса. И эта часть оказывается наиболее сложной как в плане перевода, так и в плане реконструкции. Поскольку папирус был сильно поврежден, это создает большие сложности при каждой попытке сложить вместе имеющиеся разрозненные кусочки. Следующая сложность состоит в том, что Эмпедокл употребляет много слов, которые не встречаются ни в каких других текстах. Он активно использует слова из гомеровского эпоса, но придает им другое значение. Оказывается, что и в процессе перевода нам практически не на

что опереться. Поэтому не удивительно, что почти каждая строка, а может и слово, нуждается в комментарии.

Другой особенностью этой работы является то, что между найденными частями папируса могут быть вставлены отдельные ранее известные фрагменты. Среди имеющихся вариантов того, как могли располагаться новые и ранее известные фрагменты поэмы, особенно примечательными и полными являются реконструкции Оливера Примавези (Primavesi 2008) и Ричарда Янко (Jancko 2004). Сразу отмечу, что я взяла за основу своей работы вариант Примавези, однако в ходе изложения материала постоянно обращала внимание на мнение другого исследователя, которое отражено в комментариях. Не все фрагменты, которыми Примавези заполняет лакуны, я посчитала нужным переводить. Во-первых, потому, что это сильно перегрузило бы данную работу, целью которой является представить все-таки ранее неизвестные фрагменты. Во-вторых, те отдельные кусочки текста из Страсбургского папируса просто затерялись бы среди ранее известных. Последняя часть данной работы очень наглядно демонстрирует обрывочность текста и сложность его восстановления. И, в-третьих, я не всегда согласна с тем количеством фрагментов, которые Примавези встраивает в качестве пропущенных. Мне кажется, что их там слишком много.

Еще одна причина, почему я пользуюсь изданием Примавези, состоит в том, что он публикует фотографии папируса в очень хорошем разрешении. Это позволяет как самостоятельно проводить исследование, так и следить за мыслью старшего и более опытного ученого. Благодаря хорошему качеству фотографий удастся увидеть отдельные следы букв из утраченного кусочка, и понять, на чем основано предположение вставить ту или иную букву. Это длительная, кропотливая, но весьма увлекательная работа по разгадке древних тайн.

Часто можно услышать такое мнение, будто Страсбургский папирус не привнес ничего нового в понимание поэмы. Теперь, закончив перевод, я точно могу сказать, что я встретила с совсем другим Эмпедоклом. Это философ, который говорит еще на гомеровском языке, но использует этот язык не для развлекательных целей, а для наставлений и даже устрашений. Поэтика эпических выражений служит ему для того, чтобы выразить свое восхищение открытыми им в природе силами. И это не только Любовь и Вражда. Это в первую очередь сила корней, пронизывающих все мироздание, сплетающихся в причудливых существ, иногда буйных и неуправляемых, иногда кротких и прирученных.

Благодаря открытию поэмы Эмпедокл предстает перед нами как настоящий учитель, внимательный и строгий. Он применяет разные педагогиче-

ские или может лучше сказать риторические приемы, чтобы привлечь внимание и усилить идею. Благодаря папирусу мы имеем достаточно длинный цельный кусок текста, в котором прослеживается цикличность изложения. Интересно отметить, что эта цикличность свойственна как ходу мысли Эмпедокла, так и постулируемому им устройству мироздания.

Конечно из-за отрывочности текста не всегда удается понять мысль до конца. В процессе изучения папируса исследователь сталкивается с несвязанными ни в какое предложение словами, часть из них я привожу здесь, но те отрывки слов и отдельные буквы, которые не поддаются реконструкции, оставляю без внимания, так как их невозможно перевести, а просто перепечатывать их здесь также нет смысла. Поэтому я предлагаю за более полным видом поэмы обращаться к работе Примавези (Primavesi 2008).

Вероятно, в ситуации непрерывного повествования слушатели Эмпедокла знали, о чем идет речь, и поэтому у него не было необходимости часто повторять названия, имена или предметы, о которых он говорит. А вот современному читателю при условии фрагментарности текста иногда трудно понять, о чем или о ком идет речь. Я попыталась все это объяснить в комментарии.

Итак, после ряда вводных замечаний, приступим к тексту.

309 (В 21.1) Так узри же свидетеля¹ моих прежних слов,

310 (В 21.2) Если что-то в них (ἐν προτέροισι) оказалось слабо выражено (λιπόξυλον ἔπλετο μορφῆι),

311 (В 21.3) чтобы видеть солнце сияющим и знойным повсюду,

312 (В 21.4) и все бессмертные виды,² пропитанные ярким светом,³

313 (В 21.5) и ливень во всем темный (δνοφόντα) и холодный (ρίγαλέον),

¹ Возможно, здесь Эмпедокл использует известную формулу призывания богов в свидетели, как, например, у Гомера Ζεὺς δ' ἄμμ' ἐπιμάρτυρος ἔστω (Il. VII. 76), θεοὶ δ' ἐπιμάρτυροί ἔστων (Od. I. 273).

² Райт (Wright 1981, 177) переводит ἄμβροτα δ' ὄσση εἶδει как «небесные тела», имея в виду, что бессмертными могут называться разные небесные явления и объекты, а именно луна и звезды, которые составлены из воздуха и огня. И в этом есть определенная логика. Мы видим, что в этой части поэмы (строки 31–314) Эмпедокл вновь перечисляет все первоосновы мира, которых должно быть четыре. В данном отрывке перечислены солнце – это очевидно огонь, далее ливень – вода, и земля в качестве опоры, а вот о воздухе как будто ничего не сказано. Поэтому выражение «бессмертные виды» конечно может быть понято в значении «небесные тела», как это перевела Райт, и которые, соответственно, обозначают искомый элемент – воздух.

³ В фр. В 6, где Эмпедокл перечисляет четыре главных корня всего, он, как и здесь, использует эпитет ἀργής для Зевса, который должен символизировать огонь.

314 (В 21.6) и как из земли проистекают основания (θελυμνά)⁴ и опоры (στερεωπά).⁵

315 (В 21.7) В Злобе⁶ они имеют разные формы и движутся порознь,

316 (В 21.8) сходясь в Любви, они стремятся друг к другу.

317 (В 21.9) Так все из них состоит: что было, есть и будет:

318 (В 21.10) вырастают деревья, а также мужчины и женщины,

319 (В 21.11) и дикие животные, и птицы, а также живущие в воде рыбы,

320 (В 21.12) и Боги, бессмертные и богатые почестями.⁷

321 (В 21.13) Они именно то, что есть, пробегая друг через друга

322 (В 21.14) они становятся разнообразными, настолько их изменяет смешивание.

323 [...] ⁸

⁴ θελυμνά вероятно происходит от гомеровского προθέλυμος, означающее «из оснований» или «из корней» (Il. X. 15; Il. IX. 541). Дильс и Кранц (Diels, Kranz 1964) приняли чтение θελεμνά. Райт (Wright 1981, 178) пишет: «but now θελεμνά is generally accepted from the definition in Hesychius: ὄλον ἐκ ριζῶν». Однако в имеющемся в TLG тексте *Лексикона* Гесихия стоит слово θέλυμνον и действительно имеется определение ὄλον ἐκ ριζῶν (Lexicon (A–O), ed. K. Latte, Hesychii Alexandrini lexicon, vol. 1. Copenhagen: Munksgaard, 1953). Мартин и Примавези (Martin, Primavesi 1999) остановились на чтении θελυμνά.

⁵ δνοφόντά, ριγαλέον и στερεωπά употребляются только Эмпедоклом, поэтому точно определить форму этих слов не представляется возможным.

⁶ Это единственное место в поэме, где Вражда называется другим именем. И оно примечательно тем, что имеет ярко выраженный оценочный окрас, подчеркивая негативную природу Вражды. Хотя если рассуждать в современном контексте о ценности биоразнообразия и многообразия культур, языков и взглядов, то абсолютное единство и неотличимость одного от другого, которое царит в Сфайросе, тоже не может быть признано позитивным.

⁷ Строки 317–320 совпадают со строками из Собрания *a* 269–272.

⁸ После фр. В 20, который совпадает со строками из Собрания *c* (Афонасина 2019, 760–762), Примавези, как мы видим, следуя Дильсу, ставит фр. В 21 (строки 309–322). Источником же для восстановления последовательности многих фрагментов является Симпликий. В своем *Комментарии к Физике* он приводит отдельные фрагменты из поэмы Эмпедокла, сопровождая их некоторыми замечаниями, что может выглядеть как указание на изначальный порядок строк в поэме (которую он вероятно мог иметь перед глазами). Другим основанием для реконструкции последовательности фрагментов является их содержание. Именно на этом основании фр. В 21 следует за фр. В 20. В обоих фрагментах наличествуют некоторые терминологические пересечения. А вот дальше ситуация становится сложнее. В дело вновь идет папирус. Следующий его кусок, обозначенный издателями как Собрание *b*, частично совпадает с фр. В 76 (известном из Плутарха) с небольшим отличием в порядке

324 (В 76.1) У моллюсков в море живущих с тяжелой раковиной,

325 (b 1) и обитающим на скалах [...] ⁹

326 (b 2 = В 76.3) там ты увидишь землю, расположенную на самой поверхности. ¹⁰

327 (b 3) панцирь крепко-спинных [...] ¹¹

328 (b 4 = В 76.2) у герольдов с каменной кожей и черепах ¹²

329 (b 5) ... копья ¹³ рогатого оленя... ¹⁴

строк. Однако не все с этим соглашаются. Так, например, Грэхэм (Graham 2010, 356) после фр. В 21 (F 22 в его нумерации) оставляет как у Дильса фр. В 22 (F 23).

⁹ Это новая строка, известная из *Собрания b*. Начало и конец строки не сохранились, но начало восстанавливается по наличию слова и знанию количества пропущенных перед ним знаков, а окончание не известно. Частичная реконструкция выглядит следующим образом: [ἦδ' ἐν πε]τραίοισι κα[...]. В конце строки не сохранилось примерно три слова. Янко (Jancko 2004, 22) добавляет от себя пропущенные слова, они таковы: κα[λύμμασι, τοῦτο δὲ πίναις]. Это лишь один из многочисленных примеров того, как Янко смело реконструирует поэму, базируясь чаще всего лишь на своих собственных догадках. Я считаю, что подобная реконструкция не заслуживает доверия.

¹⁰ Данное выражение можно перевести еще и как «расположенную очень близко», или «землю как верхний слой», и возможно речь здесь идет о почве. Или это попытка описать то, как выглядят моллюски, упомянутые строкой выше, и тогда землей может считаться твердая оболочка, за которой скрывается мягкая плоть.

¹¹ Строка 327 из *Собрания b* тоже сохранилась частично. Мартин и Примавези (Martin, Primavesi 1999, 72) и Янко (Jancko 2004, 22) соглашаются в реконструкции начала строки: [θώραξ δ' αὖ]τε κραταίν[ω]των α[...], однако Янко, как обычно, дописывает ее окончание: ἀ[λίω]ν τε παγούρων].

¹² Эта фраза на греческом выглядит следующим образом καὶ μὴν κηρύκων τε λιθορρίνων χελύων τε'. Здесь трудно понять к чему относится λιθορρίνων – к черепахам или к моллюскам. Кажется, что Эмпедокл специально играет словами, и в качестве образца того, как могут соединяться две разные природы – мягкая и твердая – приводит два очень похожих существа. κήρυξ буквально означает «глашатай». Я перевожу это слово здесь как «герольд», которым называют моллюсков из рода *Charonia*. На немецкий это слово переведено как Tritonshörner.

¹³ Здесь используется слово μέλαια, которое буквально означает копье или дротик из ясеня, см., например, *Илиада* XIX, 380–390; XXII, 255.

¹⁴ [...] μέλαια κεραῶν ἐλά[φω]ν [...] – папирус и частичная реконструкция Примавези (Primavesi 2008, 72); [ἄστραχα, κα]ὶ μέλαια κεραῶν ἐλά[φω]ν ὀριπλάγκτων Янко (Jancko 2004, 22). Здесь Янко вероятно обратил внимание на текст Плутарха *О лике, видимом на луне*, 927f, где после цитирования одной строки из поэмы Эмпедокла Плутарх продолжает своими словами: 'καὶ μὴν κηρύκων τε λιθορρίνων' χελωνῶν τε καὶ παντὸς ὀστρέου φύσιν, ὡς φησιν ὁ Ἐμπεδокλῆς.

330 (b 6) ... говоря в целом...¹⁵

В этом месте следует остановиться и внести несколько предварительных пояснений. Первой реконструкцией можно считать саму работу по изданию папирусных фрагментов, предпринятую совместно Мартином и Примавези и опубликованную в 1999 году. Затем в 2004 году Ричард Янко опубликовал большую статью, в которой предложил вариант внедрения новых папирусных отрывков в общее тело поэмы. А в 2008 году вышел еще один вариант реконструкции, осуществленный отдельно Оливером Примавези, основанный на первой совместной работе, но существенно дополненный. Таким образом можно считать, что на данный момент имеются два основных варианта реконструкции поэмы. Эти два варианта в некоторых моментах сходятся друг с другом, в других спорят. От начала папируса и до строки 308 включительно между ними наблюдается согласие. Но не далее. Со строки 309 Примавези продолжает текст поэмы фрагментом В 21, который, как и фр. В 20, совпадающий с *Собранием с*, известен из *Комментария на Физику Симпликия*. Правда фр. В 20 и В 21 происходят из разных мест этого комментария, но Дильс, а вслед за ним и Примавези, ставят их один за другим по содержательному принципу. Кроме того, сами обстоятельства находки говорят о том, что папирусные фрагменты не могут быть расположены один за другим, в них есть лакуны (см. Афонасина 2016). Однако Янко не вставляет известные ранее фрагменты, а размещает папирусные отрывки подряд. Поэтому в его варианте реконструкции после строки 309 идет Собрание f (i), потом Собрание d, частью которого является Собрание f (ii), в конце Собрание b и несколько практически не читаемых строк Собрания e, которое Мартин и Прамавези как таковое не идентифицируют. Таким образом, Янко пытается сложить все кусочки папируса в последовательный отрывок, в то время как Примавези считает, что папирус был поврежден сильнее и в нем

¹⁵ [ἀλλ(ᾶ) οὐκ ἄν τελέσαιμι] λέγων σύμ[παντα...] – папирус и частичная реконструкция. В данном случае я считаю, что в начале восстановлено слишком много слов, и оснований именно для такой реконструкции очень мало. Поэтому в переводе я оставляю только два слова. Янко (Janco 2004, 22) дописывает и окончание строки σύμ[παντα γένεθλα]. Самый минималистичный подход у Грэхэма (Graham 2010, 390–391). Вообще о строках 323–330 нужно сказать следующее. Во-первых, мы видим, что в тексте папируса строки ранее известного из Плутарха (*Застольные вопросы*, 618b; *О лике, видимом на луне*, 927f) фрагмента В 76 изменили свой порядок и дополнились новыми. В связи с этим интересно было бы узнать, почему Плутарх приводит фрагмент именно в таком виде? Не исключено, что в его время имели хождение некоторые выдержки из поэмы Эмпедокла уже в измененном виде, и сам Плутарх мог пользоваться не текстом поэмы, а списком выдержек.

есть разрывы. Эти разрывы он и пытается заместить известными ранее фрагментами. Я придерживаюсь его реконструкции, и поэтому далее приведу аргументацию в ее пользу и вернусь к тексту папируса.

Последовательность фрагментов В 21, 23 и 26 выстраивается следующим образом. В девятой книге *Комментария на Физику* Симпликий приводит цитату, которая обозначается как фр. В 21 (*Комм.* IX 33, 8). Обычно после цитирования он вставляет какие-то свои рассуждения. Но в этом месте он пишет «καὶ ὀλίγον δὲ προελθὼν φησιν», и это означает, вероятно, что следующий кусок текста недалеко отстоит от вышеприведенного. Далее идет выдержка из поэмы, которая известна как фр. В 26. Однако в другом месте своего *Комментария*, в разделе 160 Симпликий сначала приводит фр. В 23, а затем фр. В 26. Это может означать, что и в *Комментарии на Физику* IX 33, там, где он вставляет фразу «чуть ниже Эмпедокл говорит», между двумя цитируемыми отрывками мог находиться фр. В 23. Таким образом восстанавливается последовательность фрагментов В 21–В 23–В 26.

В этой работе я решила частично оставить без внимания фрагменты, входящие в последовательность В 21–В 23–В 26. Перевод фр. В 21 был необходим, так как он выступает связующим звеном между Собранием с и Собранием b, которое частично пересекается со строками из фр. В 76. Таким образом нам удастся выстроить кусок текста и связать ранее известный фрагмент с отрывками папируса. Далее идут фрагменты В 23 и В 26, которые я в этой работе не перевожу (оставим это задачей на будущее). Однако скажем несколько слов об их содержании. Первый из них (В 23) выступает аллегорической иллюстрацией к соединению корней, в нем сначала рассматривается фигура художника, смешивающего краски и изображающего разные предметы, животных и растения, а затем говорится, что все в этом мире ведет свое происхождение от смешения четырех основ, и человек не должен впадать в заблуждение, думая, что причина происхождения в чем-то другом. Второй (В 26) о том, что Любовь и Вражда господствуют по очереди, и о том, что свойственно каждому из периодов правления. После них Примавези (Primavesi 2008, 74-75) вставляет фрагмент В 35, посвященный рассказу о том, как после периода правления Вражды наступает время Любви, которая начинает соединять разрозненные корни вещей. В результате их соединения и смешения возникает огромное количество смертных существ. В целом нужно отметить, что Эмпедоклу свойственно повторять сказанное по несколько раз и примерно теми же самыми словами. Некоторые строки из этих фрагментов прямо совпадают со строками из фр. В 17. Поэтому и фрагмент В 35 я оставляю без перевода для того, чтобы сосредоточиться на более сложном месте реконструкции поэмы.

Обратим внимание на последовательность фрагментов В 27, 28, 29, 30 и 31. Они небольшие (от одной до трех строк), происходят из разных источников, и их порядок варьируется у разных издателей. Тот вариант, который предлагает Примавези (Primavesi 2008, 75–76), показался мне наиболее убедительным, в его реконструкции эти небольшие кусочки хорошо складываются в последовательный текст. После них издатель ставит Собрания $f(i)$, $f(ii)$ и d , которые являются совсем новыми частями поэмы за исключением двух строк из Собрания d (они совпадают с двумя строками фр. В 139). Итак, сначала обратимся к последовательности фрагментов В 27, 28, 29, 30 и 31. Этот раздел Примавези назвал «Завершение и разрушение Сфайроса» (Primavesi 2008, 75). В основу восстановления последовательности фрагментов кладется выстраивание содержательного и осмысленного повествования.

В 27 а Никакого раздора и борьбы непристойной ($\alpha\nu\alpha\iota\sigma\tau\mu\omicron\varsigma$) нет в [его] членах.

В 28.1 Но со всех сторон равный себе ($\acute{\epsilon}\sigma\iota$)¹⁶ и совершенно бескрайний ($\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\rho\omega\nu$)¹⁷

В 28.2 Сфайрос шаровидный, наслаждающийся окружающим его покоем ($\mu\omicron\nu\acute{\iota}\eta\iota$).¹⁸

¹⁶ Чтение, принятое Дильсом и Кранцем; $\acute{\epsilon}\phi\upsilon$ в издании Panzerbieter 1844, 27; $\acute{\epsilon}\eta\upsilon$ Diels 1901.

