

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΓΙΟ ΚΑΙ ΚΛΑССИΚΗ ΤΡΑΔΙΤΙΑ

Γλοβνλνν ρεδακτορ

Ε. Β. Αφονασιν (Νοβοσιβιρσκ)

Ρεδακτορ ραζδελα ρεκενζιων ι βιβλιογραφιαι

Α. Σ. Αφονασινα (Νοβοσιβιρσκ)

Ρεδακτοριονν κολλεγια

Ι. Β. Βερεστοβ (Νοβοσιβιρσκ), Π. Α. Βυτακοβ (Νοβοσιβιρσκ), Μ. Ν. Βολφ (Νοβοσιβιρσκ), Διοον Διλλον (Δυβλιν), Μ. Β. Εγοροчкин (Μοσκβα), Σ. Β. Μεсяц (Μοσκβα), Δομινικ Ο'Μαρα (Φριβυργ), Μ. Σ. Πετροβα (Μοσκβα), Τευν Τιλεμαν (Υτρεχτ), Α. Ι. Σκετνικοβ (Νοβοσιβιρσκ)

Ρεδακτοριονννν σοвет

Σ. Σ. Αβανесоβ (Τομσκ), Λυοκ Βριссон (Παριζ), Λεβαν Γιγινειшვილი (Τβιლისι), Β. Π. Γοραν (Νοβοσιβιρσκ), Β. Σ. Δиев (Νοβοσιβιρσκ), Ε. Β. Ορλοβ (Νοβοσιβιρσκ), Β. Β. Целищев (Νοβοσιβιρσκ), Β. Β. Προζοροβ (Μοσκβα), Σ. Π. Σεвцов (Οδεσσα)

Υκредителъ

Νοβοσιβιρскии гоударственннн университет

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

Αδρeс для корреспонденции

ИФП НГУ, ул. Пирогова, 1, Новосибирск, 630090

Электронные адреса

Статьи и переводы: afonasin@gmail.com

Рецензии и библиографические обзоры: afonasina@gmail.com

Адреса в сети Интернет: schole.ru; classics.nsu.ru/schole/

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

© Центр изучения древней философии
и классической традиции, 2007–2021

ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 15

ISSUE 1

2021

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

The journal is published twice a year since March 2007

The address for correspondence

Philosophy Department, Novosibirsk State University,
Pirogov Street, 1, Novosibirsk, 630090, Russia

E-mail addresses:

Articles and translations: afonasin@gmail.com

Reviews and bibliography: afonasina@gmail.com

On-line versions: schole.ru; classics.nsu.ru/schole/

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

© The Center for Ancient Philosophy and
the Classical Tradition, 2007–2021

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

СТАТЬИ / ARTICLES

- Architectural perspective and the private-public continuum in the villas of Ancient Stabiae: preliminary considerations 7
VYACHESLAV TELMINOV
- Iconography of Plato in antiquity and in medieval orthodox painting 31
D. DOROFEEV, R. SVETLOV, M. MIKESHIN, M. VASILIEVA
- Playing and laughing gods of Plato's dialogues in the commentaries of Proclus 53
DMITRY AND INGA KURDYBAYLO
- Identity, regional ethnicity and nationality in Carthaginian discourse 64
ЕКА АВАЛИАНИ
- Образ богини Артемиды в «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци 78
А. Ж. АРУТЮНЯН
- Живая личность против законов Космоса: древнееврейское и древнегреческое слагаемые европейского мировоззрения 86
И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ, И. И. ЕВЛАМПИЕВ
- О формах правосознания: пример одного анализа 108
С. П. ШЕВЦОВ
- Противодействие аристотелизму в еврейской культуре: конфликт вокруг произведений Маймонида в XIII в. с точки зрения теории игр 126
Ури Гершович, Денис Кузютин
- Единое у элейцев, Платона и Плотина 161
Я. А. СЛИНИН
- Восприятие греками лидийцев в архаическое и раннеклассическое время 179
А. С. СОЛОВЬЕВА
- К проблеме реконструкции событий из частной и социокультурной жизни Претекстата (по эпиграфическим источникам) 191
М. С. ПЕТРОВА

6 Содержание / Contents

Дискуссия о соотношении философии и риторики в период эллинизма и поздней античности (от стоиков к Цицерону) А. С. СТЕПАНОВА	214
Философский подход Сенеки к воспитанию детей С. С. ДЕМИНА	228
Этика без теории? О преимуществах пирронического образа жизни перед догматическим Д. К. МАСЛОВ	238
Две античных классификации наук: Аристотель и Гемин Л. Я. ЖМУДЬ	265
Александр Афродисийский о душе как причине возникновения М. Н. ВАРЛАМОВА	289
Критика Аристотелем принципа «подобное познается подобным» (комментарий к <i>О душе</i> II 5 416b 32 – 417a 20) С. В. МЕСЯЦ	307
Когда Евнапий писал свои школьные биографии? К вопросу о датировке « <i>Vitae Sophistarum</i> » М. А. ВЕДЕШКИН	326
«Метафизика» и «феноменология» у Платона («Федон») И. И. ПРОТОПОПОВА	342
Ян Амос Коменский и его (анти)аристотелева «Физика»: пример попытки преодоления Аристотеля в натурфилософии XVII в. А. И. ЗОЛОТУХИНА	354
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
Герод. Мимиямб VI «Подружки, или одинокие» Т. Г. МЯКИН	375
Антифонт. Фрагменты и свидетельства Е. В. АФОНАСИН	386
Максим Тирский о сократической любви (<i>Or.</i> 20–21) А. В. ГАРАДЖА	422
ABSTRACTS / АННОТАЦИИ	436

СТАТЬИ / ARTICLES

ARCHITECTURAL PERSPECTIVE AND THE PRIVATE-PUBLIC CONTINUUM IN THE VILLAS OF ANCIENT STABIAE: PRELIMINARY CONSIDERATIONS

VYACHESLAV TELMINOV

National Research University “Higher School of Economics” (Moscow)
telminoff@gmail.com

ABSTRACT. The article serves as a starting point for a research project dedicated to the dichotomy of private and public, and its implications and dynamics in the late Roman republic – early Empire. The primary focus is on the roman private spaces in the villas and houses of the Vesuvian archaeological area. The main methodological approach is represented by the ‘space syntax’ theory of B. Hillier and the “movement as memory” theory of D. Favro developed within the logics of Spatial Turn studies, further refined by A. Russel in her works on Roman public space.

KEYWORDS: Late Roman Republic, Vesuvian archaeological area, Roman villas, private and public, spatial turn, Space Syntax Theory, movement as memory theory.

I. Historiography and methodology

A fundamental problem in history that continues up to the present day is the question of where exactly the division between public and private life should be. This question has been discussed for centuries and continues to the present day, remaining relevant in the societies of today.¹

¹ For example, in the occasions of people being accused of political statements in trading centers (privately owned places thus not covered by the First Amendment to the United States Constitution about the freedom of speech), with futile arguments from attorneys that shopping malls are the modern equivalents of old town centers and should therefore be treated like public places (Kohn 2004, 1). The tricky thing is that such malls are places that are privately owned but often use their architectural vocabulary to suggest that they are an old-fashioned town center.

The private-public continuum was and remains one of the most important vectors along which many significant political and cultural processes develop. At times, for example, public interests dominated or even trod on the interests of the average citizen or vice versa.

The varying and changing relationship between the public and private matters are often broken down into the following oppositions such as “individualism-collectivism (public interests)”, “personal interest-public”, “democracy (the power of all) and dictatorship (power of the individual)”, “public domain – privatization and commodification”, “lack of control – regulation”.²

For a long time, studying the tensions existing between the limits of public and private were neglected.³ Why? Modern man has found it too tempting to over-simplify the historical record and concepts and force a modern picture based on a modern view. This should be avoided at all costs.

The post-modernistic shifting of the supposition that the ancient understanding was equal to ours has been recently exacerbated by studies that challenged the traditional dichotomy of public and private. Most of the places that we share with strangers are neither public nor private but exist in a gray area between the two.⁴ The clear distinction is not only impossible but is constantly challenged in many ways, for example, by artists.⁵ Since this shift occurred, the most important differences between the modern and ancient concepts of public and private have been duly mentioned in a couple of influential works.⁶

In the scholarly sociology the problem of the contradictory nature of the term public has gained increased focus during the last decades of the 20th century.⁷

² *ibid*, 3–4.

³ As J. Bailey rightly puts it, the distinction between the “private” and the “public” operates as a common sense and basic reference point, also being one of the most fundamental and constitutive ordering principles in social life (Bailey 2002, 15). Thus, being a self-evident concept, it escapes clear analysis.

⁴ For example, M. Kohn states this dichotomy is de facto interpreted as a struggle between big government and corporate control, but that there’s a more populist alternative (*ibid*, 7). Amy Russell states that “both in modern and ancient culture these seemingly simple concepts conceal a morass of grey areas, change over time, and even deliberate manipulation which do not merely complicate the picture of the public/private divide but call into question its usefulness as an analytic framework, and perhaps even its very existence” (Russel 2016, 2).

⁵ “Notions of public and private are constantly constructed and dismantled” (Parsons 2008, 124). To complicate the picture even more, the relation of private to public is constantly changing (Bailey 2002, 15).

⁶ Milnor 2005, 16–46; Zaccaria 1995, 210; Riggsby 1997, 36–56; *idem* 1999, 555–559.

⁷ Weintraub, Kumar 1997, 2, 7; Pitkin 1981, 327–352; Bobbio 1989;

Most influential standpoints follow that of Hanna Arendt, who described “public” as what remains when you take away the economy, the household, and the administrative apparatus of the state.⁸ Pierre Bourdieu considered the opposition between public and private “as one of the central dimensions according to which the patronage is organized.”⁹

It is important to underline, that the distinction of private and public was born in the classical Greece as an opposition between *oikos* (a private household within the domestic sphere of production¹⁰) and *polis*, the space of politics in a multivalent sense of this concept, typical for many concepts of the ancient Greek culture – the place for the exercise of freedom and decision.

The more standard way of referring to the private/public distinction was developed in the Modern times and interprets it as a demarcation between the governmental, public authority and the sphere of voluntary relation between “private” individuals.¹¹

Andrew Wallace-Hadrill drew attention to the fact that a detailed examination is required, particularly of the categories that, from today's perspective, appear to be self-evident. It is necessary not only to understand what was contained in the concepts "private" and "public", but also in what form there were intermediate states or completely different states (for example sacred areas dedicated to the gods - neither private nor public).¹²

In the recent years, all “spatial” themes have become so widespread as to win their own name (“The Spatial Turn”),¹³ an integral part of a post-modernist scholarship. The key underlying idea behind it is that space categories must be under-

⁸ Arendt 1958, 22–78. J. Bailey argues that, on the contrary, “the private is what the public is not” (Bailey 2002, 28). Similar though it may seem, these are two different starting points, which greatly impacts the process and a result of analysis.

⁹ Lecture “About the State” from November 21, 1991 – Pierre Bourdieu, lectures at the College de France.

¹⁰ J. Squires gives a feminist slant to this topic, previously dominated by men, and rightly calls the world of private as one dominated by women and slaves (Squires 2003, 131).

¹¹ *ibid.*, 131.

¹² “The contrast of public and private is so fundamental, and so pervasive, that it seems hard to believe it is not a cultural universal, and the more so when our vocabulary... in most European languages... is directly derived from the Latin *privatus* / *publicus*... it might seem that the *publicus* / *privatus* contrast was crystal clear in antiquity” (Wallace-Hadrill 2012, 1).