¹⁷ $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma$ в действительности более богатое значениями слово, чем я думала ранее. Примавези предлагает перевод *kontinuierlich* (Primavesi 2008, 75), Райт – *without any beginning or end* (Wright 1981, 188). Есть еще одно значение, которое можно применить в данном контексте – «не имеющий отверстий», и оно вполне подходит к тому, о чем пойдет речь в 29 фрагменте. «Не имеющий отверстий» этимологически происходит от глагола $\tau\epsilon\acute{\iota}\rho\omega$ – прокалывать, пронзать, рассекать. Поэтому характеристикой Сфайроса может быть «совершенно не дырявый», что имеет некоторые параллели в других мифологиях, например, Хунь Дунь китайской космологии.

¹⁸ Грэхэм (Graham 2010, 363) и Примавези (Primavesi 2008, 75) переводят это слово как «одиночество», Райт (Wright 1981, 188) как «покой». Есть и другие значения $\mu\omicron\nu\acute{\iota}\eta\iota$, не менее существенные для описания Сфайроса, это неподвижность и устойчивость. Райт (Wright 1981, 188) отмечает, что это необычное слово было выбрано в силу его неопределенности. О’Браин (O’Brien 2010, 270) считает, что $\mu\omicron\nu\acute{\iota}\eta\iota$ могло произойти от гомеровского $\chi\alpha\mu\mu\omicron\nu\acute{\iota}\eta\iota$, и должно означать одновременно и отсутствие движения в сфере и царящее там единство. Он также замечает, что это слово могло понравиться Эмпедоклу у Гомера и быть заимствованным именно потому, что идеально отражает эту комплексную мысль в одном слове. Кроме того, здесь имеется очевидная отсылка к Пармениду (фр. В 8, 43–44) о том, что сущее является со всех сторон законченным, и похоже на массу совершенно круглого шара,

В 27.1 Не различить там быстрых членов солнца,

В 27.3 В столь крепко сколоченном укрытии Гармонии пребывает (ἑστήρικται)

В 27.4 Сфайрос шаровидный, наслаждающийся окружающим его покоем.

В 29.1 Из спины его две руки не торчат (ἀίσσονται),

В 29.2 Ни ног, ни быстрых колен нет, и никакой порождающей способности (γεννήεντα),¹⁹

В 29.3 Но был только Сфайрос со всех сторон равный самому себе.

В 30.1 Однако, после того как великая Вражда сгустилась (ἑθρέφθη)²⁰ в [его] членах,

а в 29 строке этого же фрагмента поэмы Парменида говорится о его неподвижности. εὐκύκλου σφαίρης из фр. 8 Парменида очевидно созвучно эмпедокловому Σφαῖρος κυκλωτερῆς. В целом провести аналогию между бытием Парменида и Сфайросом Эмпедокла было бы достаточно интересно. Здесь бросается в глаза идея о том, что бытие Парменида едино и неделимо, это значит, что в нем нет противоположностей и невозможно выделить какие-либо составные части (28 В 8.55–60). Из описания эмпедоклового Сфайроса видно, что в нем не различимы корни вещей, все пребывает в абсолютно слитом виде, внутри него нет никаких противоположностей и отношений (борьба или раздор) между ними. Из этого (возможно поверхностного) наблюдения можно сделать вывод, что Сфайрос Эмпедокла вполне подходит под описание бытия у Парменида. Можно ли продолжить эту идею и в стиле элеатов утверждать, что все остальное кроме описания Сфайроса представляет собой неверный ход мыслей – от этого вывода я воздержусь.

¹⁹ Буквально γεννήεντα можно было бы перевести как «рождалище». Примавези (Primavesi 2008, 76) переводит это место слишком, как мне кажется, громоздко – «член, наполненный способностью производить потомство». Райт (Wright 1981, 188) переводит как «репродуктивный орган». Мне не хотелось использовать здесь слово «член», так как у Эмпедокла для этого имеется конкретный набор слов, таких как ἄρθρον, μέλος и γυῖον.

²⁰ Этот фрагмент дошел до нас через Аристотеля, Симпликия и Сириана. У Симпликия, в отличие от двух других источников, вместо ἑθρέφθη стоит ἐρέφθη. В данном случае это существенно и отражается на смысле фрагмента. Большинство исследователей (Wright 1981; Primavesi 2008; Graham 2010) вслед за Дильсом принимают первый вариант – ἑθρέφθη. Боллак (Bollack 1969, II, 57; III 158–159) второй. За ним следует Лебедев (Лебедев 1989, 354). Его перевод таков: «Распря перевесила в членах Сфайроса», хотя перед нами пассивный аорист (ἐρέφθη). В целом это трудное место. Оба варианта вызывают сомнения. С одной стороны, как справедливо отмечает Райт (190–191), действительно не ясно, чем может быть вскормлена Вражда в членах Сфайроса (как это представлено в переводе Грэхэма и Примавези), с другой – возникают затруднения с переводом ἐρέφθη в значении пассивного действия. Здесь нужно отметить, что этот глагол в пассивной форме употребляется

В 30.2 она подскочила к [своим] обязанностям с наступлением времени,²¹

В 30.3 отведенным²² им попеременно великой клятвой...

В 31 Все по очереди задрожали члены бога.²³

С этого места начинается Продолжение II, наиболее сложно реконструируемый кусок Страсбургского папируса. Известно, что эта часть папирусного текста состояла из двух колонок, каждая из которых насчитывала 22 строки. Продолжение II включает в себя отдельные части папируса, обозначенные как Собрания $f(i)$, d , $f(ii)$. Собрание $f(i)$ практически не сохранилось, однако мы можем подсчитать количество строк, их насчитывается шесть. Собрание d выглядит гораздо лучше, а вот Собрание $f(ii)$ снова сильно повреждено. Примавези считает, что Собрание $f(ii)$, будучи отдельным кусочком папируса, может частично пересекаться с Собранием d , являясь боковой частью второй колонки. Поэтому последние четыре строки Собрания d и первые четыре строки Собрания $f(ii)$ взаимно дополняют друг друга. В начало Продолжения II = колонка 1, Примавези ставит четыре строки из колонки 2, аргументируя это тем, что, во-первых, мы знаем, что колонка 1 была, но она не сохранилась; во-вторых, во всех Собраниях, принадлежащих Продолжению II, речь идет о начале разделения корней и всеобщему возгоранию; и, в-третьих, тем, что Эмпедоклу свойственно буквальное повторение некоторых пассажей, с чем трудно не согласиться.

крайне редко. Боллак (Bollack 1969, III, 158) обнаружил его у Эсхила в *Просительницах* 405, пожалуй, и все. Сам Боллак переводит ἐρέφθη как «перевесила» со значением активного действия. Очевидно, что, когда существует Сфайрос и достигнуто полное господство Любви, равновесия между силами нет, и можно говорить о том, что в надлежащий срок Вражда начинает постепенно менять наклон чаши весов. Я же в свою очередь решила обратить внимание на другие значения τρέφω, от которого и происходит пассивный аорист ἐθρέφθη. Мы видим, что первым в списке значений стоит «уплотнять», «сгущать». Возможно Вражда начинает постепенно оседать, сгущаться на границах Сфайроса, что приводит к его разрушению и смене правления.

²¹ Похоже, Грэхэм (2010, 363) считает, что в этой строке подлежащим является Сфайрос, а не Вражда. «But when great Strife was nourished in his limbs, he leapt up to lay hold of his office as the time was fulfilled, which had been fixed for them by a broad oath of mutual succession».

²² ἐλλήλαται может быть переведено как «отмеченное» или «прочерченное для них великой клятвой», как линия, проведенная для постройки стены (Hom. II. VII. 449–450) или прочерченная канавка для посадки винограда (Aristoph. *Acharn.* 995).

²³ В этом фрагменте Сфайрос единственный раз называется богом. Еще один намек на это содержится в фр. 134.

Продолжение II

(Несохранившееся вступление колонки 1, которое представляет собой буквальное повторение четырех строк из колонки 2 (d 11–14)).

[...] случился несокрушимый огонь (φ[λογ]μὸς)

[...] возвышающий вредоносную смесь,

[...] родились плодоносные существа²⁴

[...] чьи следы (λείψα) и ныне еще видит Заря (Ἠώς).

Далее идут шесть строк Собрания *f(i)* (колонка 1), из которого сохранилось всего шесть букв в конце трех строк. Никакого надежного содержания из этого мы извлечь не можем, поэтому я решила не перепечатывать их в данной работе. Примавези (Primavesi 2008, 77) предполагает, что утраченные строки могли представлять собой небольшой апокалиптический экскурс. После этого до конца колонки 1 остается еще 12 строк, которые тоже не сохранились.

Колонка 2, Собрание *d*.

d 1 отделенные друг от друга чтобы устремиться и настичь судьбу

d 2 все они поневоле из-за тяжелой необходимости

d 3 подвержены тлению. К нам, имеющим сегодня прекрасную Любовь,

d 4 вскоре придут Гарпии²⁵ со смертельным жребием.

d 5 О горе мне, что не сгубил меня безжалостный день прежде,

d 6 чем начал я совершать своими лапами страшные дела ради еды.²⁶

d 7 Ныне же напрасно увлажнил я этой влагой²⁷ щеки.

d 8 Мы придем к весьма глубокому водовороту,²⁸ как я думаю,

²⁴ Фраза выглядит следующим образом [... ζῶ]α φυτάλμια τεχνώθ[η]σαν. Вероятно, имеются в виду существа, способные производить потомство.

²⁵ Гарпии, которых насчитывается от трех до семи, традиционно отождествлялись с различными аспектами бури. В поэме они упоминаются впервые, и хотя это слово частично восстановлено, никак иначе его прочитывать нельзя. Таким образом, в поэме Эмпедокла появляется еще один мифологический персонаж.

²⁶ Строки d5 и d6 соответствуют фр. 139, сохранившемуся у Порфирия в *О воздержании* II, 31. Правда в папирусе немного другой порядок слов, что, впрочем, не влияет на содержание. Это важное открытие показывает, что деление поэмы на две части «Физика» и «Очищения» должно быть пересмотрено. Нам известно, что все фрагменты Страсбургского папируса принадлежат к «Физике».

²⁷ В тексте стоит слово ὕβωι, т.е. дательный падеж ед. число для ὕβωις, которое означает южный ветер. Традиционно считалось, что южный ветер начинает дуть в конце лета и приносит дожди и штормы.

d 9 и несметные муки случатся в душе против воли
 d 10 [людей].²⁹ Мы же приступаем к изложению сна.³⁰
 d 11 [...] случился несокрушимый огонь (φ[λoγ]μoς)
 d 12 [...] возвышающий горестную смесь,
 d 13 [...] родились плодоносные существа,
 d 14 [...] чьи следы (λείψανα) и ныне еще видит Заря (Ἠώς).³¹

Со следующей строки начинается Собрание *f(ii)*, которое на протяжении четырех строк дополняет Собрание *d*.

f(ii) 1 + d 15 всякий раз, когда, [смешавшись с воздухом (αἰθέρι)],³² он (огонь?) достигал крайнего места,

²⁸ Возможным вариантом перевода является «вихрь». Из других фрагментов Эмпедокла (например, В 35) мы знаем, что вихрь и круговорот являются обязательными составляющими непрерывного чередования Любви и Вражды.

²⁹ Слово не сохранилось, но по содержанию оно может быть именно таким с большой вероятностью.

³⁰ Эта фраза стала основанием для того, чтобы поместить следующие четыре строки в начало колонки. Повторение является излюбленным приемом Эмпедокла, см., например, фр. В 25 «о том, что должно, и дважды сказать прекрасно». Яркими примерами этого могут считаться фрагмент В 17, первая и вторая строки которого полностью совпадают с 15-й и 16-й. Далее строки с 7 по 13 фр. В 17 совпадают со строками 5–12 фр. В 26. Показательным в этом плане является и начало фр. В 35, где Эмпедокл прямо говорит: «Я вступаю на тот путь песен, который избрал прежде».

³¹ Марван Рашед предпринял попытку реконструировать большое количество утраченных слов в строках с 10 по 18 на основании фрагмента В 62, с которым он усматривает многочисленные сходства не только в содержательном, но и в текстуальном отношении (Rashed 2011). Однако, в своей недавней статье Чиара Ферелла (Ferella 2019) подвергает его реконструкцию критике и предлагает свой вариант. Она считает, что в этих строках речь идет о более ранней стадии зоогонии, а именно о рождении деревьев из подземного тепла, которое в силу своей огненной природы стремится вверх и тем самым способствует росту деревьев и трав.

³² Эти два слова [αἰθέρι συμμιχθ]εῖς восстанавливаются на основании количества пропущенных знаков. Но дальше в предложении субъектом действия является, как считает Примавети, огонь. Чтобы в этом разобраться, обратимся к фр. В 38. Он интересен в двух аспектах. Во-первых, в нем перечисляются все первоначала – земля, вода, воздух, но вместо огня упомянут эфир. О том, что эфир возможно связан с огненной природой, писали Аристотель и стоики (см. Месяц 2002). В самом фрагменте В 38 стоит Τίτάν αἰθήρ, что отсылает нас к его божественной природе. В поэме Эмпедокла огонь иногда называется Зевсом (фр. В 6), но чаще всего Гефестом. Во фр. В 22 огонь называется «лучезарным». Вспомним, что у Гомера этим эпитетом был наделен титан Гиперион (ἠλέκτωρ Ὑπερίων, *Ил.* XIX, 398). Таким образом соеди-

f(ii) 2 + d 16 [...] с шумом и ревом,

f(ii) 3 + d 17 по воле богов.³³ [...] получивший по жребию бездну (κευθ]μῶνα λαχόντα)³⁴

f(ii) 4 + d 18 и травы [...] вокруг земли.³⁵

Четыре последние строки второй колонки f(ii) 5–8 сохранились очень плохо. В сумме мы имеем 12 букв в четырех строках, из которых Примавети конечно попытался составить нечто осмысленное, однако и он сам оставляет две последние строки без перевода. Единственное слово в строке f(ii) 6, которое может выглядеть хоть сколько-нибудь значимым, восстанавливается как «кузнец» (χαλ[κεύς]).

БИБЛИОГРАФИЯ

Афонасина, А. С. (2016) «Страсбургский папирус Эмпедокла. О реконструкции текста и задачах на будущее», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 214–226.

нение эфира и огня у Эмпедокла выглядит вполне закономерным явлением. Во вторых, во фр. В 38 говорится, что этот Титан эфир охватывает собой все вокруг, именно этим выражением заканчивается последняя строка (f(ii) 4 + d 18). Мы видим, что обращение к ранее известным фрагментам помогает восстановить содержание утерянных строк.

³³ Примавети (Primavesi, 2008, 79) переводит θεσπε[σίηι] как «с неизмеримым». Вероятно, это обусловлено предыдущими словами, призванными изобразить состояние боязни конца. У Гомера оно переводится «по воле богов», как, например, в *Илиада* II, 367. Со значением «божественный» это слово еще раз встречается у Эмпедокла в фр. В 96. Замечу, что для Эмпедокла это вполне естественно, так как первые начала – это боги.

³⁴ Я думаю здесь речь идет о том, что огонь, как наиболее подвижный компонент смеси, начинает приводить все в движение, и это заканчивается разрушением Сфайроса. Выражение «получивший по жребию бездну», если речь идет об огне, может означать, что огонь достиг бездны, во время правления Любви это может быть самый центр Сфайроса, как чего-то наиболее удаленного и потаенного. Вражда в момент наивысшего господства Любви отступает к дальним пределам круга (фр. В 35). И по прошествии времени начинает постепенно проникать все глубже, пока не достигнет центрального места, оно же вероятно может считаться тайным, потому что слово κευθμῶν означает также и «скрытое, священное место, тайник».

³⁵ Данный перевод не может считаться точным, поскольку χθών здесь стоит в именительном падеже. Приведу вариант реконструкции этой строки, предложенный Чиара Фереллой (Ferella 2019) χόρ[των τ' ἀνοφόρων φύλ' οἷς εἶλ]υτο πέρι χθών. «собрания цветоносных трав, в которые одета повсюду земля».

- Афонасина А. С. (2019) «Фрагмент В 17 Эмпедокла (продолжение) + Собрание с Страсбургского папируса (= В 20) (перевод и комментарий)», *ΣΧΟΛΗ* 13.2, 755–763.
- Лебедев, А.В. пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва.
- Месяц С. В. (2002) «Дискуссии об эфире в античности», *Философия природы в Античности и в Средние века*. Москва: Изд-во ИФ РАН, 75–113.

REFERENCES

- Bollack J. (1969) *Empédocle. Édition et traduction des fragments et des témoignages*, II, III. Paris: Gallimard.
- Diels, H., Kranz, W. (1964) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 11. Aufl. Berlin.
- Ferella, C. (2019) “Empedocles and the birth of trees: Reconstructing P.Strasb. Gr. Inv. 1665–6, Ens. d-f 10b–18,” *The Classical Quarterly* 69.1, 75–86.
- Graham, D. (2010) *The Texts of Early Greek Philosophy*. In 2 vols. Cambridge. Vol. 1.
- 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.
- Latte K., ed. (1953) *Hesychii Alexandrini lexicon*, vol. 1. Copenhagen: Munksgaard.
- Martin, A., Primavesi, O. (1999) *L’Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666). Introduction, édition et commentaire*. Strasbourg / Berlin / New York.
- O’Brien, D. (2010) “Μονή in Empedocles: Slings’ ‘Iron Rule’,” *Mnemosyne* 63, 268–271.
- Panzerbieter F. (1844) *Beitrdge zur Kritik und Erklärung des Empedokles*, Meiningen.
- Primavesi, O. (2008) *Empedocles Physica I. Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*. Berlin.
- Rashed, M. (2011) « La zoogonie de la Haine selon Empédocle: retour sur l’ensemble ‘d’ du papyrus d’Akhmim,” *Phronesis* 56 (1), 33–57.
- Wright, R. (1981) *Empedocles. The Extant Fragments*. Yale University Press.

In Russian:

- Afonasina, A. S. (2016) «The Strasbourg papyrus of Empedocles. A note on its reconstruction and future tasks for studies», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.1, 214–226.
- Afonasina, A. S. (2019) «Empedocles’ fragment B 17 + Ensemble C of the Strasbourg Papyrus (= B 20). A translation and commentaries», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 13.2, 755–763.
- Lebedev, A. (1989) *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov [The Fragments of Early Greek Philosophers]*. Moscow.
- Mesyats, S. (2002) «Discussions about ether in Antiquity», *Filosofiya prirody v antichnosti i v srednie veka [Philosophy of the nature in Antiquity and Middle Ages]*. Moscow, 75–113.