¹³ Russel 2016, 16.

stood as socially produced variables which are created and experienced differently by different people and cultures at different times.¹⁴

Another premise for studying the roman concept of “publicness” is offered by the theory of cultural critics, who consider the public realm as the arena of sociability, a stage for appearing before others,¹⁵ and as the space filled with an interplay of an inherent struggle between separate groups of the public which want to turn sections of this space into their own private space. After such usurpation, the process starts again.¹⁶

Modern scholars have given a new gender perspective on the problem of public/private by taking into account that ‘public’ and ‘private’ have historically been associated with a hierarchical gender binary with the ensuing exclusion of women and other oppressed groups associated with the private sphere from power located in the public sphere.¹⁷

The study of private and public space are also intrinsically linked to architecture. There are several approaches for the study of movement inside architectural forms: most useful for our topic are ‘space syntax theory’¹⁸ of Bill Hillier and Julienne Hanson and “movement as memory” approach of Diane Favro¹⁹ – both will be used in my research, the first part of which is represented by this article.

Now let us turn our attention to what is implied by the study of public/private relation in Ancient Rome, and what has been done already.

The most representative study of Vesuvian examples, which form the core of my research portfolio during 2013–2015 work in the Restoring Ancient Stabiae Foundation, belongs to Ray Laurence and Andrew Wallace-Hadrill,²⁰ but these examples can now be illuminated in a different light following the revolutionary approach of Amy Russel.

¹⁴ A. Russel makes a crucial assumption that although space is a mind construct experienced individually by every human we cannot ever hope to grasp it neither with respect to Ancient Rome nor our own time – so we must limit ourselves to behavioral, not cognitive approach (*ibid*, 17). Also, she identifies 3 main channels of experience, which can be traced through historical sources and studied: movement, memory, and performance (*ibid.*, 18).

¹⁵ Sennett 1976.

¹⁶ Acconci 1990, 904.

¹⁷ Pateman 1983, 281–303; Landes 1998; Penner, Borden, Rendell 2000. Also see: Russel 2016, 11.

¹⁸ Hillier, Hanson 1984. They propose that built space has a ‘logic’ which can be conceived as a linguistic or syntactic structure.

¹⁹ See: Favro 1996, who “read” space of Rome as private poetry or public story.

²⁰ Laurence, Wallace-Hadrill 1997.

The most prominent works on the Roman villas in general and in the Vesuvian area belong to J. H. D'Arms, J.R. Clarke, J.T. Smith, A. Marzano,²¹ and the progress and results of current excavation and restoration works in the villas of ancient Stabiae are meticulously reflected in the works of archaeologist Paolo Gardelli, with whom I had the honour to collaborate in the Vesuvian archaeological area.²² These detailed reports contain valuable pieces of evidence about new spaces of the villas coming to light, and, most importantly, interior decorations that can give clues about the private or public functions of certain areas of the villas.

The most fundamental work concerning the opposition of private/public in Ancient Rome remains to be A. Russell's "Politics of Public Space in Republican Rome" published in 2016. As the title reveals, this brilliant book contains a solid analysis of the Roman concept of publicness and its application. In the book, author set out to explore the multivalency of space in Ancient Rome beyond usual explorations of private villas and took it out to the public space which by default had been considered to be purely public.²³

She chose several illuminating examples from a typical Roman public space (i.e., Roman Forum) and explored them in a synchronic and diachronic perspective.

In a more general manner, Amy Russel analyzed the definition of public and private in the Roman world and pointed out to many important nuances,²⁴ also reiterating some of the accepted wisdom about the roman private space.²⁵ Also, the author performed a microcontext analysis of Latin writers with respect to the concepts of private and public²⁶ and revealed a "sliding scale of public and private".

Since the thorough comparison between different periods of the Late Republic and Empire on a material of less emblematic spaces like villas, urban landscapes and roads were outside of the scope of her iconic work, most of her analysis is dedi-

²¹ D'Arms 1970, 1974; Clarke 1991, Smith, J. 1998, Marzano 2007; Marzano, Métraux 2018.

²² Gardelli, Barker, Fant 2016, 439–448; Gardelli 2016, 17–20; Gardelli, Butyagin 2018, 213–218; Gardelli 2019, 145–162.

²³ "If Romans defined and experienced semi-public spaces within the house, they were also capable of defining and experiencing semi-private spaces outside the house" (Russel 2016, 16).

²⁴ "The house was shaped around a graduated hierarchy of spaces which mixed public and private to varying degrees. Individual spaces could even offer different degrees of privacy based on the time of day, placement of moveable furnishings, or the behaviour of the inhabitants" (*ibid.*, 13).

²⁵ "The house was not considered primarily as private space, but was the location for business and political transactions involving many visitors, invited and uninvited" (*ibid.*).

²⁶ *ibid.*, 8. Most notable, examples from Cicero: Cic. *Mur.* 76, *Verr.* 2.1.57, *De officiis* 1.138–40, Pliny *HN.* 36.5, Vell. *Pat.* 1.11.5.

cated only to the chosen examples. She is fully aware of the “flexibility of the terms in our own language and the fact that they vary from one society to the next”,²⁷ and underlines that “The Roman concepts are hard to pin down not just because they are different from our own, but because they were always unstable.”²⁸

Nonetheless, she did not set out to fully explore the dynamics of this unstableness outside the public sphere and whether there were any long-reaching trends within this instability. Therefore, several aspects still wait to be explored.

The purpose of my work is to introduce private and less prominent public urban spaces into the scope of analysis and to apply a diachronic perspective, using the set of suitable approaches and tools developed by the “spatial turn” scholarship: Amy Russel’s “movement, memory and performance” triad, charted transformations of main political spaces in Rome as benchmarks for wider analysis, ‘space syntax theory’ of Bill Hillier and Julienne Hanson and the “movement as memory” approach of Diane Favro. To achieve overarching results, the time frame will reach from 2 BCE, with a focus on the Gracchan period, through the transformation of Republic into Empire²⁹ and well into the Late Empire period. This article serves as an introduction to this research project.

II. Roman villas in the Vesuvian archaeological area

First of all, to explore the relation of public to private in the ancient Rome means to widen the concept of public space into private area. We will take as a premise the handy definition offered by Margaret Kohn, stating that a public place, although being in actual ownership of the state or a private, is accessible to many people and/or fosters communication and interaction, thus facilitating unplanned contacts between people.³⁰

In case of a Roman villa, this would include the public part of a villa, since it was used for communication between friends, clients and relatives of the villa’s master. To cite just one author, Cicero: in the house of a powerful man “et hospites multi recipiendi et admittenda hominum cuiusque modi multi-

²⁷ Russel 2016, 10.

²⁸ Anderson 1997, 243, also states that Roman definitions of ‘public’ and ‘private’ were ‘fluid and interactive’.

²⁹ A. Winterling pointed out that the Early Empire period was characterized by a change in the concept of public and private, but did not elaborate on that for the period of the Late Empire (Winterling 2005, 223–44).

³⁰ Kohn 2004, 9.

tudo” (both many guests need to be received and a crowd of men of all kinds must be admitted)³¹.

The strikingly good examples of Roman villas with plenty of private and public spaces to study have been preserved by the famous Vesuvius eruption in 79 CE.

Most well-known cities of the Vesuvian archaeological area, Pompeii and Herculaneum, have been closely studied by archaeologists and historians for more than two centuries. Excavations of Herculaneum began in 1738 on the orders of Charles VII of Naples³². 10 years later, in 1748, the amphitheater of the neighboring city of Pompeii finally saw the “daylight surface”.

Currently, the excavated parts of these cities represent a huge open-air museum, which is visited by hundreds of thousands of tourists every year. In Pompeii most of the city's territory has been excavated (44 out of 66 hectares), while only one-fifths part of Herculaneum has been unearthed, the other four-fifths still waiting, as it is partially located under medieval residential buildings.

If no major excavations and discoveries are expected here soon, this does not mean that there is no such place in the Vesuvian area. In fact, the ancient Stabiae south of Pompeii is extremely rich with elite residential structures of the Roman nobility,³³ many of which still wait to be discovered.

Unlike Herculaneum, buried under several meters of pyroclastic flow, Pompeii and Stabiae have been covered mainly by volcanic stones (lapilli) and ash. Around the same time, when Herculaneum and Pompeii excavations started, an officially authorized party of “treasure seekers” began to dig trenches and tunnels in the area of the Church and the bridge of San Marco.³⁴

By the standards of modern science, the methods of their work can be called nothing but barbaric: military engineers cut tunnels through the walls of petrified ash, and as soon as they reached the buried walls, they dug along them, carving out frescoes and taking them to Naples.³⁵

The walls did not stop them at all (it was not in vain that they were military engineers): where it was needed, breaches were made right through them so that the “miners” could go deeper. These gaps made by the Bourbon engineers are still present in many places of the villas, while in some other places they have been covered by modern archaeologists.

³¹ Cic. *De officiis*. 1.139.

³² The first discovery of Roman villas in the Vesuvian area was made in 1709/1710 by orders of Duke of Elboeuf (Mattusch, Lie 2005, 1-3).

³³ Strabo *Geog.* 5.4.8: ἅπας δ' ἐστὶ κατεσκευασμένος τοῦτο μὲν ταῖς πόλεσιν ἃς ἔφαμεν, τοῦτο δὲ ταῖς οἰκοδομίαις καὶ φυτείαις, αἱ μεταξύ συνεχεῖς οἶσαι μιᾶς πόλεως ὄψιν παρέχονται.

³⁴ Gardelli 2016, 681.

³⁵ *ibid*, 681–682.

The first discovered villa was named after the nearby church dedicated to Saint Mark. But for several reasons, the excavations in Stabiae were stopped (e.g., the eruption of 1782, diversion of all available forces and funds for the excavation of Pompeii). The already explored premises of the villas and residential quarters of the city were backfilled, the tunnels were abandoned, and all which remained was a plan of the initial excavations with a grid of lines drawn on it, denoting countless walls, now invisible and once again gone into the underground oblivion.

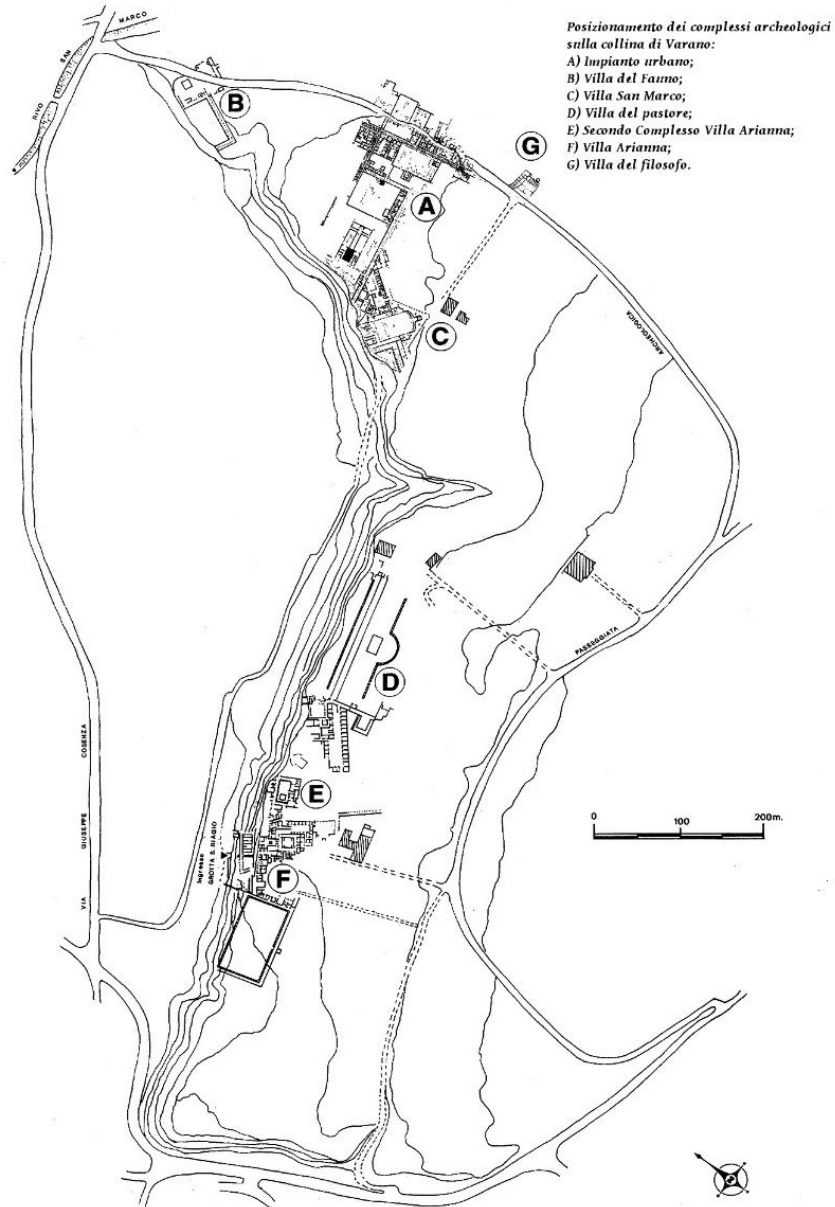


Fig. 1. Villas at ancient Stabiae

These villas re-emerged thanks to Libero d'Orsi, headmaster of a secondary school of the coastal town of Castellammare di Stabia and an ardent fan of archeology. In the beginning, all was based on his enthusiasm: on January 9, 1950, he went to the excavation site in the company of a school guard and a locksmith.

Although more than half a century has passed since the rediscovery of these villas, only a smaller part of the premises has been excavated or explored – even from those indicated on the plan of the Bourbon times. Many rooms and even whole villas remain hidden. Villas San Marco and Villa Arianna are half excavated, the rest are still to follow. Today, archaeologists from Italy, Russia (Hermitage), USA (Columbia University, University of Maryland and Cornell University), and other countries continue to work at these villas.

III. Villas San-Marco and Arianna

Villa San Marco, located by the picturesque slope of the Varano Hill, is commanding a perfect view over the Gulf of Naples and Vesuvius. It is the first of two little-known masterpieces of ancient Roman architecture that will be discussed as a starting point of this research. First, however, a brief analysis should be dedicated to the concept of a Roman “retreat” villa (*Villa d'otium*, *villa urbana* or *villa marittima*).

This function determined the external and internal appearance of such buildings. How did the look of a “retreat villa” differ from, on the one hand, a large mansion in a Roman city (*Domus*) and, on the other hand, from a farm-oriented villa (*Villa rustica*)?

Representatives of the senatorial nobility could own all three types of estates and visited each of them during a year, inviting friends and relatives. But there were fundamental differences between all three types in architecture (area size, layout, number of certain types of rooms, location) and interior (household items, fresco painting types and other decorations).

Due to the lack of a commercial function that was characteristic of “rural villas”, we will not find grape and oil presses in the garden of a typical “retreat villas” of San Marco and Arianna, as well as a large number of vessels for aging and storage of wine and oil. No craft workshops will be found in the slave part of the estate, and the main efforts of the slaves will be directed to preparing food for the masters' luxurious feasts or heating the bath complex.

The “rural villa” for obvious reasons will be located in the countryside, near olive and fruit groves, and vineyards. The territory of a “retreat villa”, on the contrary, will most likely be limited by the perimeter of its buildings. But in terms of the richness of the interior and the number of various premises, it will many times surpass a rural villa.

What is the difference between a “retreat villa” and rich city mansions of the Roman and provincial nobility, numerous examples of which you can observe in Pompeii and Herculaneum (House of the Faun, House of the Surgeon, House of the Vettii, etc.)? The main difference lies in the physical restrictions of the available area – while the latter is located in an extremely high urban environment, the former usually disposes of larger space. For example, villas of ancient Stabiae sit on a spacious terrace that drops off to the picturesque seashore.

Therefore, the mansions of the rich inhabitants of Herculaneum or Pompeii do not occupy more than one city block. The largest of these houses is the House of the Faun, whose owner successively expanded his estate until it swallowed all neighboring houses (2,970 sq. meters). But countryside villas could be 5 or more times larger than that. For example, the Second Complex villa has an area of approximately 5,500 sq. meters, followed by Villa San Marco with an area of around 13,000 sq. meters, then Villa Arianna which measures 17,000 sq. meters and finally Villa del Pastore which occupies an area of approximately 19,000 sq. meters.

A further major difference lies in the “relationship” between a residential complex and the landscape. City mansions were like fortresses: on all sides, they were surrounded by blank walls. This is understandable: had there been windows, one could see only a fussy crowd hurrying about their business, annoying freedman Postumius selling cheap wine in a shop opposite,³⁶ or slaves from the laundry of Stephanus, carrying packs of dirty clothes all day long. Only the front entrance to a “domus” was clearly distinguished by the size and beauty of its decoration to reflect the grandeur of its owner.

Villa d'otium is quite another matter. Countryside villas have been specially planned to take full advantage of a picturesque location. Cicero was highly praising the advantages of a country villa,³⁷ the panoramic view from the windows of the villa to the sea was valued even more than the interior. If there was no such view over to the sea (as, for example, in the cramped cities of Pompeii or Herculaneum), the owner of a “domus” tried to compensate as much as possible by luxurious wall paintings imitating landscapes. Such frescoes depicted a parallel reality with wonderful gardens, marble palaces and terraces, exotic animals and plants.

Most important for our research, retreat villas were most suited for inviting guests and visitors, serving as a showcase of wealth, taste and power of their owners, therefore dedicating much attention to public spaces within.

³⁶ Court, Rainer 2020, 92; Wallace-Hadrill 2011, 280.

³⁷ Cicero, *Letter XIX*: ad familiares 7.1.

To make the most out of the “pleasantness of location” (*amoenitas*),³⁸ a series of panoramic rooms overlooking the sea have been provided for in both villas San Marco and Arianna. In the Villa San Marco, there is a luxurious triclinium or “*oecus*” (banquet room). On one side, this room overlooks the edge of the hill with the seashore, while the other side opens into the inner garden (*peristyle*), framed by columns, with a pool and a fountain in the middle.

Retreat villas, therefore, provided their owners with the opportunity to enjoy the countryside and silence, while at the same time having the basic amenities of a “city life” with baths, rooms for reading, porticoes for walking,³⁹ kitchens with all the necessary equipment to cook any dishes and in any quantity, and – most importantly – enough spaces in which it was possible to spend time with important guests.

IV. Why Roman villas were less private and more public?

Life of a Roman was literally “taking place” – because it necessarily had to be a very public matter. Every important operation had to be performed in the presence of a witness – be it a sales or purchase transaction, or another step in the politician’s career. The main venue for public life was a forum in the center of the city – but not only, baths, markets and villas were not less important for public policy than places for political assemblies.⁴⁰

Since villas were seeing frequent visitors – clients, friends, political partners, its space had to be segregated in several zones. Every room assumed some degree of privacy and public function, thus creating a continuum of spaces differing in a proportion of private and public.

All interior rooms and spaces in the villa were therefore within this continuum. This scale of private morphing into public existed not only as a visual and mental construct but, more powerfully, as a physical reality, created through everyday usage and actualization.

Which sources are most valuable for the study of this continuum? In line with Amy Russel’s “movement, memory and performance” triad, these are narratives by villa owners or their guests recalling visits to villas, in which they moved

³⁸ This was the term used by Pliny the Younger for the villas of the Naples bay in his description of the unsuccessful rescue operation by his uncle: “*ascendit ipse non Rectinae modo sed multis – erat enim frequens amoenitas orae*” (Plin. *Ep.* VI, 16, 12).

³⁹ Zarmakoupi 2011, 50–61.

⁴⁰ The Digest defined the man’s domicile for tax purposes (we could compare it the modern notion of main legal address) as the place where he farms, visits the forum, the theater, and the baths (*Dig.* 50. 1. 27. 1).

through various rooms.⁴¹ Another example is “travel guides” through villas, where their owners implicitly reveal the inner logic of space, describing the premises.⁴²

On the one side of this continuum there was a private extreme – cubiculum, where no guests were allowed. On the opposite side, there was vestibulum – waiting room in front of the atrium, where clients, slaves and guests gathered every morning, waiting for the master of a house to come out and collect invitations, news or requests.⁴³ The public category also included atrium, triclinium (dining room), tablinum (owner’s office), baths and peristyle (garden).

Most important rooms that played a particularly big role in public proceedings, were often aligned along the central axis. These were: atrium which served as a main transitory space between private and public zones of a villa,⁴⁴ tablinum, peristyle and triclinium.

In the house of a man who was himself a public figure, a luxurious atrium was regarded in many ways as public space.⁴⁵

Tablinum (from the word *tabula* – a waxed tablet for writing with a stylus) was the study of a *pater familias*. The importance of this room was often emphasized by its location just opposite the entrance to the atrium. Visitors who were entering a villa, were able to catch an impressive view between two columns on either side of the vestibulum: a vertical column of light falling from the compluvium, behind which was the entrance to the tablinum, in the far end of which an open window into the garden with other wonders.

This alignment of rooms would serve as a natural spectacular perspective, penetrating the most representative and public premises of the villa, and thus leading the gaze into infinity through repeating geometric shapes (similar to baroque effects with mirrors on the opposite walls). This eye-catching perspective must have been powerful enough to impress any visitor, who was thus implicitly

⁴¹ In this case this was a memory about other man’s movement in a villa: Plin. *Ep.* VI, 16, 12.

⁴² First example of this was given by Cato with respect to his villa rustica (Cato. *De agr.* 10). It contains a painstakingly concrete inventory of equipment, therefore it is considered to is not a typical model but a full description of Cato’s own villa. Examples for villas d’otium can be found in: Plin. *Ep.* 2.17, 4–5; 16–19; 5.6, 19–22; 27–31.

⁴³ In Villa San Marco the main entrance of the house is framed by two columns. Also, on both sides of the entrance, there are squat benches on which *clientes* and other visitors could sit in anticipation of the morning “greeting” of the owner.

⁴⁴ Bedrooms, dining room and utility rooms communicated through the atrium – an internal square room with columns.

⁴⁵ Russel 2016, 9.

motivated to quickly work himself into the owner's favor and to be received in the hidden and still tantalizingly close parts of the villa.

If space and the owner's budget allowed, the architects designed the villas so that the maximum number of public spaces was located along this spectacular axis and connected by windows or doors.

Most luxurious villas tend to keep as much of this axis as possible – Villa San Marco boasted two such axes. One at the entrance: it united atrium, tablinum and the smaller peristyle. Due to the difficult terrain and the positioning of a villa next to the steep slope to the south the main axis of the complex stretched from south to north, but the access was from the west. Another restriction was set by the Stabiae's city walls to the north. Due to all these challenges, the perspective was not developed into the full sequence. For example, tablinum in the Villa San Marco was shifted to the right from the vestibulum-atrium axis.

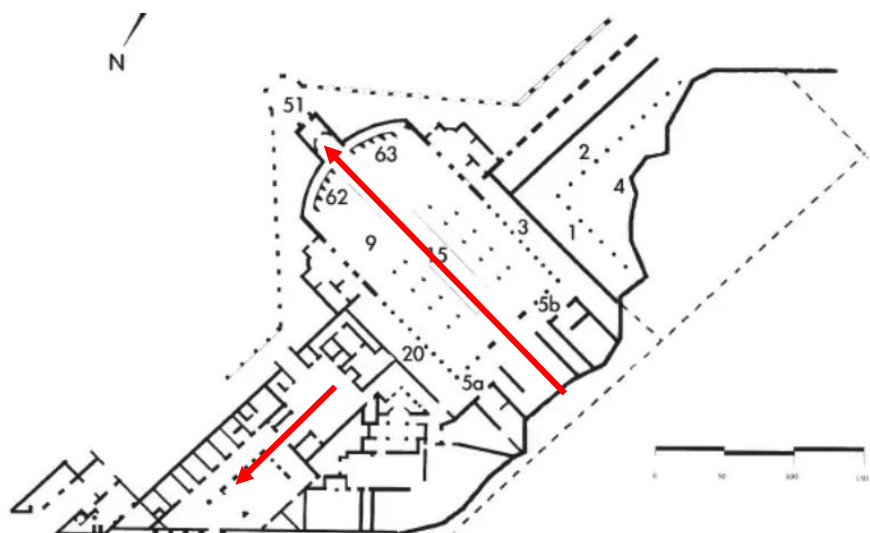


Fig. 2. Villa San-Marco, Stabia

The second axis was organized around a luxurious *oecus* on the edge of the cliff. Through the opposite wall, guests could see the whole peristyle up to the *nymphaeum* at its far end.