**ПИСЬМО №33 МИХАИЛА ПСЕЛЛА:
ФИЛОСОФСКОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ БЛАГОУХАНИЯ
УМЕРШИХ ТЕЛ**

А. В. КУРБАНОВ и Л. В. СПИРИДОНОВА
Русская христианская гуманитарная академия
andrey.kurbanov@gmail.com; lydia.spyridonova@gmail.com

ANDREY KURBANOV AND LYDIA SPYRIDONOVA
Russian Christian Academy for the Humanities (Russia)

MICHEL PSELLOS' *LETTER* NO. 33: PHILOSOPHICAL EXPLANATION FOR THE ODOR OF SANCTITY

ABSTRACT. This article proposes a commentary and a Russian translation of Letter KD 33, written by the Byzantine philosopher Michael Psellos to his friend John Mauropous. Both correspondents were among the most prominent figures of the revival of Platonism in the 11th century. Their writings provide a notable example of the adaptation of Platonic philosophy to Byzantine needs. The letter was sent after a sorrowful event — the death of Mauropous' brother, whose corpse, however, started to exude a sweet floral fragrance. Psellos argues that the “odor of sanctity” proceeds from the soul, which has received a divine myrrh, emanating from God. But how could it be that this supernatural aroma proceeds even after the soul's departure? The author suggests that the human body partakes not only of the earthly primary substances, but also of the ether, which is involved in forming the man's logos. During the process of dissolution between soul and body, the intellectual fire burns the earthly substances of blood out, whereas its heavenly substance continues to remain. This ethereal essence, retaining the sweet-smelling aroma of the soul, exhales it around after the physical death.

KEYWORDS: Michael Psellos, John Mauropous, *Phaedon*, *Timaeus*, soul, *logos spermatikos*, odor of sanctity, myrrh, ether.

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00207.

Письмо Михаила Пселла под номером 33 из издания Е. Куртца и Ф. Дрексла (Kurtz, Drexl 1941, 50–53) является одним из самых сложных для понимания текстов из богатого эпистолярного собрания этого оригинального византийского философа и писателя. Оно было адресовано учителю и близкому другу, митрополиту Евхаитскому Иоанну Мавроподу, в первые годы после его назначения на митрополичью кафедру в далёкие Евхаиты, то есть в начале 50-х гг. XI в. Тогда Пселл, несмотря на опалу своих друзей, всё ещё оставался приближенным ко двору и даже занимал должность ипата философов в высшей школе Константинополя. В этот сложный жизненный период переписка двух близких друзей, разделённых сотнями километров, стала интенсивнее (см. Lauxtermann 2017, Mauche, Roskilly, 2018, Karpozilos 1982, 113–120, Kazhdan 1993, Ljubarskij 2004, 82).¹

Рассматриваемое нами письмо было составлено Пселлом вскоре после скорбного события – смерти родного брата Мавропода. Кто же был этот брат, о святости которого свидетельствует Пселл, и знаем ли мы что-либо о нём? К сожалению, следует признать, что дошедшие до нас тексты, относящиеся к Мавроподу, содержат лишь незначительные упоминания о его семье, на основании которых мы можем составить лишь частичное представление о его родственном окружении. В энкомии Иоанну Мавроподу (Dennis 1994, orat. 17, 146.75–147.95) Михаил Пселл пишет о брате Мавропода как об умершем в совсем юном возрасте, из чего следует, что он не был тем почившим братом, о котором говорится в исследуемом нами тексте. Письмо Пселла №47 (Kurtz, Drexl 1941) было адресовано другому брату Мавропода, который занимал должность судьи в Кивирреотах (согласно рукописной лемме: τῷ κριτῇ τῶν Κιβυρραιωτῶν, τῷ ἀδελφῷ τοῦ Εὐχαΐτων), возможно, что это был тот самый брат, однако, исходя из этих текстов, мы не в силах это подтвердить или опровергнуть. Можно также предположить, что племянник Иоанна Мавропода, который проходил примерно в это же время обучение в Константинополе под руководством Пселла, был сыном покойного. О нём и его успехах говорится в письме № 34 (Karpozilos 1990, 125), ему же адресовано, по всей видимости, и письмо № 74 (Karpozilos 1990, 189, 191), в котором Мавропод интересуется успехами в обучении у некоего юноши, и из контек-

¹ В исследованиях предпринимались попытки идентифицировать в эпистолярном собрании Иоанна Мавропода ответ на рассматриваемое нами письмо, но каждое следующее предложение было опровергнуто (Jeffreys 2017, 183, Kazhdan 1993, 104, Verard 2014, 305 [n. 46]). В этой связи следует заметить, что в рукописных списках сохранилась лишь малая часть эпистолографического наследия Михаила Пселла и Иоанна Мавропода, поэтому, анализируя и сопоставляя письма из разных коллекций, мы всё равно никогда не сможем создать целые цепи их посланий.

ста создаётся впечатление, что перед нами часть корреспонденции дяди со своим племянником (см. Wilson 1983, 152–153). Скорее всего, именно этот племянник, проучившийся у Пселла, составил церковную службу в честь своего дяди, сохранившуюся в кодексе *Vat. Palat. gr.* 138 с рукописной леммой (f. 214^v), прямо указывающей на то, что её составил племянник Иоанна Мавропода Феодор, занимавший в то время должность императорского китонита и нотариуса (Mercati 1948).

Важно заметить, что введение к основному тексту послания Пселла представляет собой реминисценцию письма Григория Назианзина, адресованного Никовулу (Gallay 1964–1967, № 51). В нём Григорий Назианзин указывает на три характеристики хорошего письма: *краткость* (συντομία), *ясность* (σαφήνεια) и *изящество* (χάρις). *Краткость* отражает типичные для классической эстетики представления о соразмерности в прекрасном и о среднем пути между двумя крайностями, называемом «μέτρον, τὸ μέτριον». Это же повторяет и Пселл, когда указывает, что не следует писать письма, которые не измерить (μὴ μετρεῖν). Для достижения *ясности*, как объясняет Григорий Назианзин, писатель также должен идти средним путём, ему следует, насколько возможно, избегать вычурности и излишнего использования риторических фигур, и скорее склоняться к более естественному разговорному словотечению (χρῆ φεύγοντα τὸ λογοειδές, ὅσον ἐνδέχεται, μᾶλλον εἰς τὸ λαλικὸν ἀποκλίνειν). Пселл также советует излагать мысли, не обращая внимания на риторические периоды. Впрочем, необходимо отметить, что у византийских последователей Григория Назианзина, в том числе у Пселла, были совершенно иные представления о ясности слововыражения, отличающиеся от современных. Так, с одной стороны, считалось, что письмо, безусловно, не должно было быть совершенно непонятным, но с другой стороны, и не слишком простым и лишённым загадки. Ведь если письмо будет слишком прямолинейным, то оно не сможет удержать внимание читателя и доставить ему удовольствие, но вот если в нём будет содержаться хоть небольшая головоломка, для разрешения которой придётся прикладывать усилие, то его читатель, как считалось, безусловно, сможет по достоинству оценить талант и умение его автора (см. Dennis 1988). Именно такие загадки в тексте, пословицы и метафоры составляли *изящество* письма и весьма высоко ценились самими византийцами. В случае с письмом № 33 мы можем с уверенностью утверждать, что Михаилу Пселлу более чем удалось создать загадочное письмо, спрятав в нём многочисленные отсылки к классическим, позднеантичным и византийским философским текстам.

Своё письмо Пселл начинает с жалобы на редкие письма своего друга, приходящие нерегулярно, время от времени, в зависимости от

обстоятельств и желания Мавропода поделиться своими чувствами и мыслями. Пселл признаётся, что скорее желал бы получать пусть и небольшие письма, но чаще, ведь письма Мавропода имеют особое значение для Пселла: буквально откапывая его жилы (φλέψ), они разверзают душевные каналы слов (τῶν λόγων οἱ πόροι), чем создают невероятный толчок для творчества. Во время же случившегося перед этим длительного молчания Мавропода никто не открывал эти словесные каналы, из-за чего поры, создавшиеся в них, зарубцевались, потоки остановились, а его ум – рациональная часть души – лишённый притока крови, онемел и утратил способность к движению. Вследствие этого испытания Пселл потерял всякую способность к словотворчеству, превратившись в бесчувственный камень. Наконец, он утверждает, что если бы кто-то снаружи тогда рассёк ему вены, он бы остался в том же положении. Так Пселл описывает своему другу реальное физическое состояние сильной душевной апатии, забытья и уныния, в которое он впал во время молчания лучшего друга, и затем пытается дать ему философское обоснование, главным аргументом которого является факт привязанности души к телу.

Само объяснение Пселла становится несколько более понятным в свете античных медицинских учений, большим знатоком которых он был (см. Volk 1990). Для множества этих теорий, о которых мы зачастую можем судить лишь по фрагментам, было характерно понимание того, что процесс чувственного восприятия, а также обратный, как считалось, ему процесс мышления, тесно связан с приливами жидкости, текущей в различных каналах (πόροι). Интересно, что в этих сосудах вращалась и часть самой души, и от соотношения веществ, двигающихся в них, зависела скорость её движения. Отсюда причины психических и нервных заболеваний, в том числе депрессий и апатий, виделись в нарушении функционирования души (Jouanna 2012, Jouanna 2013). В трактате *О диете* из Гиппократовского корпуса различным нарушениям интеллекта была посвящена целая глава, в ней автор пишет, что душа, которая ему представлялась жидкой, затормаживается или даже блокируется в каналах (φράσσωνται οἱ πόροι τῆς ψυχῆς) от излишнего скопления в них жидкостей или неверного соотношения их элементов, что ведёт к различным умственным расстройствам, и только умеренное питание и физические упражнения могут иссушить эти каналы (Littre 1849, §35). О замедленном вращении души в теле из-за стагнации жидкости в сосудах²

² По всей видимости, в пифагорейской традиции именно сосуды удерживали душу в теле, так, Диоген Лаэртский, пересказывая утраченный неопифагорейский трактат Александра Полигистора *Преимущества философов*, называет вены, артерии и

как о причине различных душевных заболеваний говорится и в *Timaeus* 86e5–87a (это же повторяет вслед за Платоном и Гален – Helmreich et al. 1891, IV, 789):

ὄτου γὰρ ἂν ἡ τῶν ὀξέων καὶ τῶν ἀλυκῶν φλεγμάτων καὶ ὅσοι πικροὶ καὶ χολώδεις χυμοὶ κατὰ τὸ σῶμα πλανηθέντες ἕξω μὲν μὴ λάβωσιν ἀναπνοήν, ἐντὸς δὲ εἰλλόμενοι τὴν ἀφ' αὐτῶν ἀτμίδα τῆς τῆς ψυχῆς φορᾶ συμμείξαντες ἀνακερασθῶσι, παντοδαπὰ νοσήματα ψυχῆς ἐμποιοῦσι μᾶλλον καὶ ἤττον καὶ ἐλάττω καὶ πλείω, πρὸς τε τοὺς τρεῖς τόπους ἐνεχθέντα τῆς ψυχῆς, πρὸς ὃν ἂν ἕκαστ' αὐτῶν προσπίπτῃ, ποικίλλει μὲν εἶδη δυσκολίας καὶ δυσθυμίας παντοδαπὰ, ποικίλλει δὲ θρασυτήτος τε καὶ δειλίας, ἔτι δὲ λήθης ἅμα καὶ δυσμαθίας (ибо всякий раз когда острая или солёная флегма, или какие-либо другие горькие и желчные соки, блуждая по телу, не могут найти отверстие наружу, они собираются внутри, и их пар, встречаясь с движениями души, прилепляется к ним, что вызывает всевозможные душевные недуги разной силы и длительности. Проникая в какую-либо из трёх мест души, в зависимости от места, в которое они попадают, рождаются многообразные виды раздражительности и уныния, дерзости и трусости, забывтья и тупоумия).

Платон видит причину подобного недуга в несоразмерном и нездоровом образе жизни, и предлагает лечить его здоровым питанием и гимнастикой. Подобный материалистичный взгляд на взаимоотношение тела и души, как кажется, противоречащий типично сократовскому размежеванию души и тела (как, например, в *Phaedo* 66a–69d), часто приводит в недоумение исследователей (см. Gill 2002; Carone 2005, 239; Enright 2008, 47). Пселл, прекрасно зная данный фрагмент *Тимея*, словно подправляет его, согласуя с другими диалогами, и приводит свою аргументацию, логичную с точки зрения привычного нам платоновского дуализма души и тела. Он указывает, что единственная причина происходящему – это привязанность души к телу, ведь, чем больше человек отрывает душу от тела, тем свободнее она становится, в том числе от телесных болезней, которые в таком случае уже не имеют власти над душой и её рациональной частью – умом. Точно также, как об этом пишет Платон в *Timaeus* 73b–74a, он говорит о том, что его душа была закрыта *περίβολον* ‘оболочкой’, сковавшей душу; и также, отсылая к *Gorgias* 493a, *Cratylus* 400c и *Phaedrus* 250c, использует по отношению к душе глаголы, употребляемые обычно к могилам: *ἀνωρύττω* (раскапывать) и *ἀναχώννυμι* (отрывать от земли). Как у Платона, раскапывать душу от плоти призвана философия (*Phaedo* 64a5–6), а также духовное общение двух философов, каковыми были Пселл и Мавропод.

жилы узами души: «δεσμά τ' εἶναι τῆς ψυχῆς τὰς φλέβας καὶ τὰς ἀρτηρίας καὶ τὰ νεύρα» (Long 1964, lib. 8, §30–31), об этом же, очевидно, говорит и Платон в *Timaeus* 73b.

Из последующих слов Пселла мы узнаём, что, помимо философии, страдания и невзгоды также призваны отделить и очистить душу от телесного, и таким образом, сделать её более подвижной и способной к творчеству. Пселл находит подтверждение своей точки зрения в мнении одного философа, имя которого не называет. По его словам, этот мыслитель полагал, что смерть происходит не тогда, когда душа улетает на небо, а когда душа пройдёт через некий процесс расщепления (*διαρριμοῦμαι*),³ поэтому очистительный огонь, как объясняет Пселл, съел всю кровь покойному брату Мавропода и обуглил всю его душу. Кого же цитирует в данном случае Пселл и что конкретно он имеет в виду?

Платон писал, что душа после смерти отдаляется, так как телесные узы (*δεσμοί*) уже более не могут её удерживать (*Timaeus* 81d). Однако телесное может пристать к душе, тогда душа станет нечистой, тяжёлой из-за грузных телесных элементов и неспособной на подъём, в этом случае, прежде чем отойти к Богу, она должна очиститься (*Phaedo* 81a). У Платона это очищение должно было совершаться через философскую практику постепенного умирания в течение всей жизни философа; именно очищение души от бремени телесного становится основной темой комментариев на диалог *Федон* (Gavgaу 2014). Подробнее всего этот фрагмент *Федона* был разработан в школе неоплатоника Аммония. В трактатах двух его известных учеников Олимпиодора и Дамаския мы встречаемся с развитием идеи Платона. Дамаский занимался определением понятий *θάνατος* ‘смерть’ и *ἀποθνήσκειν* ‘умирать’, в своём рассуждении он заключает, что *θάνατος* – это состояние разделения души с телом и тела с душой (Westerink 1977, §126–127), однако, настоящее отделение (*χωρισμός*) одного от другого, согласно Дамаскию, предполагает подготовку к «умиранию» (*ἀποθνήσκειν*) ещё при жизни. Различие между этими двумя видами смерти, физической и добровольной, наиболее точно были сформулированы Олимпиодором. Первая, физическая или телесная смерть, согласно этому комментатору, не гарантирует действительное разделение и освобождение души от тела, она лишь изображает смерть и не может быть признана за настоящую смерть, ту, которая предполагает постоянное усилие по очищению и отрешению души от всего телесного в течение всей земной жизни человека (Westerink 1976, §3.2–4; §7.2).

Таким образом, цитируемое Пселлом суждение «одного философа», очевидно, можно отнести к некому логическому следствию рассуждений Сократа из диалога *Федон* об «очистительных» добродетелях и воздержном образе жизни, нейтрализующих влияние тела; между тем, для Платона доб-

³ Олимпиодор приводит его как синоним *διαρρίνω* (Westerink 1970, cap. 32 §15.3)

родетелями являлись мудрость, воздержанность, справедливость, мужество и свобода (*Phaedo* 69bc). Призыв к мужественному перенесению искушений и страданий для очищения души от телесного, который мы видим в послании Пселла, скорее всего, является прямым влиянием христианской платонической литературы, где *Федон* также комментировался. Одним из таких комментариев является диалог Григория Нисского *О душе и воскресении*. В полном согласии с платоновской философией (*Phaedo* 67a, 67de, 82d–83b) в нем высказывается идея о том, что человек при жизни должен стремиться к как можно более полному отделению души от сопряжения телу (*χωρίζεσθαι πῶς καὶ ἀπολύεσθαι* – PG 46, 88a), чтобы душу после смерти ничто не связывало, и она могла «легко и беспрепятственно бежать к добру» (*κοῦφος αὐτῇ καὶ ἄνετος ὁ πρὸς τὸ ἀγαθὸν γένηται δρόμος* – PG 46, 88a). Смерть для Григория Нисского, точно также как и для комментаторов из школы Аммония, являет собой разъединение души и тела, однако, согласно его концепции, физическая смерть хоть и отделяет душу от тела, вместе с которым она была сотворена, но не освобождает её от его страстей. Поэтому, сопряжённая с телом душа должна избавиться от телесного после смерти через «вторую смерть», очистившись огнём (PG 46, 152ab). Как огонь очищает золото, пишет Григорий, так и огонь очистит душу от злых наклонностей и освободит от недостатков всего плотяного, сделав её лёгкой, быстрой и способной достичь Бога (PG 46, 448). Действие «огня» в данной концепции является, очевидно, развитием известных слов ап. Павла из 1-го Послания к Коринфянам 3:15: *αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός* (Будет спасён, но как бы сквозь огонь). Именно огнём, как мы уже указывали, происходит очищение и согласно тому философу, имя которого Михаил Пселл решил утаить.

Как мы видим, Михаил Пселл, когда писал о «неком философе», по всей видимости, имел в виду Григория Нисского. Безусловно, при комментировании писем Пселла никогда невозможно идентифицировать неназванных персонажей с полной уверенностью, поскольку речь могла идти о каком-то знакомом ему лично человеку, и указывать на факты, известные лишь близкому кругу его друзей. Впрочем в любом случае можно утверждать, что этот неназванный философ развивал линию комментирования *Федона* в духе Григория Нисского.

Таким образом Пселл незаметно переходит к смерти брата Мавропода. Как свидетельствует Пселл, покойный обладал свободной и лёгкой душой, танцевавшей в теле, а мужественное перенесение им различных испытаний и страданий привело его на «вершину святости» (*τὴν τῆς ἀγιωσύνης ἀκρότητα*). После смерти его тело начало источать чудесное благоухание и именно это явление становится основной темой письма Пселла, где он пытается дать

рациональное оправдание данному феномену. Он начинает своё объяснение так: *«наши тела причастны не только земным составам первоэлементов, но и вышним, и в тех, в каковых вскармливается умственный огонь, в таковых выжигается земное, и остаётся только благоухающий божественными ароматами элемент подобный эфиру. И даже если этот логос не столь прекрасно цветущ, душа, получившая излияние божественного мύра, передаёт его и сродному ей телу в то время, когда она ещё пребывает вместе с ним. Тело же, исполнившись благоухания, и после исхода души остаётся исполненным этим качеством».*

Как мы видим, своё рассуждение он начинает с несколько интригующей идеи о том, что тело человека состоит не только из четырёх первоэлементов, то есть земли, воды, воздуха и огня, но также и из небесной субстанции, то есть эфира. Тогда как у Платона (*Timaeus* 41e), а также у христианских писателей (например, Morani 1987, сар. 1, р. 2.15–16; р. 7.13), мы обычно встречаемся с упоминанием того, что тело, как и космос, состоит из четырёх стихий, распадающихся после смерти на сродное им. У Пселла же при сжигании земных элементов, в которых заключалась душа, остаётся неподвластный огню небесный эфир. Пселл отождествляет эту эфирную субстанцию с логосом человека. Как мы знаем, теория об эфирных семенных логосах всех существующих в мире вещей, благодаря которым материальный мир снова развивается после мирового пожара, была заимствована у стоиков христианами философами через неоплатоническую философию. Для Юстина, Оригена, Григория Нисского, Августина и других выдающихся богословов первых веков она стала важнейшей составляющей философской интерпретации процесса воскресения тел в будущем веке. Согласно Оригену, логос, являясь нематериальным элементом, содержит сведения о характерном образе телесной сущности каждого индивидуума, при жизни тела он подчиняет себе материю, налагая на неё характерный образ именно этого, а не иного тела, а после смерти и разложения тела он остаётся неразложимым и пребывает в потенциальном состоянии до пришествия Христова, когда подобно зерну он сможет воздвигнуть из земли новое тело (Crouzel 1972).