In villa Arianna the axis united an older, smaller peristyle and a tuscan atrium.

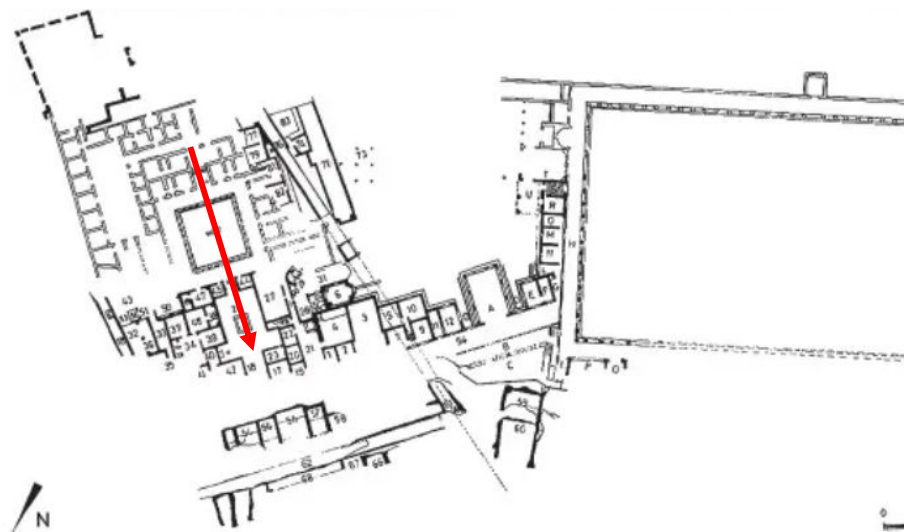


Fig. 3. Villa Arianna A, Stabia

In the Villa Arianna, Second Complex, a big dining hall, *oecus* (No. 13 – Fig. 4) was opening into both peristyle (No. 1 – Fig. 4) and a room, while the layout of the place dictated a third opening into the terrace facing the sea.

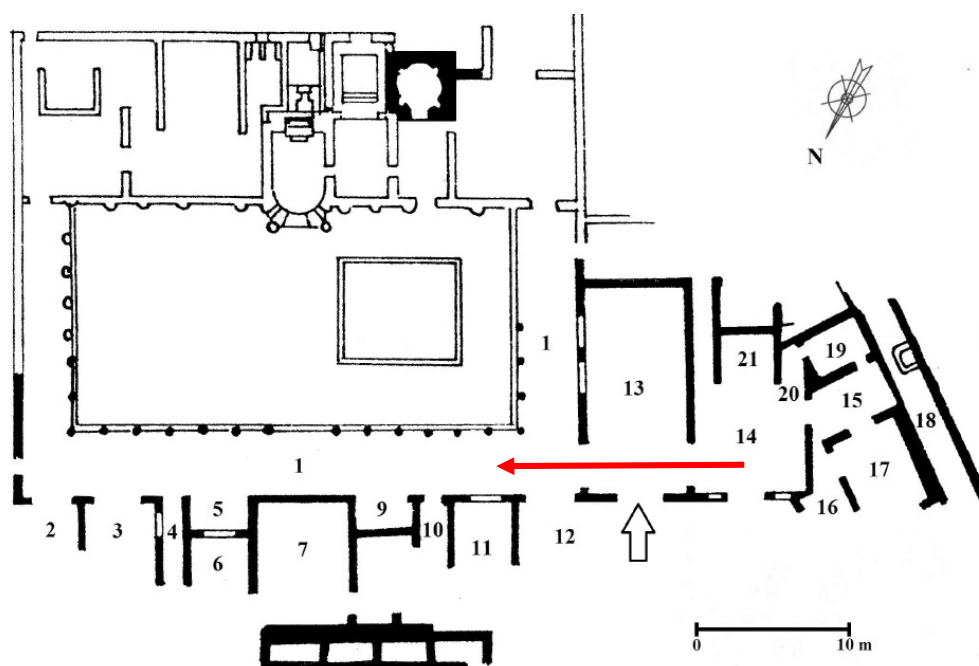


Fig. 4. Villa Arianna, Second Complex⁴⁶

⁴⁶ Gardelli, Butyagin, Giordano, Squillante 2017, 164.

In the Villa of the Papyri thanks to an abundance of available space the axis united both peristyles.

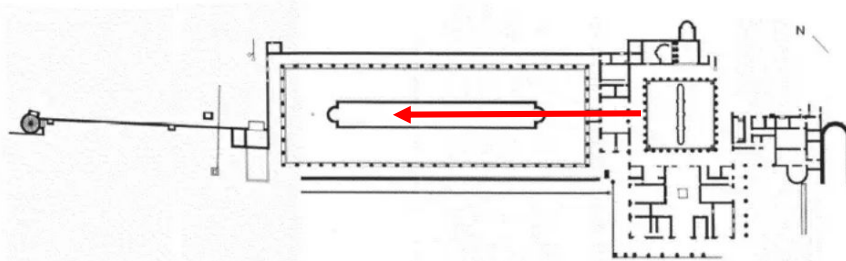


Fig. 5. Herculaneum – Villa of the Papyri

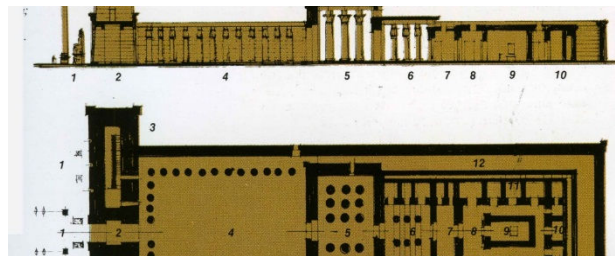
Such a longitudinal axis that structured public-private continuum was present in most of the villas where there was enough space and the landscape allowed for such layout.

The first examples of such axis intentionally utilized in the architecture are present in Egyptian temples of the Middle and the New Kingdom. Below you can see a longitudinal axis in the Karnak temple complex (see next page).

This perspective presumably served as a powerful tool for leading a visitor through a series of transitional spaces in order to reach the sacred interior of the temple. An intricate interplay of light and shadow from the columns must have intensified this effect on a laic.

In Rome, private houses were like fortresses, and public buildings were like hospitable spaces – with inviting porticoes on all sides of the forum, and wide streets leading to it. To put it in the terms of mainstream psychology, Roman houses and villas were architectural introverts, turned inward into themselves. From the street, the houses looked like impregnable fortresses with narrow windows or without them.

The spacious atrium was the center of life at home – here daily rituals were performed on the lararium (home altar). Here, through the compluvium (a hole in the roof), light and rainwater fell inside the house. The light illuminated the atrium and the neighboring rooms.



Random petitioners and strangers could not go beyond the vestibulum or atrium. Acquaintances and friends could end in triclinium, tablinum or thermae (on a big party for many people). And only the closest friends could walk with the owner in the shady silence of the peristyle or in a later and more luxurious space for walks, cryptoporticus.⁴⁷ M. Zarmakoupi showed in her article, that cryptoporticus were often used to connect different public sectors of the villa.⁴⁸ In light of the argument of this article, such corridors could serve as a means of channeling

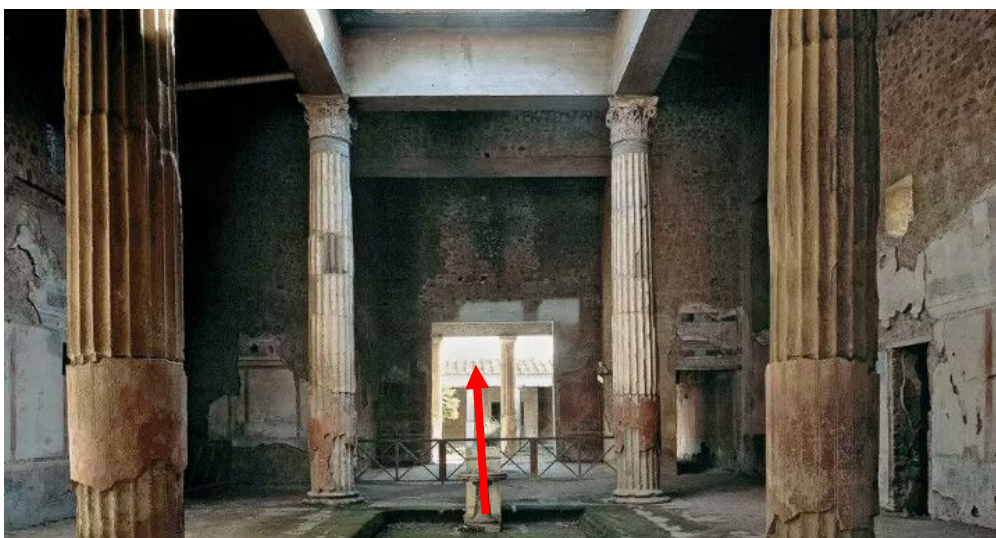
⁴⁷ See: Zarmakoupi 2011, 60.

⁴⁸ *ibid.*, 60: Thus, the owner and his friends could have enjoyed a leisurely promenade: first enjoying the view to the sea at the south...and then the view of garden from the porticus. Taking this route, the owner could have led his guests to the large reception room without much interaction with the interior of the villa.

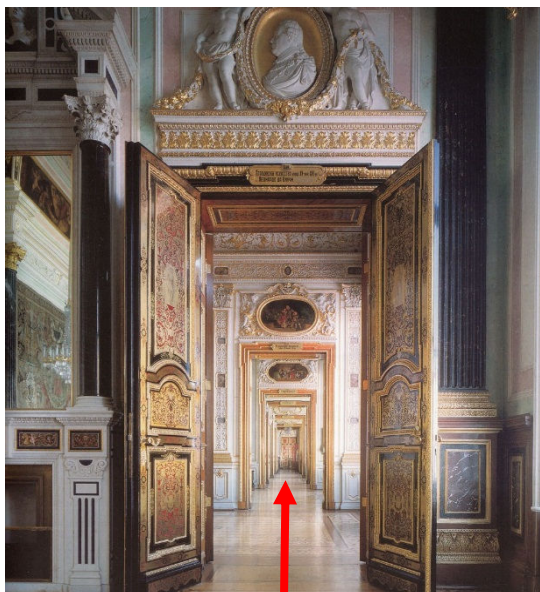
guests around more private zones, in order to sustain the overall balance of public and private inside a villa. Or even distributing guests into several flows,⁴⁹ varying in the degree of the vicinity to the master of a villa.



An artists' reconstruction of an atrium opening into a peristyle



⁴⁹ As shown on the example of a zebra-striped cryptoporticus in villa Oplontis by M. Zarmakoupi: *ibid.*, 61.



A typical baroque enfilade, the heir to the Roman longitudinal axis, that stressed the idea of eternity and sustainability of the absolutist regimes

Before the dinner (*cena*)⁵⁰ or (less commonly) after it guests could go to baths to socialize.⁵¹ Even in emergency situations like the eruption of Vesuvius in 79 CE, Pliny the Elder decided to stick to the traditions and first go to baths at his friend's villa in Stabiae.⁵²

There was an internal logic in a bath complex. It should not surprise us, because this was still another venue for socializing. The guests would go through this sequence of cold, warm, hot and very hot rooms together (*frigidarium*, *tepidarium*, *caldarium*, *laconicum*).⁵³ In some or all of these spaces the bather was invited to participate in true communal bathing, not in individual hip baths on the Greek model, but in shared basins of cold or heated water (called *alvei* or *solia*).⁵⁴

Such a predefined route necessitated sustained close contact over a prolonged period with other bathers. By the 2nd century BC, this sequence became systematic and routine,⁵⁵ which made it a powerful ritual to be used in socializing.