В неоплатонической философии полагалось, что телесный логос пребывает внутри самой души вплоть до смерти человека (Henry, Schwyzer 1951–1973, III, 1, 7; III, 2, 2; III, 7, 11; IV, 3). Для Пселла это является важным пунктом в его рассуждении о благоухании тел умерших, так как, по его мнению, логос, не имеющий сам по себе запаха, принимает аромат окружающей его души. Праведная душа принимает в себя истечение от Бога мύра, каковое и есть божественная природа, как говорит Пселл в другом месте (Gautier 1989, opusc. 4.122).

Действительно, в христианской культуре и литературе аромат мύρα считался присущим не только самой божественной природе, но и проникнутым «благоуханием познания» христианам. Такое понимание основано на толковании слов ап. Павла из 2-го Послания к Коринфянам 2:14–16, где он символично рисует картину триумфаторского шествия римского полководца со своими воинами, запах которых несёт радость победителям и смерть побеждённым:

τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ καὶ τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι' ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ· ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σφζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις, οἷς μὲν ὁσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὁσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν (Богу благодарение, ведущему всегда нас победоносно во Христе и запах познания о Нем являет через нас во всяком месте; потому что мы есть Христово благоухание Богу и в спасаемых, и в погибающих: для одних мы – смертельный запах к смерти, для других мы – живительный запах к жизни).

Это место из апостольского послания часто комментировалось в толкованиях на *Песнь песней*, где невеста, под которой понималась душа, принимала благоухание от Жениха, т.е. Христа. Например, Ориген комментирует так слова ап. Павла (сохранилось в латинском переводе Иеронима – Rousseau 1954, II, 2, p. 108):

Bona opera tua *nardus* sunt. Si uero peccaueris, peccata taetro odore redolebunt; <...> non de *nardo* propositum est nunc sancto Spiritui dicere neque de hoc, quod oculis intuemur, euangelista scripsit *unguento*, sed de *nardo* spiritali, de *nardo* quæ dedit odorem suum» (добрые дела твои есть нарда. Если же будешь грешить, грехи твои распространяют вокруг зловоние, <...> но не о нарде говорит святой Дух и не о том умащении пишет евангелист, что видимо глазами, но о нарде духовном, о нарде, издававшем благовоние своё).

Резюмируя вышесказанное, можно представить ход мыслей Пселла следующим образом: душа получающая в результате аскетической жизни излияние божественной природы, волатильные частицы которой воспринимаются нами как запах мύρα, передаёт это качество и находящемуся в ней телесному логосу, который из-за своей эфирной природы оказывается нетронутым после огненного исхода души и остаётся в теле после смерти, тогда же, когда он становится освобождённым от окружавших его телесных частиц, его благоухание начинает исходить во вне.

На первый взгляд, рассматриваемое нами рассуждение является частью типичной переписки двух интеллектуалов XI в., полностью погружённых в чтение сочинений древних философов и комментариев к ним. Однако практически с самого начала Пселл разрушает эпистолографический канон, и, как и в диалоге *О душе и воскресении* Григория Нисского, его «утешение»

превращается в философский «разговор о душе», в котором адресат получает основанные на философии рациональные оправдания феноменов христианской веры. При этом Пселл создаёт принципиально новую концепцию, производя, по примеру христианских философов первых веков, синтез платонических идей с христианскими представлениями. Отсюда данное письмо также может рассматриваться как некое малое философское сочинение Михаила Пселла.

В качестве приложения мы приводим греческий текст рассматриваемого нами письма Пселла по единственно сохранившей этот текст рукописи XV века из библиотеки Медичи Лауренциана (Biblioteca Medicea Laurenziana) во Флоренции, фонд *Plutei* 57.40, ff. 16^r-17^r. Мы полностью сохраняем места пунктуационных знаков, не добавляя новых, и только несколько адаптируем оригинальную византийскую пунктуацию, заменяя все виды точек на *среднюю* (малая пауза) и *нижнюю* (длинная пауза), максимальное сохранение пунктуации особенно важно для такого сложного и намеренно загадочного текста, где малейший знак пунктуации влияет на смысл написанного. Также мы сохраняем акцентуацию энклитиков, присущую рукописи, и отражающую фонетические особенности греческого языка данного периода. Поскольку данный текст ещё не был переведён ни на один современный язык, вслед за греческим текстом мы прилагаем наш перевод на русский язык. Разделение греческого текста на абзацы сделано нами искусственно для того, чтобы читатель легко мог сопоставить оригинал с нашим переводом.

Τῷ μητροπολίτῃ Εὐχαΐτων :~

Ἐχρῆν μὲν οὐχ' οὕτως θεοτίμητε δέσποτά μου · μηδ' ἐπὶ ῥητοῖς τὴν ἐπιστολὴν · καὶ ὁμιλεῖν ταύτην ἀλλὰ μὴ μετρεῖν · ἐπεὶ δὲ χαλεπὰ τὰ καλὰ · προσθήσω δὲ αὐτὸς τῆ παροιμία καὶ σπάνια · ἀποχρῶν ἡμῖν καὶ τὸ τῆς σῆς γλώττης βραχὺ καὶ τὸ διὰ πολλοῦ · καὶ τὸ μηδ' ἐν περιόδοις ἀλλ' ἀορίστως.

λύω γοῦν κάγω σοι τὴν γλώτταν ὡσπερ ἐπὶ σοὶ δεδεμένην · οὐχ' ὥστε πηγὰς λόγων ἀφεῖναι · ἀλλ' ὥστε μέτριον ἀντηχῆσαι τῇ μεγάλῃ σου σάλπιγγι · πέπονθα γάρ τι πάθος παρὰ τὴν σὴν σιωπὴν, ἀφηγήματος καὶ θαύματος ἄξιον · ἐγίγνωτο γάρ μοι τὸ πρὸ τοῦ · τὰ σὰ γράμματα · ὅσον σκαλίδες τινὲς τῶν ἐμῶν ἐν βάθει φλεβῶν · καὶ ἀνωρυττόμην τρόπον τινά · ἐπεὶ δὲ αὐτὸς τοῦ ὀρύττειν ἐπέπαυσο, ἐπέμυσαν κάμοι τῶν λόγων οἱ πόροι · τοσοῦτον, ὥστε ἀποτυλωθῆναι τὰ ῥήγματα · εἶτα δὴ κἂν μέ τις διέλθῃ, μένω ἐπὶ τῆς αὐτῆς φύσεως · καὶ παντάπασιν ἐκπεπώρωμαι · ἐρανισάμενος δέ τι παρὰ φιλοσοφίας · οὕτω τὸ πάθος διερμηνεύω · ὅτι ὁ νοῦς ἀφ' οὗ τὰ νοήματα · εἰ μὲν καθ'

ἑαυτὸν ἢ ἀμιγῆς σώματος, οὐκ ἔχει ᾧ ἐμφραγήσεται· εἰ δὲ σώματι δεσμηθῆ, ἀναχωννύμενος μὲν· προβάλλει τὰ ἐνθυμήματα· μὴ καθαιρόμενος δέ, ἔνδον τοῦ προβλήματος μένει· κἂν τις διὰ πολλοῦ διασείσῃ τὸ πρόβλημα, ὁ δὲ ναρκῶν τέ ἐστι· καὶ οὐ πολὺς τὴν ἐπιρροήν.

σὺ δὲ ρεύματά τινα ἐδεδίεις· καὶ ποταμούς τινας αὐτίκα σοι ἐκχυθησομένους· καὶ τᾶλλα τῆς σῆς περὶ ἡμᾶς ὑπολήψεως· ἐμοὶ δέ, πάλαι μὲν ἴσως ἢ ψυχῆ· λόγων <16v> ἐπήγαγε χάριτας· ἐποίει δὲ τοῦτο, ἢ τέχνη καὶ τὰ μαθήματα· νῦν δὲ ὁ τόκος ἀμβλύς· ὅτι τὰ παρὰ τῶν λόγων ἀσύλληπτα· ἔστι δὲ καὶ τὸ συλλαμβάνειν καὶ μὴ καὶ ἡ εὐγονία καὶ ἡ ἀτοκία, οὐ παρὰ τὴν φύσιν αἰεὶ· ἔστι δ' ὅτε καὶ παρὰ τὸν καιρὸν· καὶ παραπολαύει πως ὁ ἡμέτερος νοὺς ὡσπερ τῶν ὠρῶν, οὕτω δὴ καὶ τῶν τοῦ βίου ἰδεῶν, καθάπερ δὴ νῦν οἱ τῶν πραγμάτων χειμῶνες· τὰς φύσεις ἡμῖν ἀπεκρυστάλλωσαν οὕτως εἰπεῖν.

ἀλλ' ὁ ἐβουλόμην πρὸ πάντων ἐρεῖν, τί δὴ μοι μεταποιεῖς τὴν γνώμην πολλάκις· καὶ νῦν μὲν ὡς εἴωθας ρεῖς· αὐθις δὲ ἐπέχεις τὴν γλώτταν μηδεμιάς οὔσης προφάσεως.

μὴ γὰρ δὴ καὶ ἡμεῖς ταῖς τύχαις καὶ τοῖς πράγμασι μεταπίπτωμεν· μὴ δὲ τοὺς λόγους τούτοις ὀρίζωμεν· μὴ δὲ τὰς φιλίας παραμετρῶμεν οἷς εἴωθασιν οἱ πολλοί· ἀλλ' ἐκεῖνα μὲν ἔξωθεν ἡμᾶς περιρρείτωσαν· πεπήχθω δὲ ὁ λόγος· ὡσπερ δὴ ἀλλήλοις ὠμολογήσαμεν· τὰ δὲ δυσχερῆ, οἰστέον ἡμῖν· ὁποῖα ποτ' ἂν ἦ· πιέζοντα μὲν· ἀλλὰ τοῦ σώματος ἐκπυρηνίζοντα τὴν ψυχὴν· ἐπεὶ τοι καὶ φιλοσόφου τινὸς ἀκήκοα· τὸν κατ' ἐκλυσιν φύσεως ἀποδοκιμάζοντα θάνατον· ὡς οὐκ εὐθύς ἀποπαλλομένης εἰς οὐρανὸν τῆς ψυχῆς· ἀλλ' ἐν διηριθμημένῳ προΐουσης κινήματι· τοῦτο δὴ τοι τὸ πῦρ καὶ τῷ σῶ ἀδελφῷ, τὴν ρέουσιν ὕλην τοῦ σώματος ἐξανάλωσε· καὶ τὴν ψυχὴν ὄλην εἰ χρὴ οὕτως εἰπεῖν, ἐξηγηθράκωσεν.

ὅτι μὲν γὰρ ὑπερφυῆς τι χρῆμα τὸ ἀρωματίζειν τὰ κεκμηκότα σώματα· παρὰ τῆς ἀληθείας ἔχω λαβῶν· τοῦτο δὴ καὶ παρὰ τῆς φιλοσοφίας ὠφέλημα· ὅτι μὴ τῶν γεηρῶν μόνον μερῶν τῆς στοιχειώδους φύσεως τὰ ἡμέτερα μετέχει σώματα· ἀλλὰ καὶ τῶν ἀκροτήτων· οἷς δὲ τὸ νοερὸν ἐντρέφεται πῦρ, τούτοις ἐκκέκαυται μὲν τὸ γεῶδες· μένει δὲ τὸ αἰθερώδες, τοῖς θείοις ἀρώμασι μυρεψούμενον· κἂν μὴ παντάπασιν εὐανθῆς οὗτος ὁ λόγος, ἀλλ' ἢ μετὰ σώματος τέως ψυχῆ· τοῦ θείου μύρου τὴν ἐπιρροὴν δεξαμένη, μεταδίδωσι τούτου καὶ τῷ συμφυεῖ <17r> σώματι· τὸ δ' ἐμπλησθὲν εὐωδίας καὶ μετὰ τὴν ἔξοδον τῆς ψυχῆς, μένει πληρούμενον τῆς ποιότητος.

ἐγὼ δὲ τὰ μὲν πολλὰ τῶν τοῦ ἀδελφοῦ κρυφίων οὐκ ἐγνώκειν· τοῖς δὲ γε φαινομένοις· κατεστοχαζόμεν τῶν ἀφανῶν· χορεύουσιν εἶχε τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι· καὶ οἷον ἐλευθέραν καὶ ἄδεσμον· αἱ γὰρ ἀδιήγητοι τοῦ ἤθους αὐτῷ χάριτες, τοὺς τῆς ψυχῆς χαρακτήρας ἐγνώριζον· οὔτε γὰρ ὑπουλον αὐτῷ τί καὶ ὑποκαθειμένον ἦν, οὔτε ὑπὸ τῷ νεύματι τῆς ὀφρύος ἐκυμαίνετο τὰ νοήματα· ἀλλ' εὐθεῖα τίς ἦν τὸ σύμπαν

γραμμῆ · ἔμφυτος τέ τις αὐτὸν χρηστότης ἐχαρακτήριζε · καὶ κάλλος ψυχῆς οἶον ἀμήχανον.

ἔδει δ' αὐτῷ πρὸς τὴν τῆς ἀγιωσύνης ἀκρότητα · καὶ πειρατηρίων τινῶν · πρὸς ἃ γενναίως ἀντηγωνίσαστο · ᾧ · γοῦν τοὺς ἀγῶνας διήθλησε, τούτῳ δὴ ἐπίδηλον τὴν ἀρετὴν ἡμῖν ἀπειργάσατο.

καὶ σοὶ φθονῶ καὶ τῶν ἄλλων μὲν · μάλλον δὲ τοῦ συγγενοῦς ρεύματος καὶ τοῦ ὁμοφυοῦς τούτου ἀρώματος · οἶδα γὰρ ὅτι καὶ τὸ σὸν σωματίον · ἐκ τῶν αὐτῶν εἶη μετὰλλων καὶ τῶν ἔργων τῶν ἀργυρείων · ἃ μὴ δαπανᾷ σκώληξ · ὧν σῆψις, οὐχ' ἄπτεται · ἀλλ' ἔχω τί κάγῳ διὰ σοῦ παρ' αὐτοῦ · καὶ σαφῆς ὁ συλλογισμὸς :~

Μιτροπολίτῳ Εὐχαϊτσκῷ

Тебе следовало совсем иначе, богопочтенный владыко, составить мне послание, совсем не нужно было тебе следовать общепринятым эпистолярным образцам, но и не нужно было тебе болтать так, чтобы письмо было не измерить. Поскольку *прекрасное трудно*⁴ (добавлю сам к этой пословице, — и редко), я довольствуюсь краткостью твоего языка и редкостью твоих посланий, а также свободным стилем безо всяких риторических периодов.

Я же, в свою очередь, также развязываю для тебя язык, который был словно связан тобой, и не для того, чтобы излить на тебя потоки слов, но чтобы только в надлежащей мере отозваться на твою великую трубу. Ибо я претерпел некое испытание во время твоего молчания, заслуживающее рассказа, который не может не вызвать изумления. Дело в том, что прежде твои письма словно мотыги вскрывали мои глубинные жилы, и я был ими как бы раскапываем. И вот как только ты перестал ими капать, у меня сомкнулись каналы слов, и так крепко, что все расселины зарубцевались. Тогда, если бы даже кто-то рассёк мне вены, я бы остался в том же положении, совершенно окаменелый.

Наведя некоторые справки у философии, я объясняю это испытание так: если, ум, дающий нам чувственные представления, существует сам по себе, не смешиваясь с телом, то не имеет того, чем он мог бы быть заперт. В том же случае если ум привязывается к телу, то, хотя он, будучи откапываем, и испускает рассуждения, но, будучи несвободным, остаётся внутри оболочки. И если даже кто-либо сильно сотрясёт эту оболочку, ум останется онемевшим и не испытает большого прилива.

Ты видно уже испугался неких течений и рек, изолюющихся сейчас для тебя, и другого, в чём ты нас напрасно подозреваешь. И ведь правда, прежде у меня душа источала щедроты слов, производили их искусство и учёные

⁴ *Cratylus* 384b1, *Hippias major* 304e8, *Respublica* 435c8, etc.

занятия. Ныне же настало для меня время неспособное на рождение. Но вот, что не познано науками, это то, что как зачатие, так и его отсутствие, и как благоплодие, так и бесплодие бывают не только согласно естественной чередности, но также и в силу проживаемой нами поры жизни, и таким образом, плодovitость нашего ума находится во власти как природного времени, так и различных обстоятельств нашей жизни. И вот ныне, житейские ненастья словно зимние холода превратили, как говорят, в лёд наши природы.

Впрочем, более всего, что я хотел бы узнать у тебя, так это почему ты периодически меняешь ко мне своё отношение: то по привычке источаешь, то вслед за этим удерживаешь свой язык без всякого на то предлога?

Давай не будем мы меняться вслед за поворотами судьбы и обстоятельствами дел, и не будем ставить в зависимость от них нашу переписку, и не будем измерять ими силу нашей дружбы, что нередко случается у людей. Пусть всё это только снаружи нас обтекает, наше же общение да пребудет неизменным, как мы и условились друг с другом. Ибо полезно нам переносить различные тяготы, какими бы они не были теснящими и давящими, поскольку душу они отделяют от тела. Слышал я даже об одном философе, который отвергает смерть по расторжении земных уз по той причине, что душа не тотчас взлетает в небо, а выходит в расщепляющем движении. Таковой огонь, безусловно, истребил и твоему брату жидкую телесную материю и всю душу, если можно так сказать, обуглил.

То, что благоухание умерших тел имеет неземное происхождение, я воспринял от истины. Впрочем и из философии я могу почерпнуть, что наши тела причастны не только земным составам первоэлементов, но и вышним, и в тех, в каковых вскармливается умственный огонь, в таковых выжигается земное, и остаётся только благоухающий божественными ароматами эфиropодобный элемент. И даже если таковой логос и не покрыт прекрасными цветами, но душа, получившая излияние божественного мýра, передаёт его и сродному ей телу в то время, когда она ещё пребывает вместе с ним. Тело же, исполнившись благоухания, и после исхода души остаётся исполненным этим качеством.