⁵⁰ See Plut. *Brut.* 34.

⁵¹ Petr. 73.

⁵² "Utque timorem eius sua securitate leniret, deferri in balineum iubet; lotus accubat cenat, aut hilaris aut – quod aequè magnum – similis hilari" (Plin. *Ep.* VI, 16, 12).

⁵³ Plaut. *Rud.* 382–85.

⁵⁴ Fagan 2011, 3.

⁵⁵ *ibid.*, 3.

As G. Fagan appropriately puts it, the ubiquity of the bathhouse from the first century BC well into the Byzantine era, marks it as one of the central *loci* of social contact in the Roman world.⁵⁶ A keen analysis by the same author of a fragment in Cicero's speech *Pro Caelio* shows that Roman baths were a ubiquitous feature in every Roman city, familiar to the elite without further precision and that they were an absolutely normal venue for social intercourse,⁵⁷ where privileged men might be seen together with slaves.⁵⁸

Being a place where people of different classes interacted, public baths might be therefore compared to those parts of a villa, which could be visited by slaves of other masters (*vestibulum*, *atrium*) and by visitors of all kinds (*vestibulum*, *atrium*, *tablinum*, *triclinium*, *peristyle*). Even if a wealthy man had his own private bath, he did not hesitate to use a public bath in order to save time or money for heating up his own thermal complex.⁵⁹ Following the venerated tradition of Cato the Elder⁶⁰ and Piso Frugi,⁶¹ Roman landowners were always practical and cost-conscious.

To conclude, a day of a Roman can be generally seen as a progression from openness and public accessibility to increased privacy and higher exclusiveness in contacts.

The morning started with receiving all kinds of visitors at the entrance (*vestibulum*) – here everyone could address the owner of the villa. Relatively open accessibility characterized routine walk through the forum, where a Roman could be stopped by a passer-by and addressed in some way or another. However, some restrictions could be imposed here – a man in a hurry could refuse personal contact (slave retinues and lictors of a wealthy Roman served as a filter for any unwanted conversation out in the streets).⁶² A visit to the baths usually followed the busy day in the forum, which, in Garrett Fagan's words, "marked the transition

⁵⁶ *ibid.*

⁵⁷ Also see Valerius Maximus (9. 5. 4), Gel. 10. 3. 1–3), Suet. *Tit.* 8. 2; HA *Had.* 17. 5–7, Heliogab. 17. 9, Alex. Sev. 42. 1. Pliny (*Ep.* 3. 14. 6–8.).

⁵⁸ Garrett G. Fagan. *Ibid.* P. 5.

⁵⁹ Plin. *Ep.* 2. 17. 26.

⁶⁰ Cato. *De agr.*

⁶¹ Cic. *Tusc. Disp.* III. 20. 48, describing wealthy landowner who came to claim his part of the Gracchan grain dole. Cato. *De agri cult.*

⁶² Or he simply did not have enough time for every person who wished to speak – like Caesar who did not manage to read the warning message given to him by a passer-by on the day of his murder: Suet. *Caes.* 81.

from relatively open accessibility in the forum to more limited accessibility at the dinner party, which was populated by invited guests only.”⁶³

Another interesting element is a specific decoration that underlined and fostered movement along the aforementioned continuum. In her article about cryptoportici Mantha Zarmakoupi made a curious assumption about the so-called zebra stripe decoration in the peristyle and cryptoporticus in villa Oplontis.⁶⁴ Previously it was considered as a marker of a service/servile area of a villa. This design was used in the rooms of public buildings with much traffic (the corridor in the Stabian Baths and the passageways of the amphitheater in Pompeii). As M. Zarmakoupi appropriately puts it, “the zebra patterns were probably meant to create an eye-catching and repeating design that would encourage movement in the more public areas of a house rather than signifying the service areas”.⁶⁵

The author then concludes that such patterns could provide a unified style of decoration that would easily guide a visitor on his route towards another public space of the villa. In the case of villa Oplontis, visitors would have been led through peristyle and into the cryptoporticus where they might sit on the benches, waiting to be received by the owner. Their view would have been directed through the zebra patterns through the opening of the porticus onto the pool and garden complex.⁶⁶

If this was the case, such dynamic decoration might be the first predecessor of the modern lines and stripes on the floors and walls, channeling visitors of hospitals, airports and other big public buildings.

Do we know any names of the owners of the six identified Stabian (or, more generally, Vesuvian) villas? Ancient sources have brought to us the names of two owners of the local villas. Their names are Marcus Marius Gratidianus and Pomponianus. Marcus Marius was a friend of Cicero and his villa was located in the Vesuvian area. In one of the letters, Cicero is praising the beauty of the place where his friend lives: “Indeed, you could wonderfully enjoy your leisure time, since you stay in this pleasant place (...) I greatly praise and approve of you and your way of life...For I doubt not that in that study of yours, from which you have opened a window into the Stabian waters of the bay, and obtained a view of Misenum, you have spent the morning hours of those days in light reading”.⁶⁷

⁶³ Fagan 2011, 13.

⁶⁴ Zarmakoupi 2011, 60.

⁶⁵ *ibid.*

⁶⁶ *ibid.*

⁶⁷ Cicero, *Letter XIX: ad familiares* 7.1.

Pomponianus is mentioned by Pliny the Younger in a letter to Tacitus,⁶⁸ where he describes the heroic death of his uncle, Pliny the Elder. At that time the famous ancient author and naturalist commanded the Roman fleet at Misenum.⁶⁹ At the onset of the historical eruption on October 24/25⁷⁰ he tried to evacuate locals by ships (probably from Herculaneum).⁷¹

He could not approach the shore near Vesuvius and so went further south. There can be only one place where he could be headed – Stabiae with its villas. Later this day he and his host Pomponianus ran the risk of being blocked inside the villa by a huge layer of ashes. Having escaped from the villa whose walls started to crumble, Pliny the Elder died at the beach of suffocation. Studies have shown that the damage area from a disastrous eruption of Vesuvius could extend as far to the south as Stabiae which is approximately 15 km from the volcano. Surrentum is further away and therefore less vulnerable (it is not included in the danger zone by Italy's civil protection plans in case of an explosive eruption⁷²).

V. Next steps

An important part of the study will be represented by the analysis of the public and private spaces within a roman suburban and country-side villa, which served as an efficient arena for political communication and exchange. This will be done according to the aforementioned approaches and microcontext analysis of literary evidence, as well as archaeological data, mostly from the Vesuvian area.⁷³

It is important to unite the study of the literary and archaeology sources and the methodology. A study of the transformation of spatial notions along the spectrum of private and public must inevitably rest on two pillars – literary evidence that describes people's "memories and performance", to use Amy Russel's scheme, and archaeology, which helps to track "the movement aspect", which sets "users" of space into the physically determined background by architectural elements.

⁶⁸ Plin. *Ep.* VI, 16.

⁶⁹ "Erat Miseni classemque imperio praesens regebat" (Plin. *Ep.* VI, 16, 4)

⁷⁰ Until recently the accepted date was the 24th of August.

⁷¹ Because first he hurried to help his friend Rectina, but then decided to provide help to many people. Plin. *Ep.* VI, 16, 4, 9.

⁷² http://www.protezionecivile.gov.it/attivita-rischi/rischio-vulcanico/attivita/piano-emergenza-vesuvio#zone_pericolosita.

⁷³ During the work on Ph.D. thesis I have been actively involved in scholarly and educational activities in and around Vesuvian archaeology area, and witnessed excavation and restoration works, employed by the Restoring Ancient Stabiae Foundation.

Gracchan reforms of Roman society were the most important attempt to overcome the crisis of the 2nd century BCE. Although seemingly a failure, the Gracchan legislation and its consequences had far-reaching effects expressed in the irreversible transformation of many concepts, mental attitudes and processes associated with the “private-public” opposition. As a result, the interpretations of the main concepts – such as public land, private and public property, roads etc. – have experienced a profound change.⁷⁴ Modern sociology sees a strong link between the privatization of public space and reinforcement of existing patterns of segregation,⁷⁵ which decreases opportunities for political conversation between social groups and makes it easier for a political system, based on “divide et impera”, to establish itself – this is well in line with the political transformation of the Republic into Early Empire.

Another important consideration to be elaborated further is that according to the archaeological evidence the central role of the atrium in public life of a retreat villa has been progressively replaced by large peristyles during the first century BCE. This is in line with the overall hellenization of the Roman mindset and architectural habits.⁷⁶ Over time these became the real centers of the villa activities. All the rooms around the peristyles are getting equipped with large windows, opening into vistas and enfilades. This article is the first step in the research project, within which I plan to elaborate on the issue of the private/public dichotomy.

REFERENCES

- Acconci, V. (1990) “Public Space, Private Time,” *Critical Inquiry*, 16.4, 900-918.
- Anderson, J. C. jr. (1997) *Roman Architecture and Society*. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.
- Arendt, H. (1958) *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bailey, J. (2002) “From Public to Private: The Development of the Concept of the “Private,” *Social Research* 69.1, Privacy in Post-Communist Europe, 15-31.
- Bobbio, N. (1989) “The Great Dichotomy: Public/Private,” in *Democracy and Dictatorship: The Nature and Limits of State Power*. Oxford: Polity, 1-21.
- Bourdieu, P. (1991). “Lecture “About the State” from November 21, 1991,” in: *Lectures at the College de France*.
- Clarke, J. R. (1991) *The Houses of Roman Italy, 100 B.C.–A.D. 250: Ritual, Space, and Decoration*. Los Angeles: University of California Press.

⁷⁴ Telminov 2018. The thesis contained an analysis of the shift within private/public paradigm during Gracchan reforms, which allowed to pinpoint several important trends.

⁷⁵ Kohn 2004, 6.

⁷⁶ Some aspects of the transformation of previous architectural forms have been described in the work: Zarmakoupi 2011.

- Court, S., Rainer, L. (2020) *Herculaneum and the House of the Bicentenary: History and Heritage*. Los Angeles.
- D'Arms, J. H. (1970) *Romans on the Bay of Naples. A Social and Cultural Study of the Villas and their Owners from 150 B.C. to A.D. 400*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- D'Arms, J. H. (1974) "Puteoli in the Second Century of the Roman Empire: A Social and Economic Study," *The Journal of Roman Studies* 64, 104-124.
- Fagan, G. G. (2011) "Socializing at the Baths," *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 358-373.
- Favro, D.G. (1996) *The Urban Image of Augustan Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gardelli, P. (2017) "History of the Excavations in the Area of the Great Peristyle of the Villa Arianna: 18th Century Explorations to the Latest Investigations," in *The Excavation and Study of the Garden of the Great Peristyle of the Villa Arianna, Stabiae, 2007-2012. Quaderni di Studi Pompeiani*, vol. VII (2016), Castellammare di Stabia, 17-20.
- Gardelli, P. (2019) "Reconstruction and Restoration Works at Villa Arianna in Stabia Prior to the Eruption of 79 A.D.," in *Art of the Ancient World (Iskusstvo Drevnego mira)*. Vol. 9, 145-162.
- Gardelli, P. (2016) "Stabiae and the Beginning of European Archaeology: from Looting to Science," in *Actual Problems of Theory and History of Art VII*, Saint Petersburg, 681-690.
- Gardelli, P., Barker, S., Fant C. (2016) "Resti pavimentali in opus sectile nel tepidarium e nel caldarium di Villa Arianna a Stabiae," in *Atti del XXI Colloquio Associazione Italiana per lo Studio la Conservazione del Mosaico*, Tivoli, 439-448.
- Gardelli, P., Butyagin, A. (2018) "Villa Arianna, Stabiae: interventi di pulitura, scavo e restauro nell'ambiente 71 e nell'area esterna 73 condotti dal Museo Ermitage di San Pietroburgo," in *Rivista di Studi Pompeiani XXIX*, 213-218
- Gardelli, P., Butyagin, A., Giordano, L., Squillante, T. (2017) "Stabiae. Secondo Complesso, Oecus 13: gli interventi di restauro degli apparati decorativi parietali di tardo Terzo Stile promossi dal Museo Statale Ermitage di San Pietroburgo," in *Rivista di Studi Pompeiani XXVIII*, 164-167.
- Hillier, B. and Hanson, J. (1984) *The Social Logic of Space*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kohn, M. (2004) *Brave New Neighborhoods. The Privatization of Public Space*. New York: Routledge.
- Landes, J. B. (ed.) (1998) *Feminism, the Public and the Private*. Oxford: Oxford University Press.
- Laurence, R. and Wallace-Hadrill, A. (eds.) (1997). "Domestic Space in the Roman World: Pompeii and Beyond," in *Journal of Roman Archaeology Suppl.* 22. Portsmouth.
- Marzano, A. (2007) *Roman Villas in Central Italy: A Social and Economic History*. Boston: Brill.

- Marzano, A., Métraux, G.P.R. (2018) *The Roman Villa in the Mediterranean Basin (Late Republic to Late Antiquity)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mattusch, C., Lie, H. (2005) *The Villa Dei Papiri at Herculaneum: Life and Afterlife of a Sculpture Collection*. Los Angeles: Getty Publications.
- Milnor, K. (2005) *Gender, Domesticity and the Age of Augustus: Inventing Private Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Parsons, S. (2008). "Public/Private Tensions in the Photography of Sally Mann," in *History of Photography*, 123-136.
- Pateman, C. (1983) "Feminist critiques of the public/private dichotomy," in Benn and Gaus (eds.), *Public and Private in Social Life*. London: Croom Helm, 281-303.
- Penner, B., Borden, I. and Rendell, J., eds. (2000) *Gender Space Architecture: An Interdisciplinary Introduction*. London: Routledge.
- Pitkin, H. (1981) "Justice: On Relating Private and Public," *Political Theory* 9.3, 327-352.
- Riggsby, A. M. (1997) "Public" and "private" in Roman culture," *Journal of Roman Archaeology* 10, 36-56.
- Russel, A. (2016) *The Politics of Public Space in Republican Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sennett, R. (1976) *The Fall of Public Man*. New York: Random House.
- Smith, J. (1998) *Roman Villas: A Study in Social Structure*. London: Routledge.
- Squires, J. (2003) "Public and Private," in *Political concepts*. Manchester: Manchester University Press, 131-144.
- Telminov, V. (2018) *The Reformation Activities of Gaius Gracchus: Problems of Reconstruction and the Social Consequences for the Roman Civitas* (Ph.D. thesis). Russian State University for Humanities (Moscow).
- Wallace-Hadrill, A. (2011) *Herculaneum, Past and Future*. London.
- Wallace-Hadrill, A. (2012) "Inscriptions in the Private Spaces," in *Inscriptions in the Private Sphere in the Greco-Roman World*, 1-10.
- Weintraub, J., Kumar, K. (1997) *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Winterling, A. (2005) "Öffentlich" und "privat" im kaiserzeitlichen Rom," in Schmitt, T., W. Schmitz, and A. Winterling, hrsgs. *Gegenwärtige Antike – antike Gegenwart. Kolloquium zum 60. Geburtstag von Rolf Rilinger*. Munich: R. Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 223-44.
- Zaccaria Ruggiu, A. (1995) *Spazio privato e spazio pubblico nella città romana. Collection de l'École française de Rome*. Rome: École française de Rome.
- Zarmakoupi, M. (2011) "Porticus and cryptoporticus in luxury villa architecture," in *Art, industry and infrastructure in Roman Pompeii*. Ed. by E. Poehler, M. Flohr and K. Cole. Oxford, 50-61.

ICONOGRAPHY OF PLATO IN ANTIQUITY AND IN MEDIEVAL ORTHODOX PAINTING

DANIIL YU. DOROFEEV

Saint-Petersburg Mining University, dorofeev_dyu@pers.spmi.ru

ROMAN V. SVETLOV

Herzen State Pedagogical University (Saint-Petersburg), spatha@mail.ru

MIKHAIL I. MIKESHIN

Saint-Petersburg Mining University, mikeshin_mi@pers.spmi.ru

MARINA A. VASILYEVA

Saint-Petersburg Mining University, vasileva_ma2@pers.spmi.ru

ABSTRACT. The article is devoted to the topic of visualization, which is relevant for the modern world in general and scientific knowledge in particular, investigated through the image of Plato in Antiquity and in medieval Orthodox painting. Using the example of Plato's iconography as a visual message, the authors want to show the great potential for the development of the visual history of philosophy, anthropology and culture in general, as well as the new visually oriented semiotics and semantics of the image. This approach reveals expressively and meaningfully its relevance for the study of Plato's image, together with other ancient philosophers' images, in Orthodox medieval churches in Greece, Serbia, Romania, Bulgaria and, of course, ancient Russia in the 15th-17th cc, allowing to see the great ancient Greek philosopher from a new perspective.

KEYWORDS: Plato's iconography, Antiquity, medieval Orthodox churches, image aesthetics, visual history of philosophy and culture.

I

In Roland Barthes' famous 1964 article "The Rhetoric of the Image" (Barthes 1994, 297-319) a structural and semiotic analysis of the visual image is undertaken with the "Panzani" pasta advertisement as an example. A visually perceived image is seen as a message, more accurately, as multiple messages. The **first** message is linguistic (advertising labels), and it is divided into *denotative* (literal, direct) and *connotative* (more deep, additional, symbolic) messages. The **second** message is iconic with the *code*, embodied in the visual image and its sign system ("Italian-ness"). Finally, the **third** message is *analogous (or iconic without code)*, i. e. the

perceived image is seen not as arbitrary, but as an equivalent reproducing (though never copying) of really existing pasta (this message is especially typical of photographic images). Barthes' article is highly informative and interesting for studying the peculiarities of perception of the image and "image structure in its integrity" (Barthes 1994, 302). It is based on a paradigm typical of the works of 1960s-1970s French structural philosophers, defined by the fact that in the relationship between the visual (image) and the narrative (language) the absolute priority and defining role belongs to the latter.

A lot has changed since the time the article was written, and this assessment is no longer apparent, since for various reasons (including technological ones) the visual has already got out from the repressive power of the text; for example, the global spread of the web and the ubiquitous adoption of computer technology into our daily lives allows us to talk about the transition *from image narrativization to increasing visualization of texts*. Indeed, the visual image has largely gained *sovereignty* and began to define our perception of the world in general and language in particular. Therefore, in our time it is so natural and even necessary to disclose the visual component of the history of philosophy. It appears not as a secondary, subordinate in its meaning to a written text, serving as its illustration, attractive, but not mandatory, but as an independent and fundamental perspective of research, able to re-imagine both philosophy in its development, and a philosopher. Naturally, it means a new understanding of the relationship between the visual and the narrative in the perceived image.

The increasing role of the visual component in modern culture is clearly manifested in some of scientific research on this topic. Today we find a lot of works that consider the image in the context of visual anthropology. The best of them are characterized by a wide theoretical base and interesting material: images of various phenomena, events, brands, places, and so on (Rassadina 2017, 603-607; Yelubayeva, Mironov, Kharchenko, Putecheva 2019, 547-562).

Michelangelo suggested that Christianity should appropriate the antiquity past of mankind in order to endow the titanic power of saints and prophets. At the same time, the idea forms a single image that embodies it. One can imagine art as a visible sum of ideas. Including "painting creates parallel texts that can be regarded as invariants of scripture." Its form of dialogue between antiquity and Christian moral issues has been known since the Renaissance. According to the interpretations of scholastics, images are revealed by four methods. The first stage is a literal interpretation of what he saw, the second one is reading of the allegory, the third is the moral interpretation, and the fourth is the metaphysical interpretation of the image (Kantor 2020). This scheme "works" both with visual and mental images. As an example, let us give images from a different area – from

the modern technological culture. Today, the professional and mass ideas about the resource industry and environmental problems are being discussed. It is these perceptions that collide in the debate about how our society should be organized and what rules it should follow for optimal development. Differences in understanding of the situation arise not only because of disputes "at one level" but also due to different interpretational levels of generalized or familiar images of the situation and participants. Thus, professionals build an ideal image of their industry, based on the detailed analysis, calculations and scientific forecast, persuading themselves and others in solid scientific background and correctness of their opinion (Litvinenko 2020a, 1521-1541; Litvinenko 2020b, 59-91; Tsvetkov, Cherepovitsyn, Makhovikov 2020, 391-402). Occasionally they tend to ignore the important social and humanitarian factors and public reactions, sometimes interpreted as illiterate, politicized, and provoked by the media. However, serious and thoughtful evidentiary approaches often force to reconsider the usual ordinary ideas – in our case, it is the perception of images and characters of ancient thinkers and wisdom in Christianity in general.

We believe that the theoretical significance of the study is not only to "sharpen" or test different approaches to the analysis of visual objects. We are convinced that today there is a number of concepts and phenomena for which the canon of visual representation has not yet been formed. A striking example of such a concept, not being formed, but often used in different discourses, is ecology. Advertising practices of the image of "environmental" products are easy to imagine, however, separating ecology-science from ecology-trend, we come across some emptiness and uncertainty. This ambiguity is caused (and at the same time exacerbates) by the multiplicity and blur of the term itself. Today, we see publications emerge that use the concept of "ecology" in different, opposite, and sometimes unrelated meanings (Bykova, Pashkevich 2020, 135-142; Ponomarenko, Volnik, Marinina 2016, 882-891; Vakhnin 2016, 761-765). Hence we suppose it is important and interesting to view the historic process of specific visual code generation for difficult and ambiguous phenomena which include the idea of wisdom in Orthodox, Christian and European cultures.

It is within the context of visual anthropology and the history of philosophy formation that we dare to approach the vast theme of **Plato's iconography in Antiquity and the Middle Ages**. In order to make the topic commensurable with the possibilities of one article, the authors limit the Middle Ages to the East Christian Orthodox territory, concentrating on its painting. Of course, we need to keep in mind that the image of pasta differs from the image of a person, and the image of a classic work of art, sculptural or pictorial, differs from a photographic (especially advertising) image. As an example, let us use the characterizing image of the

three-tiered model of R. Barthes' message to the image of Plato, predominantly plastic (sculpture) in Antiquity and pictorial in the Orthodox Middle Ages.

In Ancient Greek sculptures, busts, herms of philosophers and their Roman copies, the lingual message is poorly represented, for example, as a name allowing to identify the image. However, taking into account mainly oral nature of the ancient culture, people recognized the image not by such a "narrative label" but on the basis of the cultural prevailing of general, often symbolic and ultimate ideas about the appearance of a philosopher in general, a representative of a separate philosophical school and its specific representative, especially the founder or the great one, as well as their characteristic visual attributes (more on this: Dorofeev, Savchuk, Svetlov 2019b). Unsurprisingly, in most of the sculptural works that have come to us (even considering that many of them have been lost in centuries) the name of the depicted famous person is absent (it does not refer to mosaics or even more to frescoed images, in which names are much more common), which creates an interesting problem of identification (Hafner 1984). Another thing is that in medieval Christian culture, when the meaning of the written word has increased significantly and even been sacralized, we often meet an image of a philosopher with a large number of inscriptions from various written sources (more details on the topic below), designed to determine the appraisal perspective of the image perception and allowing to identify the image. It was facilitated by the fact that in Orthodoxy the iconography of ancient philosophers and in particular Plato was presented mainly in the form of fresco painting or, say, in the form of images on church metal or copper gates (as in the Annunciation Cathedral of the Moscow Kremlin or the Trinity Cathedral of the Ipatiev Monastery) – in both cases, it was easy to present the text, as opposed to a sculptural image.