Мне было совершенно неведомо множество сокрытых достоинств твоего брата, и я лишь улавливал неявленное в явном. Имел он душу, танцевавшую в теле, и как будто бы совсем свободную и ничем не скованную. Таковые его душевные качества проявлялись через достоинства его удивительного характера: так не было у него ничего притворного и лицемерного, гордые мысли не приходили ему на ум, и в целом его отличала некая врождённая прямота нрава, доброта и какая-то совершенно неопиcуемая красота души. Для того чтобы достичь вершин святости, ему нужны были и некоторые ис-

пытания, которые он благородно выдержал, и тем как он мужественно победил в борьбе, он явственно показал всем нам своё совершенство.

Вообще я завидую тебе в отношении многих вещей, но более же всего в отношении присущего тебе от природы изливающего потока и свойственного ему благоухания, знаю ибо я, что и твоя несчастная плоть сделана из такой же породы, добытой на тех же рудниках и тех же копях, которую ни червь не истребит, ни гниль не коснётся, впрочем, через тебя получаю нечто от неё и я, и это совершенно неопровержимо.

REFERENCES

- Bernard, F. (2014) *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry, 1025–1081*. Oxford.
- Carone, G. (2005) “Mind and Body in Late Plato,” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 87, 227–70.
- Crouzel, H. (1972) “Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité,” *Gregorianum* 53.4, 679–716.
- Dennis, G.T. (1988) “The Byzantines as Revealed in their Letters,” J. Duffy and J.J. Peradotto, eds. *Gonimos: Neoplatonic and Byzantine Studies presented to Leendert G. Westerlink at 75*. Buffalo, NY, 156–158.
- Dennis, G.T., ed. (1994) *Michaelis Pselli orationes panegyricae*. Stuttgart: Teubner.
- Enright, N.A. (2018) *Depression in Antiquity: Recognition of the symptoms of depressive illness in Plato and Aristotle*. Theses. The University of Leeds.
- Foerster R., ed. (1921) *Libanii opera*. Vol. 10. Leipzig: Teubner.
- Gallay, P., éd. (1964–1967) Saint Grégoire de Nazianze. *Lettres*. Paris: Les Belles Lettres.
- Gautier, P., ed. (1989) *Michaelis Pselli theologica*. Vol. 1 [=Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana] Leipzig: Teubner.
- Gavray, M.-A. (2014) “Les interprétations néoplatoniciennes du Phédon de Platon,” *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* 121, 173–180.
- Gill, C. (2002) “The Body’s Fault? Plato’s Timaeus on Psychic Illness,” M. Wright, ed. *Reason and Necessity. Essays on Plato’s Timaeus*. London: Duckworth and the Classical Press of Wales, 58–84.
- Helmreich, G., Marquardt, J., and Müller, I., eds. (1891) *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*. Leipzig: Teubner.
- Henry, P., Schwyzer, H.-R., eds. (1951–1973) *Plotini opera*. 3 vols. [=Museum Lessianum. Series philosophica, 33–35]. Leiden: Brill.
- Jeffreys M.J. (2017) “Summaries of the Letters of Michael Psellos,” M.J. Jeffreys, M.D. Lauxtermann, eds. *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities*. Oxford; New York: Oxford University Press, 143–459.
- Jouanna, J. (2012) *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*. Leiden: Brill.
- Jouanna, J. (2013) “The Typology and Aetiology of Madness in Ancient Greek Medical and Philosophical Writing,” W.V. Harris, ed. *Mental Disorders in the Classical World*. Leiden / Boston: Brill, 97–118.

- Karpozilos A. (1982) *Συμβολή στη μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Ἰωάννη Μαυρόποδος*. Ioannina.
- Karpozilos, A., ed. (1990) *The Letters of Ioannes Mauropus Metropolitan of Euchaita* [=Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 34]. Thessaloniki.
- Kazhdan, A. (1993) "Some Problems in the Biography of John Mauropus," *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 43, 87–111.
- Kurtz E., Drexl F., eds. (1941) *Michaelis Pselli scripta minora*. Vol. 2. Milano.
- Lauxtermann, M.D. (2017) "The Intertwined Lives of Michael Psellos and John Mauropus," M.J. Jeffreys, M.D. Lauxtermann, eds. *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities*. Oxford: Oxford University Press, 89–127.
- Littré, É., éd. (1849) *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Vol. 6. Paris: Baillière.
- Ljubarskij, J.N. (2004) *Η προσωπικότητα και το έργο του Μιχαήλ Ψελλού*. Athens.
- Long, H.S., ed. (1964) *Diogenis Laertii vitae philosophorum*. Oxford: Clarendon Press.
- Mauche, N., Roskilly, J. (2018) "There and back again: on the influence of Psellos on the career of Mauropus," *Byzantinische Zeitschrift* 111, 721–746.
- Mercati, S.G., ed. (1948) "Ufficio di Giovanni Mauropode Euchaita composto dal nipote Theodore," *Mémorial Louis Petit: mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines* [=Archives de l'Orient chrétien, 1]. Bucarest, 347–360 = Mercati, S.G., ed. (1970) "Ufficio di Giovanni Mauropode Euchaita composto dal nipote Theodore," *Collectanea Byzantina*. Vol. II. Bari, 54–65.
- Morani, M., ed. (1987) *Nemesii Emeseni de natura hominis* [=Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana]. Leipzig: Teubner.
- Morelli, A., ed. (1863) Gregorius Nyssenus. *Dialogus de anima et resurrectione* [=Patrologiae cursus completus (series Graeca), acc. J.-P. Migne, 46]. Paris, 12–160.
- Rousseau, O., éd. (1954) Origène. *Homélie sur le Cantique des Cantiques* [=Sources chrétiennes, 37bis]. Paris.
- Volk, R. (1990) *Der medizinische Inhalt der Schriften des Michael Psellos* [=Miscellanea Byzantina Monacensia, 32]. München: Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität.
- Westerink, L.G., ed. (1970) *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*. Leipzig: Teubner.
- Westerink, L.G., ed. (1976) Olympiodorus. "In Platonis Phaedonem commentaria," *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*. Vol. 1. Amsterdam: North-Holland Publishing Co, 39–181.
- Westerink, L.G., ed. (1977) Damascius. "In Phaedonem (versio 1)," *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*. Vol. 2. Amsterdam: North-Holland Publishing Co, 27–285.
- Wilson, N.G. (1983) *Scholars of Byzantium*. London.

РЕЦЕНЗИИ / REVIEWS

LAKS, ANDRÉ, trans. Glenn W. Most. *The Concept of Presocratic Philosophy. Its Origin, Development, and Significance*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018, Pp. X | 137. Hardback, \$29.95 ISBN 978-0-691-17545-4.

André Laks' *The Concept of Presocratic Philosophy* is a translation by Glenn Most of *Introduction à la "philosophie présocratique"* (Paris 2006), and follows on Most and Laks' new nine volume set of Loeb Classical Library texts, *Early Greek Philosophy* (Cambridge, 2016). The first two chapters discuss how we came to refer to philosophers before Socrates as 'Presocratic,' an anachronism; in Anaximander's time there existed no Socrates for him to precede. Laks identifies two conceptual caesurae, one marked by Cicero, and the other by the Platonic-Aristotelian tradition. Cicero identifies Socrates with a movement from natural philosophy to ethics, a change in content, whereas the Platonic-Aristotelian delimitation sees in Socrates a methodological change via the Socratic search for definitions. According to Laks, the methodological rupture is first brought out by Plato via the critique of Anaxagoras in the *Phaedo*. The 18th Century neologism "Presocratic" emerges against the backdrop of Diogenes Laertius' bifurcation of early philosophy into the Italian and Ionian schools, but also under the influence of the observations of Cicero and Aristotle. It would take a century for the terminology to be cemented, the result of Nietzsche's re-evaluation of the Presocratics, and Diels' publication of *Die Fragmente der Vorsokratiker* in 1903. Laks assesses the evolution of Nietzsche's re-evaluation at length and explores various historiographical approaches of scholars like Zeller and Hegel.

Having looked at ways in which Socrates marks a caesura for the Presocratic philosophers, Laks discusses in what way they were philosophers. Definitional attempts fall under two oppositions, namely myth vs. reason, and scientific vs. philosophical rationality. Unlike *muthos*, *logos* excludes traditional divinities and employs strict logical connectives; unlike medicine or astronomy, philosophy's content and form change interdependently. The emergence of a specialized differentiation of philosophy from other enterprises is explored in several ancient texts. The Socrates of Plato and Xenophon specializes in a protreptic search for happiness; a Hippocratic text demarcates distinguishes medicine as practical from philosophy as theoretical; the agonistic nature of philosophy is stressed in Gorgias' *Helen*; the Sophists distinguish the philosopher from the statesman. Given the im-

possibility of clean lines of content demarcation, Laks advocates a functional distinction: “the distinction between science and philosophy calls for a discussion analogous to the distinction between myth and reason: a functional approach is just as advisable here as there.” (51) In the final analysis, a specialized discipline called philosophy emerges in terms of two parameters: inquiry into nature as a whole, and rationalization of nature leading to formal argumentation.

Laks next examines Vernant’s attempt to diminish the idea of the ‘Greek miracle’ of rationality. According to Vernant, Greek rationality is neither the same as nor continuous with our own, and it evolved alongside the development of the Greek polis. To this Laks counters that the Panhellenic ideal in which Greek philosophy evolved is something that transcends the polis. Whereas Vernant had seen the political and cultural upheavals of the 7th and 6th centuries as a mutation of discontinuity, Jaspers observes them as a part of a teleological and axiological trajectory. Whether seen as a continuity or a mutation, the ‘originary’ nature of Greek reason in relation to our own is undeniable. The question becomes how to understand the nature of ‘origin’ in terms of epochs marked by reference events. The danger here is that reference points are susceptible to at least two fallacies. The first is ‘exhaustive subsumption,’ whereby we reduce an epoch to a reference event, and the second is ‘causal’ whereby we mistake the reference event for the cause of the epoch. Laks employs Said’s appeal to ‘beginnings’ marked by ‘authorizations’ whereby the pursuit of certain avenue of thought is given credence by an initial observation methodology or content.

The final chapter discusses two ‘continental’ approaches to the Presocratics, that of Gadamer and Cassirer. Gadamer maintains that only Parmenides is of primary importance, since other Presocratics can only be understood in relation to him. Gadamer’s anti-relational account, in which none of the Presocratics engaged with one another, is a rejection of the Aristotelian approach, and the Hegelian dialectical approach. This is problematic insofar as we are so heavily dependent on Aristotle for accounts of them, and are incapable of assessing them on their own terms. Laks maintains that Cassirer offers “one of the best available introductions to Presocratic philosophy.” (85). The book concludes with a six page assessment of his thought. Although deeply Hegelian, Cassirer sees ancient philosophy not as part of the evolution of an absolute spirit, but rather in terms of the self-discovery of the logos in the process of a discipline that is creating its own contents through “the extrication of thought from determinations that are external to it.” (92) Cassirer distinguishes himself from Hegel by distinguishing the form and contents of philosophy in a way that Hegel did not.

In the end, one may ask – what difference does it make how we classify these thinkers known as Presocratics, for surely they can be appreciated independently

of such historiographical frameworks? To put the question this way however, would be to fail to contemplate, to sediment or refuse to grapple with the nature and form of that appreciation. It is in the service of this appreciation of the significance of the Presocratics for our own time and our history that Laks has provided an invaluable guide. The text is a remarkable achievement, in so far as it succinctly and eloquently captures so much in just under 100 pages. It is deeply thought provoking, not only for its presentation of the quandaries involved in assessing the Presocratics, but also for those engaged in historiography generally, for its applications extend far beyond merely the questions raised by the development of Greek philosophy.

Some critical remarks follow. 1. With regard to Laks' identification of the *Phaedo* as Plato's line of demarcation between Socrates and the Presocratics, I would argue that Socrates is at pains in the *Apology* to distinguish himself from Anaxagoras in terms of content. To most members of Socrates' jury, philosophy would have meant something like natural science, whereas Plato presents Socrates as more of a protreptic Sage. Thus we might think of the *Apology* as the more important text for the caesura. Given that Anaxagoras died in or around the year that Plato was born, Plato's own use of moon imagery in *Republic* I would mark a conceptual break from Anaxagoras' philosophy. 2. It is worth recalling Aristotle's remarks at *Metaphysics* 982b19 that ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος problematizes the nature of the distinction between *muthos* and *logos* that Laks highlights in this regard. 3. With regard to Laks' critique of Vernant, which is quite correct, consider Diogenes' accounts of the tripod stories in his chapters on Thales and Bias. In three accounts, the seat of wisdom is the Oracle at Delphi, but in one account it is the Oracle at Didyma, suggesting, agonistically, that Asia Minor, and not Attica is the seat of wisdom in the Greek world; the agonistic emergence of philosophy is seen as regional, as with Diogenes' Italian and Ionian schools, and not political, i.e. tied to the evolution of the polis per se.

G.S. BOWE

Istanbul Technical University, gbove@itu.edu.tr

АННОТАЦИИ / ABSTRACTS

Lunette Warren

Stellenbosch University, lunettel@sun.ac.za

The Feminine, the Origin of Evil and the Motion of Matter

in Plutarch's *De animae procreatione*

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 374-393

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-374-393

Keywords: Plutarch, Plato, matter, Receptacle, motion, evil, Indefinite Dyad, Isis.

Abstract. Plutarch's *De animae procreatione* is, by the author's own admission, an unusual account of the cosmogony in the *Timaeus*, yet what is most original about it is often overlooked. The philosopher and biographer has a relatively positive view of women's intellectual capabilities, including their ability to attain virtue, and as such the suggestion that the feminine principle of the cosmos is the origin of sublunary evil presents both an ethical and a metaphysical problem. Plutarch attempts to solve this problem by separating Matter from its movement, thus theorising a third kind, disorderly motion that ultimately causes evil. Even so, he maintains a close relationship between Motion and Matter by stressing their acosmic interaction, which allows for a degree of scepticism regarding the feminine and the female while creating space for the virtue of women. He does so by incorporating Matter and Motion into a single acosmic principle of disorder, the Indefinite Dyad. This division of kinds is apparent also in *De Iside*, where it becomes clear that Plutarch intends to frame the feminine as a potentially positive force in the cosmos.

Люнетт Уоррен

Университет Стелленбоша, lunettel@sun.ac.za

Женщина, происхождение зла и движение материи

в «О сотворении души в Тимее» Плутарха

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 374-393

Ключевые слова: Плутарх, Платон, материя, движение, зло, неопределенная двоица, Исида.

Аннотация. «О сотворении души», по словам самого Плутарха, является необычным рассказом о космогонии в *Тимее*, однако то, что в нем наиболее оригинально, часто упускается из виду. Философ и биограф имеют относительно позитивный взгляд на интеллектуальные способности женщин, в том числе на их способность к достижению добродетели, и поэтому предположение о том, что женский космический принцип является источником зла в подлунном мире, представляет собой как этическую, так и метафизическую проблему. Плутарх пытается решить эту проблему, отделяя

материю от ее движения и предлагая третье, беспорядочное движение, которое, в конечном счете, вызывает зло. Тем не менее, он поддерживает тесную связь между движением и материей, подчеркивая их акосмическое взаимодействие, которое позволяет в некоторой степени скептически относиться к женскому и женственному, создавая пространство для добродетели женщины. Он делает это, объединяя материю и движение в единый акосмический принцип беспорядка – неопределенную двоицу. Такое разделение видов проявляется и в *De Iside*, где становится ясно, что Плутарх намеревается представить женственность как потенциально позитивную силу в космосе.

Christos Terezis – Lydia Petridou

University of Patras – Hellenic Open University

terezis@upatras.gr – petridou.lydia@ac.eap.gr

The anthropological model (καλὸς καγαθός) in the Platonic dialogue *Charmides*

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 394-418

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-394-418

Keywords: Charmides, dialectics, soul, communication, temperance.

Abstract. In this study we investigate the extract 154b8–156c9 from the introductory chapters of the Platonic dialogue Charmides so that to examine how the terms of Aesthetics are formed, which focuses on the selfhood and makes it the core of dialectics. Specifically, we structure our study in two chapters each of which includes two subchapters. In the first subchapter we focus on the soul, which in the Platonic text appears to be the criterion for moral perfectness. In the second subchapter, which systematizes the former, we show how Socrates contrives to do the transition from subjective judgments to logical propositions and the terms of the authentic Aesthetics. In the third subchapter, paying attention to the first communication between Socrates and Charmides, we discuss how the Athenian philosopher sets beauty within its true boundaries and activates the logical part of the soul. In the fourth subchapter, we follow the introduction in dialectics, which will lead anyone involved in truth. The main contribution of our study is that we show how in this dialogue Plato succeeds to go from vulgar hedonism to the beauty of the soul, which is a requirement for the inner transformation of selfhood.

Κριστός Τερέζις – Λιδία Πετρίδου

Университет Патр – Греческий открытый университет

terezis@upatras.gr – petridou.lydia@ac.eap.gr

Антропологическая модель (καλὸς καγαθός) в платоническом диалоге *Хармид*

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 394-418

Ключевые слова: Хармид, диалектика, душа, общение, воздержание.

Аннотация. В данной работе мы исследуем выдержку 154b8–156b9 из вводных глав платонического диалога *Хармид* с тем, чтобы исследовать, как формируются те эстетические термины, которые в диалоге фокусируются на самости и делают его

ядром диалектики. Исследование разделено на две главы, каждая из которых включает в себя два подраздела. В первом подразделе мы концентрируемся на душе, которая в платоническом тексте является критерием нравственной совершенства. Во второй подглаве, систематизирующей первую, мы показываем, как Сократ ухитряется осуществить переход от субъективных суждений к логическим предложениям и терминам аутентичной эстетики. В третьем подразделе, обращая внимание на первую беседу Сократа и Хармида, мы обсуждаем, как афинский философ устанавливает красоту в своих истинных границах и обращается к разумной части души. В четвертом подразделе мы следуем введению в диалектику, которая призвана направлять к истине. Главный вклад нашего исследования состоит в том, что мы показываем, как в этом диалоге Платону удается перейти от вульгарного гедонизма к красоте души, которая является требованием для внутренней трансформации себя.

Kazimierz Pawlowski

Cardinal Stefan Wyszyński University (Warsaw), k.pawlowski@uksw.edu.pl

The philosophical Initiation in Plato's Phaedrus

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 419-430

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-419-430

Keywords: Plato, Socrates, Phaedrus, philosophical initiation, madness of Eros, myth.

Abstract. The article deals with the topic of "initiations" in Plato's Phaedrus. The idea of initiation was characteristic of Greek mysteries, especially the Eleusinian and Orphic mysteries, which played a large role in the formation of Greek philosophy. The essence of initiations was the experience of divinity. The motive of initiations in Plato's Phaedrus seems to have a similar meaning. This is also suggested by the allegory of human souls as chariots and the mystical "epopteia" motif woven into it, suggesting Eleusinian analogies.

Казимир Павловски

Университет кардинала Стефана Вышинского (Варшава), k.pawlowski@uksw.edu.pl

Философское посвящение в «Федре» Платона

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 419-430

Ключевые слова: Платон, Сократ, философское посвящение, безумие Эроса, миф.