The second message, an iconic one with a code, in Antiquity showed up primarily as a visual component of the image, not textual. For example, an integral part of Pythagoras's plastic image was his turban which both testified of his journey to the East, and symbolized his wisdom in a more distant way. Such visual indications or references to certain meanings were quite sufficient to an educated Greek or Roman due to the continuity and effectiveness of the cultural tradition, which in the Christian Middle Ages is already beginning to be interrupted and changed by introduction of new, actually Christian reminiscences and connotations, which are largely supposed to be written sources, because of which the visual image of a philosopher, Plato for instance, could be modeled in many ways. It is necessary to add a large number of legends about the philosopher. Being visualized, they became a part of his iconography, in Russia as well. For example, it happened to a story of finding in a coffin and baptising of Plato's bones during

Emperor Constantine and his mother Irina (about the legends associated with Plato: Chizhevsky 1930, 71-74).

All these factors directly influence the character of the third message in the perceived image, namely, the analogous, iconic message without code. Being in front of a sculptural image of a thinker, a Greek or Roman could identify his personality not by referring to his real prototype (photos were not yet invented), be it Plato or Aristotle, but through common semantic-visual schemes and models developed in ancient, predominantly Ancient Greek culture in relation to the image of a philosopher. In this regard, the iconography of Roman copies of Greek philosophers is determined by the ultimate ideas about them and subordinates them to the features of the real appearance of a particular person. As well it fundamentally differs from the iconography of the Roman portrait, characterized, as it is known, by individual naturalism (Voschinina 1974). By the way, the Orthodox tradition defines the pictorial image of a man, a saint or an ancient philosopher by a special normative written corpus, the so-called *iconic original* which gave clear rules of picturing of both the image and the text following it, which we meet in *Erminii of Dionys Fournagrafiot* of the 18th-century Athos painter who summarized and preserved for us the medieval Orthodox traditions in that area (however, the iconic originals were different and could, although not drastically, differ in the rules and content of the accompanying image of the inscription – for example, we know *Strogonovsky iconic original* which served as an original for Strogonov school iconographers: Byslayev 1861, 360-365). Here is how he prescribes to depict Plato in the 135th section of his work, which presents iconographic norms for other ancient philosophers who predicted the incarnation of Christ: “An old man with a long wide beard says: “Old with his days is young, and young is eternal. Father in Son and Son in Father. The single is triple, and the triple is one.” Here is the norm for Plato’s depiction in the 16th-century “Collected Facial Original” indicating not only what the philosopher’s appearance should be, but also specifying what should be written in his scroll (which suggests that the text was understood as an integral part of the image): “Blond, curly. In the crown; robe is blue, underside is cinnabar; hand points to the scroll. It says. As he is good, he is blessed, but not malicious ones. It also says: Apollo is not a god, but there is the god in heaven; he is to come down to the earth and to be incarnated from the pure virgin, in him I believe; and four hundred years after his divine birth the sun will shine on my bones” (quoted by: Kazakova 1961, 366). These rules do not show the real appearance of the philosopher, but the way he was understood in a certain historical-cultural, axiological, and religious context. It correlates rather with the ideal pre-image built in a particular era and with certain, often reimagined, sources. Plato could be depicted very young, as in the frescoes of St. Nicholas

Church in Yanina and in the refectory of Bachkov monastery, or, more often, as a wise experienced old man, also Russified in his appearance and clothing (as in Novospasskiy monastery in Moscow) or in an eastern appearance with a turban on his head (like in the Iviron monastery of Athos). Art in general is difficult to understand as an imitation or a reproduction of reality, and even photography, seemingly visually embodying this function, in fact never copies reality but creatively reflects, transforms, or models it (on which advertising is based). In the medieval Orthodox tradition, the images of ancient philosophers are much fewer embodying traces of the real appearance of their heroes as in Antiquity. A more or less educated person, brought up in this tradition and fed by it, easily recognized particular thinkers in them. Among other reasons, it was carried out because the perceived pictorial image was always represented in the context of meaning (which was different from the plastic, sculptural image, because Antiquity did not depict philosophers in the plot composition, like the Laocoön Group, or even in a group), being correlated with other images, people and symbolic objects, as well as with accompanying inscriptions.

Such reflections are extremely interesting and relevant in the field of visual semantics and semiotics, and we cannot ignore them. However, our topic is also interesting and significant as is, touching on the current problems of modern philosophy, such as the aesthetics of a human image, visual anthropology, the meaning and features of the ratio of visual and narrative in the perceived image, etc. And, of course, these studies should give a strong impetus to the history of philosophy, revealing its visual personalistic component. After all, the iconography of ancient philosophers, including Plato, is not just a beautiful appendage to their teachings, it is a visible embodiment of (self)understanding of philosophy and a philosopher in a particular historical and cultural period; in fact, it is a specific result of visual-meaning dialogue of cultures, traditions, and ideological attitudes. It is impossible, especially in our time of visualization of culture and all everyday life, to ignore it, to move away from the fundamental study of the problem of image, reducing it to illustrative materials. It is even stranger that such a famous researcher of Plato as Luc Brisson in his generalizing book about Plato did not give a chapter to Plato's iconographic image (Brisson 2017). If the iconography of Aristotle in the Russian scientific literature was studied by V. P. Zubov (Zubov 1963, 319-332), the image of the Stagirite's great teacher does not still have a worthy independent study. Therefore, taking the first step in this direction, we will now dwell on the features of Plato's iconography in Antiquity and in the Orthodox Middle Ages.

II

The ancient images of Plato do not seem to carry the physiognomic and, at the same time, philosophical mystery of the mismatch between the inner and outer man, which we see on the example of the appearance of Socrates (Svetlov 2012, 16-28; Svetlov 2015, 169-184). However, we can make some inquisitive observations.

First of all, it is worth noting that literary descriptions of Plato's appearance have come to us from quite late times. Epictetus describes him as "beautiful and strong". Plutarch speaks of his slouch, which was supposedly imitated by some fans of his wisdom. Simplicius defines him as endowed with beautiful eyes. It probably means "with good vision" (maybe Simplicius speaks of Plato's specific kind of vision, namely, speculation).

Diogenes Laërtius hints of Plato's appearance primarily related to the origin of his nickname (*Platon* is a nickname from the adjective *platýs* meaning "broad"), which became his philosophical name (Diog. Laërtius. De vita. III. 5).

If we talk about the ancient iconography of Plato, we see, in fact, two variants of his portrait: first, an elderly, brooding man. According to the common opinion of modern historians, his herm was mounted in the Academy in the 340s, shortly after philosopher's death. The Roman copies that came to us were made from this herm. Its "replicas" can be found, for example, in Berlin Altes Museum, in the Museum of Pergamon, in the Louvre, in the Vatican Museum (in the latter case on the bust/herm "Zenon" is mistakenly written). The image may convey the real appearance of the thinker good enough. Especially if we think about the words of Amphibia, the comedian cited by Diogenes:

"Ah, Plato, Plato,
After all, you only know how to be sullen
And with eyebrows bent like snails" (Diog. Laërtius. De vita. III. 27).

Perhaps Diogenes had that herm in mind when he wrote: "And Persian Mithridates (as reported in the First book of Favorinus' "Notes") erected a statue of Plato in the Academy, with the inscription: "Mithridate Persian, son of Rhodobat, devotes to Muses this image of Plato, the work of Silanione"" (Diog. Laërtius. De vita. III. 25). Of course, this testimony is one of historical mysteries. If Mithridates, the son of Rhodobat, was the satrap of Cappadocia who died around 362 BC, then the event should have happened during Plato's lifetime. However, there is a problem with Silanion. Pliny the Elder claims that the acme of this Athenian sculptor belonged to the 113th Olympiad, i.e. 328-325 BC. Therefore, he could not create the herm in the 360s. Perhaps it was some other Mithridates, and the statue was created for the Academy after Plato's death.

There is the second “type” of images where Plato looks like an athlete (for example, in the Capitol Museum). If these images are not a late forgery, they convey not real Plato’s appearance, but what it might be, in connection with his nickname “Broad” and the information about his wrestling activities.

However, Diogenes Laërtius quotes historian Timothy that Plato had a weak voice (Diog. Laërtius. *De vita*. III, 5). It is indicated not in the context of his physical health and, accordingly, appearance, but in the context of young Plato’s poetic creativity. Indeed, an ancient poet is necessarily a reciter. It was a tradition and, it seems to us, was only increased by not too actively developed skills of reading “to oneself” (we will leave aside the “big dispute” about how people read in Ancient Greece and Rome, but note that “reading out loud” was quite developed in any case). Thus, a poet, as well as a public speaker, needed to have a strong voice and a clear diction (compare the story of Demosthenes’ “training”).

The weakness of Plato’s voice seems to contradict that version of the origin of his name/nickname “Broad” which is associated with his sports (Diogenes Laërtius recalls three versions: the breadth of his speech, the breadth of his forehead — quite a physiognomic trait — and the strength of his body formed by wrestling). However, relatively recently Stephen Miller published a book (Miller 2009) in which he addressed to the herm with the inscription “Platon” stored at Hearst Gymnasium for Women, University of California, Berkeley. This herm was previously considered a fake. As an archaeologist, he examined it and came to the conclusion that it is no fake, but an artifact of the Roman era, with several interesting features. On the one hand, the depicted image resembles other ancient portraits of Plato, but this time the head of the philosopher is crowned with a special ribbon (*ταυρία*), with which ancient Greeks decorated themselves during religious holidays (compare: Pl. *Symp.* 212d-e). The same ribbons were a frequent element of hairstyles of gods. In any case, the ribbon indicates a special position of the depicted on the herm (tiaras that adorned the kings are similar to such ribbons). The second feature of the herm is even more important. Plato’s ears are not symmetrical. The left one is clearly damaged; it is bigger than the right one (S. Miller assumed puffiness). It indicates that herm portrays a professional wrestler or boxer. The author of the monograph, recalling the words of Diogenes Laërtius, suggested that Plato was an athlete indeed. His reasoning in the dialogues about the importance of gymnastic education is not an idle speculation of an “armchair thinker” but a reflection of his own experience. S. Miller suggested that the ribbon-topped Plato was presented as a gymnasiarch, the head of an athletic school. And maybe the Academy included one for a while.

The latter assumption is bold enough, though not impossible. Reid Heather in her article (Reid Heather 2016, 171-186) showed that for Plato’s educational para-

digm body training is an important element of soul education. On the place of physical training in Plato's educational projects, see another article by the same author (Reid Heather 2017, 260-271). And in "Laws", we add, Plato insists that athletic exercises are not "sport for the sake of sport", but prepare the citizens of Magnesia to fulfill their military duty (Pl. Leg. 828d ff.). Boxing and pankration could well be elements of such preparation.

It seems to us that reading the semantics of the visual image of Plato, as interpreted in antiquity, includes taking into account another factor. Socrates' self-description in Plato and Xenophon constantly emphasizes the unusual appearance of their teacher, as well as Alcibiades' words about him in "Symposium". But Plato fundamentally removes himself from the texts of dialogues, he is an invisible author. Perhaps this invisibility is connected with his attitude to the traditional "kalokagathos" appearance, which after Socrates's case lost all its significance. It does not matter whether the philosopher is handsome. The beauty of the soul is much more important. Socratic inconsistency between external and internal is a clear argument for such a position. The same position is developed by stoics (see their doctrine of the indifferent). Perhaps, that is why Plato offers us his own invisibility. He even makes his soul invisible, because all the ideas in the dialogues are expressed not by him but by other characters ("Letters", the authenticity of which are actively discussed by modern researchers, we intentionally leave aside). He stresses that he does not look like Socrates. As for Theaetetus, he really resembles Socrates, that is why he is called beautiful and good (Pl. Theaet. 142b).