Аннотация. В статье рассматривается тема «посвящений» в «Федре» Платона. Идея инициации была характерна для греческих мистерий, особенно для элевсинских и орфических, которые сыграли большую роль в становлении греческой философии. Сущностью инициации был опыт божественности. Мотив инициации в Платоновом «Федре», похоже, имеет сходное значение. На это указывает и аллегория человеческих душ как колесниц, и вполетенный в нее мистический мотив «эпоптеи», предполагающий элевсинские аналогии.

Claudio César Calabrese

Universidad Panamericana (Mexico), ccalabrese@up.edu.mx

Plato and the cave allegory. An interpretation beginning with verbs of knowledge

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 431-447

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-431-447

Keywords: Plato, Republic, ancient epistemology, cave allegory, myth.

Abstract. In this paper we study the organization of the allegory of the cavern through the investigation of knowledge verbs. First, we briefly follow the interpretations of the allegory of the cave that we consider most significant and our perspective: all are valid provided that each does not deny the others. At our core we analyze the verbs of knowledge: how they relate to each other and what structure of knowledge they establish. In the conclusion, we affirm that the verbs do not present a vision of being as "what is", but as "what is being"; this means, with respect to the allegory, that the relation between being and intelligibility means a pathway of mutual equalization, which the prisoner of the cave goes through; nevertheless, the attempt to reach a comprehensive intelligence of the being requires one more step: to integrate the phenomena to the comprehension of the real thing.

Клаудио Сезар Калабрезе

Панамериканский университет (Мексика), ccalabrese@up.edu.mx

Платон и аллегория пещеры. Интерпретация на основе глаголов познания

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 431-447

Ключевые слова: Платон, Государство, античная эпистемология, миф.

Аннотация. В данной работе мы изучаем организацию аллегории пещеры через анализ используемых в ней глаголов познания. Прежде всего, мы вкратце прослеживаем интерпретации аллегории пещеры, которые считаем наиболее значимыми с нашей точки зрения: все важны при условии взаимной непротиворечивости. Анализируя глаголы познания, мы выясняем, как они соотносятся друг с другом и какую структуру знания они устанавливают. В заключение мы утверждаем, что глаголы представляют собой не видение бытия как «то, что есть», а как «то, что есть бытие»; это означает, по отношению к аллегории, что связь между бытием и постижимостью означает путь к обоюдному выравниванию, через который проходит заключенный пещеры; тем не менее, попытка достичь полного понимания бытия требует еще одного шага: интегрировать явления и понимание реально-го.

Andrei Seregin

Institute of Philosophy RAS (Moscow), avis12@yandex.ru

On Stoic Self-Contradictions: ἀδικεῖν vs. βλάπτειν in Chrysippus (SVF III, 289)

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 448-455

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-448-455

Keywords: ancient ethics, Chrysippus, harm, injustice, Stoicism.

Abstract. In this article, I offer an analysis of Chrysippus' treatment of "injustice" (ἀδικία) in SVF III, 289. First, I show that he espouses two theses: I) Every injustice is an act of harming those who suffer it; II) One who does injustice to others thereby does it to oneself. Then I discuss the two most plausible interpretations of II): a) One who does "conventional" injustice to others, i.e. causes them non-moral harm, thereby does "moralistic" injustice to oneself, i.e. makes oneself morally worse; b) One who does "moralistic" injustice to others thereby does it to oneself. I show that a) is untenable because the Stoics reject the very notion of non-moral harm, and b) fails because they believe that moral harm is basically self-regarding.

Серёгин Андрей Владимирович

Институт философии РАН (Москва), e-mail: avis12@yandex.ru

О самопротиворечиях стоиков: ἀδικεῖν vs. βλάπτειν у Хрисиппа (SVF III, 289)

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 448-455

Ключевые слова: античная этика, вред, несправедливость, стоицизм, Хрисипп.

Аннотация. В этой статье я предлагаю анализ хрисипповской трактовки «несправедливости» (ἀδικία) в SVF III, 289. Сперва я показываю, что он придерживается двух тезисов: I) Всякая несправедливость есть причинение вреда тем, кто ее терпит; II) Тот, кто причиняет несправедливость другим, тем самым причиняет ее себе. Затем я обсуждаю две наиболее правдоподобные интерпретации тезиса II): а) Тот, кто причиняет «конвенциональную» несправедливость другим, т.е. подвергает их неморальному вреду, тем самым причиняет «моралистическую» несправедливость себе, т.е. делает себя морально хуже; б) Тот, кто причиняет «моралистическую» несправедливость другим, тем самым причиняет ее себе. Я демонстрирую, что а) не срабатывает, потому что стоики отвергают само понятие неморального вреда, а б) – потому что они считают, что в сущности моральный вред каждому может причинить только он сам.

Albert van Wijngaarden

Novosibirsk State University (Russia), Albertvanw@gmail.com

Lilian Karali

National and Kapodistrian University of Athens (Greece), likarali@yahoo.com

Theory and Method: Bridging the Gap between History and Archeology

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 456-469

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-456-469

Keywords: History, Archaeology, Method, Theory, Philosophy.

Abstract. This article aims to bridge the gap between history and archaeology by linking the methodological and theoretical developments of both scientific disciplines. This is done by tracing general societal trends and developments within both disciplines, divid-

ed into five periods, from the professionalization of the sciences in the nineteenth century, up to the present day. The result will hopefully offer practitioners of both disciplines an insight into the others' intellectual framework, and thereby foster better understanding and opportunities for future cooperation.

Альберт ван Вейнгаарден

Новосибирский государственный университет, Albertvanw@gmail.com

Лиλιан Карали

Национальный университет Афин им. Каподистрии (Греция), likarali@yahoo.com

Теория и метод: преодоление разрыва между историей и археологией

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 456-469

Ключевые слова: история, археология, методика, теория, философия.

Аннотация. Целью данной статьи является преодоление разрыва между историей и археологией путем объединения методологических и теоретических разработок обеих научных дисциплин. Это делается путем прослеживания общих социальных тенденций в рамках обеих дисциплин, разделенных на пять периодов, начиная с профессионализации наук в XIX веке и заканчивая современностью. Можно надеяться, что результат позволит практическим работникам в рамках обеих дисциплин лучше понять интеллектуальные рамки других дисциплин и тем самым будет способствовать лучшему пониманию и расширению возможностей для будущего сотрудничества.

Sergey Kocherov

National research University «Higher school of Economics» (Nizhny Novgorod, Russia)

kocherov@yandex.ru

Aristotle on happiness as the highest goal of the state

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 470-482

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-470-482

Keywords: pursuit of happiness, ideal state, best state constitution, common good, welfare state.

Abstract: The paper explores the key assertion of Aristotelian "Politics" that a state is formed primarily for the good life. Aristotle's views on the essence, purpose and the best constitution of a state are analyzed in comparison with Socrates' and Plato's doctrine of an ideal state. The author investigates an Aristotelian interrelation between people's understandings of happiness and their choice of a form of government and approval of a state policy. It is demonstrated that the Aristotelian idea of a state designed for the good life entered the Western political philosophy paradigm and has exerted a determining influence on the formation of a common good notion and the concept of a welfare state. The paper concludes that the choice between "the Aristotelian state" and "the Platonic state" is not only stipulated by historical and cultural reasons, but is at the same time existential for each nation.

Кочеров Сергей Николаевич

НИУ «Высшая школа экономики» (Нижний Новгород), kocherov@yandex.ru

Аристотель о счастье как высшей цели государства

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 470-482

Ключевые слова: стремление к счастью, идеальное государство, наилучшее государственное устройство, общее благо, государство всеобщего благоденствия.

Аннотация. Статья посвящена ключевому для «Политики» Аристотеля положению, что государство создается преимущественно для того, чтобы жить счастливо. Дается анализ воззрений Аристотеля на сущность, назначение государства и его наилучшее устройство в сравнении с учением об идеальном государстве Сократа и Платона. Исследуется, в чем Аристотель находил взаимосвязь между представлениями людей о счастье и выбором ими формы правления и одобрением государственной политики. Показывается, что идея Аристотеля о государстве, созданном для счастливой жизни людей, вошла в парадигму западной философско-политической мысли, оказав определяющее влияние на формирование понятия общего блага и концепции государства всеобщего благоденствия. Делается вывод, что выбор между «государством Аристотеля» и «государством Платона» не только обусловлен историческими и культурными причинами, но и является экзистенциальным для каждого народа.

Svetlana Mesyats

RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russia), messyats@mail.ru

Fishes that live in the earth. Aristotle. On respiration 9, 475b 10-11

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 483-498

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-483-498

Keywords: ancient philosophy, Aristotle, Theophrastus, Parva naturalia, Aristotle's psychology, theory of respiration, cooling, fish, bloodless aquatic animals.

Abstract. Many translators and commentators of Aristotle's treatise *On respiration* are puzzled by his statement at De resp. 9, 475b 10-11 that "most fishes live in the earth ... and are found by digging" (τῶν ἰχθύων οἱ πολλοὶ ζῶσιν ἐν τῇ γῆ). Indeed, this phrase seems to contradict not only common sense, but also Aristotle's own words in the *History of animals* and other biological treatises, that aquatic animals, like fishes who take in water for cooling, cannot survive for a long time outside their native element. The paper shows that the replacement of the expression "most fishes" (οἱ πολλοὶ) by "many fishes" (πολλοὶ) proposed by W. Ogle and D. Ross does not solve the problem, since the few rare species of the land fish reported by Theophrastus in the treatise *On creatures that live on dry land* can hardly be called "many fishes". In my opinion, the reason why the Aristotelian text is so puzzling is a misunderstanding of the expression ἐν τῇ γῆ. Although Ogle and Ross believe this to mean "on dry land", Aristotle may have in mind the mud and sand on the seabed. According to the philosopher, most fish do periodically bury themselves in mud at the bottom of the sea

or rivers, thus maintaining the balance of heat and cold necessary for their life. Therefore, I affirm that the text of Aristotle does not need to be corrected.

Месяц Светлана Викторовна

Институт философии РАН (Москва), messiat@mail.ru

Рыбы, живущие в земле Аристотель. О дыхании 9, 475b 10-11

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 483-498

Ключевые слова: античная философия, Аристотель, Теофраст, *Parva naturalia*, учение о душе, теория дыхания, охлаждение, рыбы, бескровные морские животные.

Аннотация. В статье обсуждается отрывок из трактата Аристотеля *О дыхании*, вызывающий недоумение у большинства переводчиков и комментаторов этого произведения. В *De resp.* 9, 475b 10-11 Аристотель заявляет, что "большинство рыб живет в земле" (τῶν ἰχθύων οἱ πολλοὶ ζῶσιν ἐν τῇ γῆ), что не только противоречит здравому смыслу, но и расходится с утверждением самого философа о том, что рыбы не способны выживать вне своей родной стихии. Предложенная У. Огли и Д. Россом замена выражения "большинство рыб" (οἱ πολλοὶ) на "многие рыбы" (πολλοὶ) не решает проблем данного фрагмента, поскольку те немногочисленные виды сухопутных рыб, о которых сообщает Теофраст в трактате *Об обитающих на суше рыбах*, и которые могли быть известны также Аристотелю, столь же мало заслуживают называться "многими" рыбами, как и "большинством". В статье показано, что если в упомянутом фрагменте понимать под землей (γῆ) не сушу, а морское или речное дно, то в исправлении Огли и Росса не будет необходимости. Большинство рыб, по Аристотелю, действительно периодически зарываются в песок на дне водоемов, поддерживая таким образом необходимый для их жизни баланс тепла и холода. Когда водная среда становится слишком холодной для рыб, они прячутся под землю, а когда в земле становится слишком жарко, вновь возвращаются в воду.

Maria Varlamova

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation (Russia)

Boat.mary@gmail.com

"The universal being is either nothing or posterior": an inquiry into the constitution and priority of being as being in Peripatetic metaphysics

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 499-516

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-499-516

Keywords: the first philosophy, being as being, universal, substance, nature, Aristotle, Alexander of Aphrodisias.

Abstract. As a subject of the first philosophy, the being as being is defined as the most universal and primary one. However, Aristotle proves in the *Metaphysics* that neither One nor being are substances, therefore they do not exist separately. Furthermore, in the *De Anima* he claims that those that are said to be universal are "either nothing or posterior", because they cannot be on its own in separation from the particular things. How,

then, the universal being which can be named nothing or posterior postulated as the subject of first philosophy that is most worthy of knowing? And, on the other hand, if the being as universal is not a substance, on what ground it has its unity? In order to answer these questions, I will consider Alexander of Aphrodisias' Commentary on Aristotle's *Metaphysics* and also the Quaestio I.3 and I.11 of his Quaestiones.

Варламова Мария Николаевна

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения

Voat.mary@gmail.com

«Всеобщее есть ничто, либо последующее»: вопрос о конституции и первенстве сущего как такового в перипатетической метафизике

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 499-516

Ключевые слова: первая философия, сущее как сущее, сущность, природа, Аристотель, Александр Афродисийский.

Аннотация. Будучи предметом первой философии, сущее как сущее определяется как наиболее универсальное и наиболее первое. Однако в «Метафизике» Аристотель доказывает, что ни единое, ни сущее не имеют собственной сущности и не существуют отдельно, а в «О душе» он утверждает, что универсальное есть «ничто, либо последующее», поскольку оно не существует отдельно от подлежащих, о которых высказывается. Каким же образом то, что может быть названо ничем или последующим, постулируется как предмет первой науки, который наиболее достоин познания? И, с другой стороны, если сущее как универсальное не имеет собственной сущности, на основании чего оно является единым? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, я рассмотрю комментарий Александра Афродисийского на «Метафизику» Аристотеля и также вопросы I.3 и I.11 из его «Вопросов и решений».

Evgenij Derzhivitskij

derzhiv@mail.ru

Vadim Perov

vadimperov@gmail.com

Andrey Polozhentsev

polozhenzev@icloud.com

St. Petersburg State University (Russia)

Brutus' Ultimium dilemma or is there a moral justification for killing Caesar?

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 517-534

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-517-534

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 374-393

Keywords: ancient ethics, political ethics, moral dilemma, moral choice in politics, moral justification of murder.

Abstract. The article examines how to apply moral and philosophical reflection in the commission of a crime. An action is the result of solving an equation with many variables. This is overcoming legal, moral, philosophical, and emotional contradictions. However, modern legal and ethical thought closes the way for understanding its causes and motives. As an example, we examine the conspiracy and murder of Caesar in Rome in 44 BC. The article reveals objective differences in the understanding of morality in antiquity and in modern ethical science. Here we analyze the philosophical and ethical grounds that will help solve this dilemma. First of all, we considered the philosophical and political works and letters of Cicero. His reasoning about the duties of a citizen might have influenced Brutus' decision to participate in the conspiracy against Caesar and accept the moral choice as his fate. Brutus did not act as a murderer, but as an exponent of public purpose and public utility, for whom the purpose of the act was the public good, incompatible with tyranny.

Держивицкий Евгений Викторович

derzhiv@mail.ru

Перов Вадим Юрьевич

vadimperov@gmail.com

Положенцев Андрей Михайлович

polozhenzev@icloud.com

Санкт-Петербургский государственный университет

Ultimum dilemma Брута или возможно ли моральное оправдание убийства Цезаря?

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 517-534

Ключевые слова: античная этика, политическая этика, моральная дилемма, моральный выбор в политике, нравственное оправдание убийства.

Аннотация. Данная статья представляет собой исследование того, насколько может быть оправдано применение моральной и философской рефлексии при совершении преступления. Поступок — результат решения уравнения со многими переменными, преодоление противоречий правовых, нравственных, философских, эмоциональных. Однако современная правовая и этическая мысль абсолютизировала аргументы против убийства во всех его формах, закрыв тем самым путь для понимания его причин и мотивов. В качестве примера мы исследуем заговор и убийство Цезаря в Риме в 44 г. до н.э. В статье вскрываются объективные различия в понимании морали в античности и в современной этической науке. На основе сохранившихся документов той эпохи анализируются философские и этические основания, которые могли помочь в решение этой дилеммы. В первую очередь мы рассмотрели философско–политические работы и эпистолярное наследие Цицерона, размышления которого об обязанностях гражданина могли повлиять на решение Брута участвовать в заговоре против Цезаря и принять моральный выбор как свою судьбу. Брут действовал не как убийца, а как выразитель общественной цели и публичной пользы, для которого целью поступка было общественное благо, несовместимое с тиранией.

Valery V. Petroff

RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russia), campas.iph@gmail.com

The Upside Down Man of Plato's *Timaeus* in the Apocryphal Martyrdom of Peter and Martyrdom of Philip

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 535-566

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-535-566

Keywords: Martyrdom of Peter, Martyrdom of Philip, Ps.-Linus, Actus Vercellenses, *Timaeus* of Plato, apocrypha, *agrapha*, *mysteria*, Platonism, inversion.

Abstract: The study offers a hermeneutic analysis of the apocryphal "Martyrdom of the Apostle Peter" (MPt). We argue that the main idea of Peter's monologue from the cross is borrowed from Plato's *Timaeus* (43e4–8), which describes a man who is placed upside down and thus perceives his right as left and considers truth a lie. MPt interpreted this account in the light of the Old Testament narrative about the expulsion of the first man Adam from paradise and the imperative to return to the "ancient fatherland", following the "second Adam", Jesus Christ, up to imitation of his death on the cross, transforming this instrument of shame and death into the tree of eternal life. The Apostle Peter, crucified on the cross with his head down, makes himself a living example of the existential overturn of man after the fall. Peter quotes an apocryphal *λόγιον* of Christ that exhorts to make everything upright: the earthly world order — right and left, top and bottom, front and back — should be again turned over and put from head to foot. Having established that Peter's monologue constitutes a "discourse of reversal", we argue that the starting point for constructing the *λόγιον* of Christ in the MPt was His saying in Matt 18:3: "if you don't turn over (*στραφήτε*) ..., you shall not enter the kingdom of heaven." The apparently similar utterance from the "Gospel of Thomas", usually indicated as a parallel, cannot be considered as such, since it urges not to reverse the "signs of nature", but to overcome sexual differentiation. It is concluded that the "Martyrdom of Peter" demonstrates the primacy of its narrative (as well as the autonomy of its "hermetic" imagery) in comparison with the "Martyrdom of Philip". Vocabulary, rhetoric, and contents of the MPt place it within the early Christian, Gnostic and Hermetic literature. A distinctive feature of the work is its distinct esotericism: it has an initiatory, mystagogical character, its own metaphysics and dramatic logic. On the contrary, the "Martyrdom of Philip" belongs to the genre of the lives of saints, saturated with wonders and fabulous details. The transformations which "Martyrdom of Peter" undergoes in the Latin paraphrase by ps.-Linus are analyzed. It is shown that ps.-Linus fundamentally changes the narrative in order to make it conform with orthodoxy, although this is achieved at the cost of destroying the logic of the Greek prototype. An annotated Russian translation of the Apostle Peter's monologue on the cross is published in the Appendix.

Петров Валерий Валентинович

Институт философии РАН (Москва), campas.iph@gmail.com

Опрокинутый человек «Тимея» Платона в апокрифических «Мученичестве Петра» и «Мученичестве Филиппа»

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 535-566

Ключевые слова: Мученичество Петра, Мученичество Филиппа, пс.-Лин, Деяния из Верчелли, Тимей Платона, апокрифы, аграфы, таинства, платонизм, инвертирование.

Аннотация. В исследовании предпринят герменевтический анализ апокрифического «Мученичества апостола Петра». Мы утверждаем, что основная идея монолога Петра на кресте заимствована из «Тимея» Платона, в котором говорится о перевернутом человеке, для которого правое становится левым, а истина ложью, но истолкована в свете ветхозаветной истории изгнания первого человека Адама из рая и императива «вернуться в древнее отечество», последовав за «вторым Адамом», Иисусом Христом, вплоть до подражания его смерти на кресте, который в этой перспективе превращается из орудия позорной смерти в древо вечной жизни. Апостол Петр, когда он распинается на кресте головой вниз, делает самого себя живой иллюстрацией экзистенциальной опрокинутости человека после грехопадения. Апокрифический λόγιον Христа в этом свете заключается в призыве сделать всё прямостоящим: земное мироустройство – правое и левое, верх и низ, переднее и заднее – следует еще раз перевернуть, поставить с головы опять на ноги. Установление того, что монолог Петра представляет собой «дискурс переворачивания», обнаруживает, что отправной точкой при конструировании речения Христа в «Мученичестве Петра» явилось Его изречение в Мф 18:3: «если не перевернетесь (στραφήτε),... не войдете в царство небесное». Внешне похожее речение из «Евангелия от Фомы», обычно указываемое для него, как параллель, не может считаться таковой, поскольку его идеей является не вернуть «знаки природы» на их прежнее место, но преодолеть половую дифференциацию. Делается вывод, что в сравнении с «Мученичеством Филиппа» первичность нарратива и автономность «герметической» образности «Мученичества Петра» несомненны. Лексика, языковые обороты и возвышенный пафос «Мученичества Петра» роднят его с ранней христианской, гностической и герметической литературой. Отличительной чертой произведения является отчетливый эзотеризм, оно обладает инициационным, мистагогическим характером, имеет свою метафизику и драматургию. Напротив, «Мученичество Филиппа» принадлежит к жанру популярных житий святых, полных лубочными чудесами и сказочными подробностями. Анализируются трансформации, которые «Мученичество» претерпевает в латинском парафразе пс.-Лина. Показано, что пс.-Лин кардинальным образом трансформирует текст с целью привести его к ортодоксии, хотя достигается это ценой уничтожения логики греческого прототипа. В Приложении публикуется комментированный перевод речи апостола Петра на кресте.

Aleksey Panteleev

St. Petersburg State University (Russia), a.panteleev@spbu.ru

What indeed has Athens to do with Jerusalem? Early Christianity and the Second Sophistic

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 567-586

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-567-586

Keywords: Early Christianity, Roman Empire, Second Sophistic, Apologist, Hagiography, Flavius Philostratus.

Abstract. The article deals with the early Christian literature of the 2nd–3rd centuries in the context of the Second Sophistic. Famous sophists and Christian intellectuals were contemporaries, and they were educated by the same teachers. The focus of the article is on such themes as the claims of apologists for the status of ambassadors to the Roman emperors, the desire to demonstrate their education and include Christianity in the mainstream of development of ancient culture, an appeal to Greek history. When Christians tried to prove the truth of their views on the world and the deity and to demonstrate the superiority of their culture and their own tradition, they often used ideas and methods borrowed from the arsenal of Second sophistic.

Пантелеев, Алексей Дмитриевич

Санкт-Петербургский государственный университет, a.panteleev@spbu.ru

Что Афины Иерусалиму? Раннее христианство и Вторая софистика

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 567-586

Ключевые слова: раннее христианство, Римская империя, Вторая софистика, апологеты, агиография, Флавий Филострат.

Аннотация. В статье рассматривается раннехристианская литература II–III вв. в контексте Второй софистики. Знаменитые софисты и образованные христиане были современниками, они были воспитаны той же самой античной культурой. В центре внимания оказываются такие вопросы, как претензии апологетов на статус посланников к императорам, желание продемонстрировать свою образованность и вписать христианство в магистральную линию развития античной истории и культуры, обращение к греческой истории. В стремлении доказать истину своих взглядов на мир и божество и продемонстрировать превосходство своей культуры и стоящей за ней традиции христиане часто пользовались идеями и практиками, заимствованными из арсенала Второй софистики.

Daniil Shulga

Siberian Institute of Management – The branch of Russian Academy of National Economy and Public Administration (Novosibirsk, Russia), alkaddafa@gmail.com

Chen Jianwen

National Taiwan Normal University (Chinese Taipei), cjw1216@ntnu.edu.tw

Nikita Golovko

Novosibirsk State University (Russia), monch@ngs.ru

Nomadic World, the Greco-Bactrian kingdom and China: ethno-cultural situation in the South of Central Asia in the 3rd – 2nd cent. BCE.

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 587-608

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-587-608

Keywords: Asia Minor, China, Hellenistic period, Han dynasty, archeology, Greco-Bactrian Kingdom, historical background, Silk Road, Hellenism.

Abstract. After the dissolution of the Empire of Alexander of Macedon the layer of Hellenized aristocracy began to appear in Asia under the influence of mixed marriages and cultural syncretism. The announcement of the establishment of the independent state of Bactria made by Diodotus I triggered the appearance of a special culture, characterized by the mixture of Iranian, North Indian and Greek cultural elements. Ultimately, its subsequent spread to the East led to influence on the China-dominated world. Based on all the mentioned above, the given article aspires to collect and analyze the data, primarily from narratives as sources and foreign literature, for the purpose of researching the processes that connected two ancient and very influential civilizations – Greece and China. The main stages of explicit and implicit relations between China and Hellenistic Bactria is defined. The role of nomad cultures in establishment of connections between West and East is determined and exemplified by the events of the 3rd century B.C. and the early 1st century B.C. Conditional character of the names, referred to nomad entities by ancient writers, is analyzed. We show the controversy of interpretation the given names with the ethnic groups in modern meaning as well as the range of sources on the relations between Greco-Bactrian Kingdom and China and their characteristics. Finally, we construe the equal role of nomads, Chinese and Hellenes in the described contacts of ancient societies.

Шульга Д. П.

Сибирский институт управления Российской академии народного хозяйства и госслужбы при Президенте Российской Федерации (Новосибирск)

alkaddafa@gmail.com

Чень Цзяньвэнь

Национальный педагогический университет Тайваня (Тайбэй)

cjw1216@ntnu.edu.tw

Головко Никита Владимирович

Новосибирский государственный университет, monch@ngs.ru

Кочевой мир, греко-бактрийское царство и Китай: этнокультурная ситуация на юге Центральной Азии в III–II вв. до н.э.

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 587-608

Ключевые слова: Малая Азия, Китай, эллинистический период, династия Хань, археология, Греко-Бактрийское царство, Шелковый путь.

Аннотация. После распада империи Александра Македонского в Азии стал появляться слой эллинизированной аристократии. Причиной тому, кроме прочего, бы-

ли смешанные браки и сопутствующий культурный синкретизм. Провозглашение независимой Бактрия Диодотом I спровоцировало появление особой культуры, характеризующейся смесью культурных элементов Ирана, Северной Индии и Греции. В конечном счете, последующее распространение на восток данного варианта эллинизма повлияло и на зону китайского влияния. Целью данной статьи является анализ данных (из нарративных источников и иностранной литературы) для исследования процессов, связывавших две влиятельные древние цивилизации – Грецию и Китай. Определены основные этапы явных и опосредованных контактов между Китаем и эллинистической Бактрией. Особо подчёркивается роль кочевых культур в установлении связей между Западом и Востоком, что определяется и подтверждается событиями III в. до н. э., а также начала I века до н.э. Авторами проанализирован условный характер «этнонимов», которые древние авторы применяли кномадам. В итоге авторы приходят к выводу о равной роли кочевников, китайцев и эллинов в контактах древних обществ, приведших в итоге к образованию Шёлкового пути.

Anton Didikin

Institute of State and Law Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

abdidikin@bk.ru

Natural law as a way to achieve the common good: an interpretation of Thomas Aquinas and John Finnis arguments

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 609-617

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-609-617

Key words: legal philosophy of law, ethics, natural law, common good, T. Aquinas, J. Finnis.

Abstract. The paper interprets the arguments of Thomas Aquinas on natural law as a way to achieve the common good, which had a significant impact on John Finnis' natural law theory. The author reveals the conceptual foundations of J. Finnis' understanding the morally justified actions of people in the community aimed at the obtaining of basic benefits, and the debatable issues of his theory in modern philosophical and legal research. The author arrives to the conclusion that the reinterpretation of J. Finnis analysis of the grounds for ethically significant actions leads him to formulate an instrumental approach to natural law as a rational way to implement a decent life.

Дидикин Антон Борисович

Институт государства и права РАН (Москва), abdidikin@bk.ru

Естественное право как способ достижения общего блага: интерпретация аргументов Фомы Аквинского и Дж. Финниса

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 609-617

Ключевые слова: философия права, этика, естественное право, общее благо, Фома Аквинский, Дж. Финнис.

Аннотация. В статье интерпретируются аргументы Фомы Аквинского о естественном праве как способе достижения общего блага, оказавшие существенное влияние на теорию естественного права Дж. Финниса. Раскрываются концептуальные основы понимания Дж. Финнисом морально оправданных действий людей в сообществе, направленных на получение основных благ, и дискуссионные вопросы его теории в современных философско-правовых исследованиях. Автор приходит к выводу, что переосмысление Дж. Финнисом оснований этически значимых действий приводит его к формулировке инструментального подхода к естественному праву как рационального способа осуществления достойной жизни.

Denis Maslov

Institute of Philosophy and Law, SB RAS (Novosibirsk, Russia), denn.maslov@gmail.com

Is the Pyrrhonist happy, again? On *ἀταραξία* and *πάθος* in Sextus Empiricus.

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 618-636

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-618-636

Keywords: ataraxia, skeptical tranquility, skeptical anxiety, Ancient Pyrrhonism, Sextus Empiricus, pathos, passion, Eudaimonia, happiness, belief.

Abstract. The article tackles the question whether the Pyrrhonian skeptic can be happy having “pathe” in his life. Thus, the consistency of Pyrrhonian skepticism is discussed. In the first section, I consider the notions of ataraxia and tarache. The source of unhappiness is considered by Sextus to be beliefs about the good and the evil, which give rise to intense longing that creates anxiety. Sceptical suspension of judgement extirpates beliefs and therefore this anxiety. In the second section, the notion of pathe is analyzed in comparison with the Stoics. Pathe, such as hunger, thirst, pain, etc., are inevitably and involuntarily present in the life and they create a certain kind of distress. Because of their unreasonable and necessary nature, pathe cannot be disposed of but are nevertheless moderate and hence bearable. The question is, therefore, whether pathe can cause distress directly or through compelling people to form beliefs, which is examined in the third section. Sextus clearly distinguishes between these things as being dependent (beliefs) and independent (pathe) from us. A presupposition that beliefs are exclusively in our power was widely held at the time. On that ground, I argue that pathe do not originate anxiety for they cannot compel us to form beliefs. In addition, such conditions do not cause great agitation and therefore they cannot be a source of unhappiness. Those who hold something for good or true are burdened with a double distress – mental suffering from beliefs and from pathos. Thus, the skeptical life is better off than the dogmatic one. In the last section, I try to show on example of mental pathe, which are not bodily (the search for truth, love for people, the ethos of the community), that even they do not compel the sceptic to form beliefs.

Маслов Денис Константинович

Институт философии и права СО РАН (Новосибирск), denn.maslov@gmail.com

Еще раз к вопросу: счастлив ли пирронический скептик? О понятиях ἀταραξία и πάθος у Секста Эмпирика

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 618-636

Ключевые слова: атаксия, скептическое беспокойство, античный пирронизм, Секст Эмпирик, pathos, эвдемония, счастье, мнение.

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о последовательности пирронического скепсиса Секста Эмпирика с точки зрения того, может ли пирронический скептик быть счастлив ввиду наличия «вынужденных претерпеваний» (pathos) в его жизни. С помощью рациональной реконструкции и с учетом исторического контекста учения Секста, показывается, что источником несчастья являются мнения о благе и зле, которые рождают напряженное беспокойство. Оно устраняется скептиком путем воздержания от суждения. С другой стороны, в скептической жизни неизбежно и независимо от воли скептика присутствуют pathe, такие как голод, жажда, боль и т.д., которые создают определенного рода тяготы. Секст отчетливо различает эти состояния как зависящие (мнения) и не зависящие (pathe) от нас. Рассматривается вопрос о связи этих компонентов, и показывается, что pathe не являются источником беспокойства, поскольку умеренны и не рождают напряженного стремления, тогда как догматики страдают вдвойне – с одной стороны от pathos, с другой душевным страданием от наличия мнений. В силу их неразумной и необходимой природы от pathe нельзя избавиться и нужно переносить с умеренностью. Кроме того, такие состояния не доставляют сильных беспокойств и поэтому не являются источником несчастья. Pathe не создают несчастье, поскольку они не могут принуждать людей создавать мнения, это находится исключительно в нашей власти. Это демонстрируется на нескольких примерах (боль, поиск истины, любовь к людям, нравы сообщества).

Daniil Dorofeev

Saint-Petersburg Mining University (Russia), dorofeev61@mail.ru

Visual Communications of Love in Athens and Venice: Plato and Tomas Mann

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 637-664

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-637-664

Keywords: Visual Communications, Aesthetic Contemplation, Erotic Love, Plato, T. Mann, «Death in Venice», Beauty, Music and Word, L. Visconti.

Abstract. The article is devoted to the study of ontological, aesthetical and anthropological features of visual communication in Plato and Thomas Mann. I compare T. Mann's Death in Venice artistic conception with the philosophical understanding of the image, contemplation, beauty and Eros of Plato, primarily in the dialogues Phaedrus and Symposium (with some reference to F. Nietzsche and the film by L. Visconti). The author explores the specifics of the visual-plastic worldview and the contemplative cognition of being, determined by the erotic foundation of the aesthetic contemplation of the human

image as phenomenal manifestation of truth, fundamentally different from the one revealed in speech communication, and even capable of being autonomous from it, and represents the philosophical and artistic phenomenology of the development, transformation and implementation of such consciousness. The role of Athens and Venice as particularly significant historical-cultural topoi of visual communication is specially emphasized.

Дорофеев Даниил Юрьевич

Санкт-Петербургский горный университет, dorofeev61@mail.ru

Визуальная коммуникация любви в Афинах и Венеции: Платон и Томас Манн

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 637-664

Ключевые слова: визуальная коммуникация, эстетическое созерцание, эротическая любовь, Афины, Платон, Т. Манн, «Смерть в Венеции», красота, музыка и слово, Л. Висконти.

Аннотация. Статья посвящена исследованию онтологических, эстетических и антропологических особенностей и оснований визуальной коммуникации в философии Платона и в новелле Томаса Манна «Смерть в Венеции». Автор сравнивает художественную концепцию Т. Манна с философским пониманием образа, созерцания, красоты и Эроса у Платона, прежде всего в диалогах «Федр» и «Пир», обращая также внимание на идеи музыки и слова, рассудка и спонтанного творчества у Ф. Ницше и в одноименном фильме Л. Висконти. Автор исследует специфику визуально-пластического мировосприятия и созерцательного познания бытия, определяемого эротическим основанием эстетического созерцания красоты человеческого образа как чувственного явления истины и принципиально отличающегося от речевой коммуникации и даже могущего быть автономным от нее, и представляет философско-художественную феноменологию развития, преобразования и осуществления такого сознания. Отдельно подчеркивается роль Афин и Венеции как особо значимых историко-культурных топосов визуальной коммуникации.

Roman Svetlov

Herzen State Pedagogical University (Saint Petersburg, Russia), spatha@mail.ru

Mathematical joke from the Statesman and the limits of rationality in the philosophy of Plato

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 665-673

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-665-673

Keywords: Plato, the concept of dynamis, the principle of the irrational in the philosophy of Plato, the origins of academic skepticism.

Abstract. The «mathematical joke» from the Statesman is a good occasion for discussing the irrational in Plato's philosophy. This joke demonstrates that human nature is ungraspable in a rational way. Actually, the theme of human irrationality is present in a number of key-texts of Plato's anthropology. This topic is also important for other fun-

damental problems of his philosophy. The central word is «δύναμις», which is found in those texts of Plato, where he discusses the concepts of existence, knowledge, and the Form of the Good. The specificity of the using this word by Plato gives us an opportunity to have a new look at the basic strategies of his philosophy.

Светлов Роман Викторович

РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург), spatha@mail.ru

Математическая шутка из «Политика» и пределы рациональности в философии Платона

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 665-673

Ключевые слова: Платон, понятие *dynamis*, иррациональное в философии Платона, предпосылки академического скептицизма.

Аннотация. «Математическая шутка» из диалога «Политик» может быть хорошим поводом для обсуждения проблемы иррационального в философии Платона. Эта шутка демонстрирует, что природа человека не может быть описана рациональным способом. Тема иррациональности человека присутствует еще в целом ряде текстов, ключевых для антропологии Платона, но она оказывается важной и для других фундаментальных проблем его философии (в том числе там, где ее не ожидаешь). Центральным для нас является понятие «δύναμις», которое встречается в тех текстах Платона, где он обсуждает понятия сущего, знания, идеи Блага. Своеобразие использования этого понятия Платоном позволяет нам по-новому взглянуть на основные стратегии его философии.

Dmitri Panchenko

Saint-Petersburg State University; Higher School of Economics

in Saint-Petersburg (Russia), dmpanchenko@yahoo.com

Lycurgus, the Celestial Patron of Sparta

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 674-692

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-674-692

Key words: Lycurgus, Sparta, Zeus, Athena, Odin, Enki, Varuna, Ahura Mazda, Di, Dionysus, Zaleucus, Greek religion, Greek historiography.

Abstract. The ancient authors knew nothing certain about Spartan lawgiver Lycurgus save that he lost his eye (allegedly because of the opposition to his reforms). This small detail provides the best indication to the original character of Lycurgus. Greek, Indian, Iranian and other texts repeatedly mention the eye of a highest god, and there were Sumerian precedents for that. The idea of the eye of god was initially connected with the notion of the celestial pole and its symbolic representation. An important and characteristic function of the all-seeing Eye was to oversee justice and right order, just as 'the eye of Zeus' does in Hes. Op. 267. Spartan one-eyed Lycurgus was a god of that type. Conscious efforts of fifth century's Spartan politicians who were able to influence contemporary poets and writers turned Lycurgus into a lawgiver of a kind of Athenian Solon.

Панченко Дмитрий Вадимович

Санкт-Петербургский государственный университет, Высшая школа экономики (Санкт-Петербург), dmpanchenko@yahoo.com

Ликург – небесный покровитель Спарты

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 674-692

Ключевые слова: Ликург, Спарта, Зевс, Афина, Один, Энки, Варуна, Ахура-Мазда, Ди, Дионис, Залевк греческая религия, греческая историография.

Аннотация. Древние авторы не могли сообщить о спартанском законодателе Ликурге ничего, с чем бы все соглашались, за исключением того, что противники реформ выбили ему глаз. Именно эта подробность и дает ключ к решению спора об изначальном характере Ликурга. В древних текстах – шумерских, греческих, индийских, иранских – неоднократно фигурирует глаз высочайшего бога, и этот образ отражает персонификацию звездного неба, вращающегося вокруг небесного полюса. Характерной функцией небесного одноглазого бога является попечение об общественном порядке; спартанский одноглазый Ликург изначально и был таким божеством. Сознательные усилия спартанских политиков V в. до н. э. превратили Ликурга в законодателя наподобие афинянина Солона.

Irina Protopopova

Russian State University for the Humanities (Moscow), plotinus70@gmail.com

The “Other”: Noesis and Ontology (“Sophist” 255c8–d7)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 693-701

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-693-701

Keywords: Plato, «Sophist», noesis, ontology, «Timaeus».

Abstract. The article provides a commentary on the “Sophist” 255c8–d7, where a question arises, whether it is necessary to introduce the eidos “Other” after the justification of Movement, Rest, Being, and Same as separate genera. In the discussion of the Other, two more eide resurface, τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά and τὰ δὲ πρὸς ἄλλα, whose logical necessity in the course of the discussion stays in doubt. The question is raised, why was it necessary to introduce these types of being when discussing the genus of the “Other”? A brief summary of modern approaches to the passage is given; thereupon the ontological meaning of these eide is examined on the example of several Plato’s dialogues (“Phaedo”, “Symposium”, “Republic”, “Philebus”). Consulting the “Timaeus” allows us to show how these eide, in the form of two main genera (“paradigm” and “imprint”), relate to the division of existence into “self” and “reflection” in the “Sophist” (266a8–c4), and the third genus, “chora”, to the “nature of the Other” in the “Sophist”. The closeness of the descriptions of “chora” in the “Timaeus” with being figuring as Other in the analyzed passage from the “Sophist”, is reinforced by the description of being as Other in the “Parmenides”. It is concluded that the unexpected inclusion in the discussion of the five great genera of the two main eide of being indicates the *ontological* status of the “noetic whole” described

through the interaction of the five great genera. In the final part of the paper, it is shown that the World Soul in the “Timaeus” is a “three-dimensional” cosmological image of the “noetic quintet” of the “Sophist”, which can probably explain the unnecessary, at first glance, inclusion of two ontological eide, τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά and τὰ δὲ πρὸς ἄλλα, in the logical reasoning about the need for a genus of the “Other”.

Протопопова Ирина Александровна

Российский государственный гуманитарный университет, plotinus70@gmail.com

«Иное»: ноэсис и онтология («Софист» 255c8–d7)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 693-701

Ключевые слова: Платон, «Софист», ноэсис, онтология, «Тимей».

Аннотация. Статья представляет собой комментарий к фрагменту «Софиста» 255c8–d7, где речь идет о том, нужно ли после обоснования «движения», «покоя», «сущего» и «тождественного» как отдельных родов вводить в качестве необходимого род «иного». Здесь при обсуждении «иного» неожиданно появляются эйдосы τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά и τὰ δὲ πρὸς ἄλλα, логическая необходимость которых в ходе рассуждения вызывает сомнения. Ставится вопрос, зачем понадобилось вводить эти виды сущего при обсуждении рода «иного»? Дается краткая сводка подходов к этому месту у современных комментаторов; затем рассматривается онтологический смысл этих эйдосов на примере нескольких платоновских диалогов («Федон», «Пир», «Государств», «Филеб»). Обращение к диалогу «Тимей» позволяет показать, как эти эйдосы в виде двух главных родов («парадигмы» и «отпечатка») соотносятся с делением сущего на «само» и «отражение» в «Софисте» (266a8–c4), а третий род, «хора», с «природой иного» из «Софиста». Продемонстрированная близость описания «хоры» в «Тимее» с сущим в качестве «иного» в разбираемом фрагменте «Софиста» подкрепляется описанием сущего как «иного» в «Пармениде». Делается вывод, что внезапное вкрапление в обсуждение пяти великих родов двух основных эйдосов сущего маркирует *онтологический* статус ноэтического целого, описанного взаимодействием великой пятерницы. В завершающей части статьи показано, что космическая душа в «Тимее» является «объемным» космологическим образом ноэтической пятерницы из «Софиста», чем и можно, вероятно, объяснить не нужное на первый взгляд вкрапление двух онтологических эйдосов τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά и τὰ δὲ πρὸς ἄλλα в логическое рассуждение о необходимости рода «иного».

Alexander Sanzhenakov

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia), sanzhenakov@gmail.com

Scientific realism in the history of ancient philosophy

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 702-708

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-702-708

Keywords: scientific realism, history of philosophy, philosophy of history, quasi-realism, internal realism, truth, subject of history.

Abstract. The article is devoted to the consideration of the possibility of applying the methodological principles of scientific realism in the history of ancient philosophy. The author shows that in its strong version, scientific realism is not an appropriate basis for historical research, since it involves minimizing the number of interpretations of philosophical material of the past. Another serious drawback of applying strong versions of scientific realism in the history of philosophy is their focus on the correspondent theory of truth. This theory does not fit the historian of philosophy, since she aims not only at creating a realistic picture of the past, but also at incorporating the philosophical ideas of the past into the modern context, therefore a coherent theory of truth is more likely to meet her objectives. After a brief review of the weak versions of realism (H. Putnam's "internal realism", S. Blackburn's "quasi-realism" and "sensitivity theory"), the author concludes that these kinds of realism are more suitable for the history of philosophy in general and for the history of ancient philosophy in particular. As a result, the author concludes that the historian of philosophy must take into account the objectivity and independence of the philosophical ideas of the past, and inevitably be guided by his own conceptual and terminological facilities in order to incorporate the ideas of the past into the modern philosophical context.

Санжениаков Александр Афанасьевич

Институт философии и права СО РАН (Новосибирск), sanzhenakov@gmail.com

Научный реализм в истории античной философии

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 702-708

Ключевые слова: научный реализм, история философии, философия истории, квазиреализм, внутренний реализм, истина, предмет истории.

Аннотация. В статье рассматривается возможность применения методологических принципов научного реализма в истории античной философии. Отмечается, что в своей сильной версии научный реализм вряд ли подходит в качестве основы для исторического исследования, поскольку предполагает сведение к минимуму набора интерпретаций историко-философского материала. Другим серьезным недостатком применения сильных версий научного реализма в истории философии может считаться их ориентированность на корреспондентную теорию истины, в то время как задачей историка может считаться не только создание реалистической картины прошлого, но и инкорпорирование философских идей прошлого в современный контекст, что подразумевает, скорее, когерентную теорию истины. После краткого рассмотрения ослабленных версий реализма («внутренний реализм» Х. Патнэма, «квазиреализм» С. Блэкберна и «теория чувственности») делается вывод о том, что именно такой вид реализма наиболее подходит для истории философии вообще и для истории античной философии в частности.

Nadezhda Volkova

RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russia), goznadya@gmail.com

Unnamed odours: the sense of smell in Plato's *Timaeus*

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 709-727

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-709-727

Key words: *Timaeus*, theory of perception, sense of smell and odours, regular polyhedra.

Abstract. The article is devoted to the problem of the sense of smell in Plato's *Timaeus*. Any study of Plato's doctrines requires first of all an examination of the rich tradition of the exegesis of his texts. In this article, author discusses the works of such famous scholars of Plato's philosophy as Francis Cornford, Gregory Vlastos, Denis O'Brien and others. Despite the fact that the problem of the sense of smell is not among the central themes in Plato's cosmology, it turns out to be connected with many of them: the problem of the correspondence elements to forms of regular polyhedra, the problem of division into species of elements, the question of the structure of surfaces of regular polyhedra, etc. The author tried to present the question of the sense of smell in the *Timaeus* as a consistent theory, which can be placed in the context of the theories of his predecessors, such as Alcmaeon, Empedocles and Democritus, and his followers, first of all Aristotle. The author accepts the view that odours are mixtures of water and air (Vlastos). Reconstructing the theory of the sense of smell as a part of the whole theory of perception, the author comes to the conclusion that odours have no species and names because they don't belong to the one idea of the element. Unlike colors, sounds and juices (which retain their identity even being mixed with other elements: color – with fire, taste – with water, sound – with air) odours have a half-formed, mixed, nature. In the light of this reconstruction, Plato's theory of odours appears to pave the way to a more developed Aristotle's theory of smell.

Волкова Надежда Павловна

Институт философии РАН (Москва), goznadya@gmail.com

Безмянные запахи: теория обоняния в «Тимее» Платона

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 709-727

Ключевые слова: «Тимей», теория восприятия, обоняние и запах, Платон, правильные многогранники.

Аннотация. Статья посвящена проблеме запаха и обоняния в «Тимее» Платона. Исследование любых доктрин Платона связано, прежде всего, с изучением богатейшей традиции интерпретации его текстов. В статье обсуждаются работы знаменитых исследователей Платона - Френсиса Корнфорда, Грегори Властоса, Дениса О'Браена и других. Несмотря на то, что проблема обоняния не является одной из центральных тем платоновской космологии, она оказывается связана со многими из них: проблемой соответствия стихий формам правильных многогранников, проблемой родовидового деления стихий, вопросом об устройстве поверхностей правильных многогранников и др. В этой статье автор попытался представить вопрос о запахе и обонянии в «Тимее» как последовательное учение, которое можно поместить в контекст учений предшественников Платона (Алкмеона, Эмпедокла и Демокрита) и его последователей (Аристотеля). Автор разделяет мнение Властоса,

о том, что запахи суть смеси воды и воздуха, а не конгломераты неправильных многогранников, как считали Тейлор и Корнфорд. Последовательно реконструируя теорию обоняния как часть теории ощущений, автор приходит к выводу, что запахи не имеют видов и названий потому, что они лишены принадлежности к одной единственной идеи стихии. В отличие от цветов, звуков и соков, которые, даже подвергаясь смешению с другими элементами, сохраняют свою принадлежность: цвет – огню, сок – воде, звук – воздуху, – запахи имеют половинчатую, смешанную, природу, представляя собой переходное состояние между водой и воздухом. В свете этой реконструкции теория запаха и обоняния Платона предстает как ближайшая предшественница теории обоняния Аристотеля.

Eugene Afonasin

Institute of philosophy and law SB RAS (Novosibirsk, Russia), afonasin@post.nsu.ru

Heraclides of Pontus on pleasure

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 728–741

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-728-741

Keywords: pleasurable life, moral excesses, reason, peace and war.

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 ethical and political 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 (Новосибирск), afonasin@post.nsu.ru

Гераклид Понтийский об удовольствии

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 728–741

Ключевые слова: приятная жизнь, моральные излишества, разум, война и мир

Аннотация. Гераклид Понтийский (ок. 388–310 гг. до н. э.), философ-платоник, писал в различных литературных жанрах. Он обсуждал такие типично платонические темы, как перевоплощение души, сочинял жизнеописания философов, писал диалоги или трактаты о политике, литературе, истории, географии и т. д. Он написал и серию работ об астрономии и философии природы. Ни одного его сочинения не дошло до наших дней. Данная публикация включает в себя собрание разрозненных доксографических сообщений об этических и политических сочинениях Гераклида. Свидетельства переводятся и нумеруются на основании нового издания Schütrumpf et al. 2008.

Eugene Afonasin

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia),

Novosibirsk State University, afonasin@post.nsu.ru

Heraclides of Pontus on poets and musicians

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 742-755

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-742-755

Keywords: Homer, Iliad, Odyssey, poetry and music, beauty and usefulness.

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' varied writings, dedicated to Greek cultural history, including literary and religious studies, and, in some details, musical history. 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 (Новосибирск)

Новосибирский государственный университет, afonasin@post.nsu.ru

Гераклид Понтийский о поэтах и музыкантах

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 742-755

Ключевые слова: Гомер, Илиада, Одиссея, поэзия и музыка, красота и польза.

Аннотация. Гераклид Понтийский (ок. 388–310 гг. до н. э.), философ-платоник, в своих диалогах и трактах писал о политике, литературе, истории, географии, астрономии, философии природы и на другие темы, типичные для литературы того времени. Ни одного из его сочинений до нас не дошло. Данная публикация включает в себя свидетельства о разнообразных сочинениях Гераклида, посвященных культурной истории, религии и литературе, а также истории музыкальной культуры древней Греции. Свидетельства переводятся и нумеруются на основании нового издания Schütrumpf et al. 2008.

Eugene Afonasin

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia)

Novosibirsk State University, afonasin@post.nsu.ru

Gorgias of Leontini. Fragments and Testimonies

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 756-811

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-756-811

Keywords: sophistic, doxography, sources of ancient philosophy.

Abstract. Gorgias (483–375 BCE), a famous Ancient Greek philosopher and orator. According to ancient testimonies he was praised for his eloquence and published numerous literary works, but very little is preserved. The present publication contains a collection of scant

doxographic evidence about Gorgias' life and writings and a translation of two his extant speeches The Encomium on Helen and the Apologia of Palamedes. The evidences are based on A. Laks and G. Most' *Early Greek Philosophy* (2016).

Афонасин Евгений Васильевич

Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)

Новосибирский государственный университет, afonasin@post.nsu.ru

Горгий Леонтийский. Фрагменты и свидетельства

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 756-811

Ключевые слова: софистика, доксография, источника античной философии.

Аннотация. Горгий (483–375 гг. до н. э.), знаменитый античный философ и оратор. Согласно древним свидетельствам, он был знаменит своей красноречивостью и опубликовал целый ряд речей и риторических сочинений, ни одно из которых до нас не дошло. Публикация включает в себя собрание разрозненных доксографических сообщений о жизни и учении Горгия, а также новый перевод двух его сохранившихся речей, «Похвала Елене» и «Апология Паламеда». Свидетельства базируются на новом собрании: A. Laks and G. Most, *Early Greek Philosophy* (2016).

Anna Afonasina

Novosibirsk State University (Novosibirsk, Russia), afonasina@gmail.com

The Strasburg Papyrus of Empedocles (The Final Part). A Commented Translation

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 812-825

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-812-825

Keywords: Pre-Socratic, Empedocles, Strasbourg papyrus, ancient cosmogony.

Abstract. The works completes a Russian commented translation of Empedocles' fragments available from the Strasburg papyrus. I present here the sequence of the Ensembles b, d and f with the addition of some other fragments known before papyrus' first publication in 1999. This badly fragmented piece of evidence is translated into Russian for the first time.

Афонасина Анна Сергеевна

Новосибирский государственный университет, afonasina@gmail.com

Страсбургский папирус Эмпедокла (окончание). Перевод и комментарий

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 812-825

Ключевые слова: досократики, Эмпедокл, античная космология, папирология.

Аннотация. Работа завершает публикацию комментированного перевода новых фрагментов поэмы Эмпедокла из Страсбургского папируса. Представлена последовательность Собраний b, d и f с добавлением других фрагментов, которые были известны до опубликования папируса в 1999. На русский язык переводится впервые.

Andrey Kurbanov and Lydia Spyridonova

andrey.kurbanov@gmail.com, lydia.spyridonova@gmail.com

Russian Christian Academy for the Humanities (St. Petersburg, Russia)

Michel Psellos' Letter no. 33: Philosophical Explanation for the Odor of Sanctity

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 826-840

DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-826-840

Keywords: Michael Psellos, John Mauropous, Phaedon, Timaeus, soul, logos spermatikos, Odor of Sanctity, myrrh, ether.

Abstract. This article proposes a commentary and a Russian translation of Letter KD 33, written by the Byzantine philosopher Michael Psellos to his friend John Mauropous. Both correspondents were among the most prominent figures of the revival of Platonism in the 11th century. Their writings provide a notable example of the adaptation of Platonic philosophy to Byzantine needs. The letter was sent after a sorrowful event — the death of Mauropous' brother, whose corpse, however, started to exude a sweet floral fragrance. Psellos argues that the “odor of sanctity” proceeds from the soul, which has received a divine myrrh, emanating from God. But how could it be that this supernatural aroma proceeds even after the soul's departure? The author suggests that the human body partakes not only of the earthly primary substances, but also of the ether, which is involved in forming the man's logos. During the process of dissolution between soul and body, the intellectual fire burns the earthly substances of blood out, whereas its heavenly substance continues to remain. This ethereal essence, retaining the sweet-smelling aroma of the soul, exhales it around after the physical death.

Андрей Курбанов и Лидия Спиридонова,

Русская христианская гуманитарная академия

andrey.kurbanov@gmail.com, lydia.spyridonova@gmail.com

Письмо №33 Михаила Пселла: философское объяснение благоухания умерших тел

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 826-840

Ключевые слова: Михаил Пселл, Иоанн Мавропод, Федон, Тимей, душа, семенной логос, мир, эфир.

Аннотация. Данная статья представляет собой комментарий и перевод письма № 33 KD византийского философа Михаила Пселла, адресованного его другу и учителю Иоанну Мавроподу. Рассматриваемое нами письмо было написано Пселлом после смерти брата корреспондента и последовавшего за этим событием примечательного явления — благоухания тела покойного. Пселл утверждает, что этот запах проистекает от души, которая получила его вместе с божественным миром, исходящим от Бога, и объясняет, как это сверхъестественное благоухание распространяется даже после исхода души. Пселл предполагает, что человеческое тело причастно не только земным первоэлементам, но и небесному эфироподобному элементу, из которого состоит логос человека. Умственный огонь, который очищает душу во время процесса разделения души с телом, сжигает все земные

элементы, окружающие душу в теле, но оставляет невредимым несгораемое эфи-
роподобное вещество логоса. Эта эфирная сущность, сохраняющая благоухание
души, источает его вокруг себя после физической смерти.

Geoffrey S. Bowe

Istanbul Technical University (Turkey), gbove@itu.edu.tr

A review of: Laks, A., Most, G. W. *The concept of Presocratic philosophy* (2018)

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 841-848

Keywords: Pre-Socratic, book review, philosophy.

Abstract. A review of: Laks, A., Most, G. W. *The concept of Presocratic philosophy*.
Princeton University Press, 2018.

Джеффри Боу

Стамбульский технический университет (Турция), gbove@itu.edu.tr

Рецензия на книгу: Laks, A., Most, G. W. *The concept of Presocratic philosophy* (2018)

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020) 812-825

Ключевые слова: досократики, Эмпедокл, античная космология, папирология.

Аннотация. A review of: Laks, A., Most, G. W. *The concept of Presocratic philosophy*.
Princeton University Press, 2018.

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

2020. Том 14. Выпуск 2

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2020. 506 с.

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

Второй выпуск четырнадцатого тома журнала включает в себя серию статей, посвященных различным аспектам античной философии, от раннего пифагореизма до позднеантичной метафизики. В разделе *Переводы* публикуются фрагменты из несохранившихся сочинений Гераклида Понтийского и Горгия Леонтийского и новый перевод фрагмента поэмы Эмпедокла.

Журнал индексируется The Philosopher's Index, Scopus, WoS (ESCI), DOAJ, ERIH, РИНЦ и доступен в электронном виде на собственной странице nsu.ru/classics/schole/, а также в составе следующих электронных библиотек: www.elibrary.ru (Научная электронная библиотека) и www.cceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2020. Volume 14. Issue 2

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press, 2020. 506 p.

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

The second issue of fourteenth volume of the journal contains articles, dedicated to ancient epistemology, logic, politics, law, Empedocles, Plato and his school, Aristotle, etc. It also contains a selection from Heraclides of Pontus' and Gorgias of Leontini's lost writings in new Russian translations. 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/ (journal's home page) and www.cceeol.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 11.06.2020.

Формат 70 x 108 1/16. Уч.-изд. л. 19,5

Редакционно-издательский центр НГУ,
630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2