Plato is only present at the trial, offering himself as a guarantor for Socrates to pay the fine (Pl. Apol. 38b). He did not hear the last words of the Master ("Phaedo" dialogue), but only conveyed from the words of others. We believe that from a dramatic point of view Plato consciously and consistently takes the position of a witness. Yes, all of us understand how often Socrates is the mouthpiece of Plato's ideas. But from the viewpoint of an artistic strategy, as well as the principle of positioning himself in the space of philosophical events unfolding in the pages of dialogue, Plato does not leave the position of an impartial and thoughtful witness, who is invisible, although everything in the dialogues is him, his subjectivity, hence the non-image-ness, non-self-portrait-ness of his texts arises.

Apparently, one should "read" his images from this point of view. The image of Plato-athlete does not contradict the fact that our philosopher was primarily figurative to the internal cause, to the philosophical search, which he was ready to share only with those whom he trusted. No wonder Diogenes Laërtius says that "His desire was to leave memory about himself in friends or in books. For the most part he shunned people, as reported by some" (Diog. Laërtius. De vita. III.

40). It is probably this “shelter among friends” is shown to us by the famous mosaic from Pompeii depicting Plato’s Academy.

III

If *the cosmological plastic anthropology* of Antiquity is embodied in the sculptural image of a man in general and a philosopher in particular, then, accordingly, Christianity brings and develops *personal visual anthropology* with a new image of a man, expressed primarily in the icon, but also in the fresco and mosaic painting (more details on Ancient Greek anthropology and significance for it Plato: Dorofeev 2019a, 251-268). However, in the first place in Plato’s philosophy Ancient Greece passed to Byzantium the inclination to recognize the ontological status of contemplation and contemplated image (the sensually-visually contemplated and the mystically-speculatively contemplated), the meaning of which was revealed in the new Orthodox theology and art (Festugiere 2009, 16-84, 211-371; Spidlik 2013, 185-242). Iconophilia in Byzantium is primarily associated with the names of John of Damascus and Theodore the Studite. Their images and works were also widely distributed in Byzantine tradition (Goncharko 2017, 291-308; Goncharko 2019, 163-177). Naturally, it influenced not only the iconic image formation, but also the development of visual images of ancient philosophers in fresco painting. That is why Plato’s role here was central. We are interested here in, so to speak, “Orthodox Plato”.

We would like to see how the image of an ancient philosopher, and above all Plato, appears in this visual personal anthropology, not just in Christian, but in Orthodox painting (the difference of the ancient philosopher’s image in Eastern Christian and West Christian painting is a separate vast topic, we do not touch it here). Moreover, the topic remains totally unexplored in the Russian science. What to say about other authors, if even L.A. Ouspensky devotes only a few paragraphs in his book (probably still representing the deepest and most detailed study of Orthodox painting) to the theme of iconography of ancient philosophers in Orthodox churches, generally assessing the phenomenon negatively (Uspensky 2008, 280-281, 432-433). Even Europe has only a few long-time and hard-to-find books on the topic. For example, an old study of A. Premerstein (Premerstein 1926, 647-666) and investigations of K. Spetsieris (Σπετσιέρης 1963-1964, 386-458) are mainly devoted to the images of ancient philosophers in Greek churches, and the monumental work of I. Duichev (Duichev 1978) studies the image of Antiquity thinkers in ancient Bulgarian painting. For us it is not a narrow historical and artistic research, but a study uniting aesthetics, visual and philosophical anthropology, the history of philosophy, Orthodoxy, but also, of course, art.

The Orthodox medieval world is large and heterogeneous. Of course, the fundamental iconographic “trend” was set by Constantinople, the capital of the Byzantine Empire up to the fall under Turkish pressure in 1453. But, surely, we need to acknowledge both the self-sufficient value and the authenticity in the matter of Bulgaria, Serbia, Moldova and, of course, ancient Russia. All these countries possess unique collections of images of antique philosophers, especially in temple fresco painting. Although these collections may include different antique philosophers, but in almost every one of them, be it the churches of Athos, Yanina, the Grand Meteoron, the Southern Bukovina, Prizren, Moscow, Novgorod, Kostroma, etc., we will find the image of Plato, a true symbol of Ancient Greek wisdom, especially for Orthodox Christianity.

But first let us clarify a question that can cause embarrassment. More than once we have come across the fact that many people are unaware that in Christian temples there are images of ancient, i.e. formally pagan, philosophers. (But even those who know about it have little idea how this fundamental and little-studied great tradition, with its principles, the image rules and signs affects the history of philosophy, Christianity, art, all medieval Orthodox culture from the unexpected side!) So, we make a few clarifications. Firstly, temples present not only images of saints, but also, for example, rulers (there are especially many of them in Annunciation, Archangel and Assumption Cathedrals in the Kremlin, close to the royal court) or even just patrons and customers (*ktetors* and donors). Secondly, monumental painting (mosaic and frescoes) fundamentally differs from the icons in the following: (a) the latter actively and meaningfully participate in services (for example, they are brought to the Cross procession, they are used for blessing, etc.), their sacred status is higher, because they, unlike frescoes or mosaic panels, can be miraculous, directly miraculously manifested by the Virgin or saints; (b) icons are located at the level necessary for a person to pray in personal visual communication, face-to-face, but wall images of frescoes and mosaics can be arranged in such a way (e.g. in the dome, in certain corners inconvenient to perceive) to be difficult to see; (c) wall painting represents a very large, sometimes dozens, if not hundreds, of square meters of the composition, not caught by a single holistic view, as opposed to the icon. It explains why images of ancient philosophers are exceedingly rare on icon boards, but mostly in fresco painting, because they have not so much prayer, as didactic and illustrative value. People pray to the saints, whose distinctive attribute is the light halo, and from the philosophers they learn. However, as we shall see further, there are surprising exceptions; for example, the Oten Poustinia had an icon of 1462, on which Plato is located under John the Theologian and holds a charter with the inscription: “Apollo is not God, but there is a God in heaven, He will come down to earth and

incarnate" (Shakhmatov 1930, 64). Thirdly and finally, most of the images of philosophers are presented not in the main premises of the church, where the ordinances are performed, but in the preparatory, for example, on the walls of the refectory and porches. Although there are striking exceptions: in the Trinity Church of the beginning of the 18th century in Ostankino (Moscow) the lowest row of the altar, the most sacred place in the Christian temple (closed up to most recently), consisted of images of ancient characters — Apollo, Istoik, Philodos, and Orpheus. By the way, the prophetic saying that accompanies here the image of Orpheus ("Christ will be born by the Virgin Mary, I believe in him...") in other places is associated with Plato, both in the Russian iconographic tradition, and in Romanian, in South Bukovina, in the mural of 1547 with the image of Plato in Voronet. A Russian researcher finds parallel to this saying in Maxim Greek essay, and, perhaps mistakenly, transferred the attribute of Plato's iconography to Orpheus (Sergeyev 1985, 327-328).

Of course, the theme of ancient philosophers' iconography in the Orthodox church should be considered within the dialogue between antiquity and Christianity. These relations were not easy, and we will mention only a few points important for our topic. Justin Martyr, also called a "Philosopher," was the first in the 2nd century who brought the great Greek philosophy and Christianity closer together, showing the semantic kinship of their teachings in some cases. It has also received an iconographic expression. Let us take the mural in the porch of the Grand Meteoron temple: pay attention to Christ *over* the philosophers. A saint stands on the left and right to the temple door, at the beginning of each row of philosophers; Paul on the left (his words "For since the creation of the world, they have seen the unseen things of God. From the things He made, they can tell that He has everlasting power and is God. Therefore, they have no excuse," Rome 1:20, opened the possibility of joining the true God before the birth of Christ, i.e. in pagan times), Saint Justin Martyr on the right. It was Justin, apparently relying on Diogenes Laërtius (III, 6), who sought to legitimize Plato for Christianity and remarked in his *Apologia* that the Greek philosopher had taken all his true teachings from Moses, although he did not understand everything in it. Unsurprisingly, according to some Greek researchers, the first "Christian" images of Plato were already created in the 2nd century in the circle of the Gnostic sect of Carpocratians, who recognized both Christ and ancient thinkers. The legend of Plato's journey to the Jews was stable, it was adhered to by such prominent representatives as Clement of Alexandria; as a result, the philosopher even began to be called "Athenian Moses" in literature. Much of it was done by the Alexandria School of Theology (Plato was particularly important for it), which sought to bring the Old and New Testament and Plato's philosophy as close as possible; it is

not surprising that we meet images of Plato together with Philo of Alexandria more than once.

Legends of Plato had a strong influence on the formation of the visual image of the philosopher in Christianity. One of the oldest sources of iconography of ancient philosophers is the text composed in the 6th century, in which seven wise men (including Plato) gathered in Athens to prophesy about the future of the world. Unsurprisingly, the inscription about this event is placed in the frescoes of the Church of St. Nicholas (1560), called Philantropinon, in Greek Ioannina. The inscription was intended to explain and justify the presence of ancient philosophers' images in the temple. The theme of the prophecy here is the key. It can be explained, as the ancient thinkers were considered as prophets of Christianity comparable with the great Old Testament prophets who predicted the birth of Christ, and it gave them greater legitimacy. Therefore, in this regard it is no coincidence that ancient philosophers began to be depicted mostly together with ancient Sibyls, whose pagan prophetic function developed naturally in relation to Christianity. Thus, the already mentioned *Erminii of Dionys Fournagrafiot* names the Sibyl, along with the ancient philosophers, among the figures, the images of which should be represented on the walls of the porch, because she predicted the Epiphany and the Last Judgment. Suffice it to say that in the second half of the 17th century, the time of the greatest expansion of ancient images in Russian Orthodox churches, sibyls appear, according to A.N. Muraviev's apt remark, as "a favorite decoration of the times of Alexei Mikhailovich" (Muravyev 1990, 215), so often one could meet them. However, in Russian churches picturesque images of sibyls together with ancient philosophers appeared later than in the West and in other Orthodox countries. The images of Plato, Plutarch and the sibyl in the exonartex of the Church of the Holy Virgin of Ljevis in Prizren (1307-1313) (Djuric 2006, 274-289) or St. Achilles Church in Arill (Okunev 1936, 221-258) are of particular interest in this regard.

Of course, the process of integrating the great ancient philosophers into the space of Christian culture was not easy and various both in different periods and in different regions of the Orthodox world. But still the image of a philosopher in a temple was no longer something out of the ordinary, because in the 12th century, in addition to Byzantine churches, images of Plato existed in the Church of the Holy Cross in Jerusalem and in the Church of the Nativity in Bethlehem. In ancient Russian culture the attitude to Plato was even more heterogeneous given the heterogeneity and uncertainty of the philosophy itself (a modern researcher singles out as many as 20 models of philosophy understanding in medieval Russia, see: Gromov 2010, 4-31). Suffice it to say that for centuries we have seen both harsh accusations of Plato, identifying him as a heretic, and even the use of al-

most obscene expressions towards him, as well as positive assessments of the philosopher that recognize the truth of his teachings, largely close to Christianity (Shakhmatov 1930, 49-70). But still the rapprochement of great cultures took place on this reason. It was very revealing and significant, as having been carried out through the visual embodiment, as a kind of visual dialogue, represented by iconographic images in Orthodox churches — the space of communication between man and God. The “churching” of pagan wisdom was intended to show, in particular, that prophecies about Christ characterize not only the Old Testament, but also the antique sages; it corresponded to the tendency towards humanization and “Europeanization” of ancient Russia in the 16th and especially in the 17th centuries. This line was supported by the fact that it was necessary to strengthen the authority and inviolability of the main Christian dogmas in the face of the Heresy of the Judaizers (especially active in Novgorod region) by means of “correct” prophecies of the antique authorities regarding the nature of Christ and the Trinity.

Unsurprisingly, in Russia the iconography of ancient philosophers became widespread primarily due to the 1512 publication of “Prophecies of Hellenic sages” in the “Chronograph” — a collection of texts translated mainly from Greek, in which thirteen ancient characters (which included philosophers, ancient gods, and three Persian Magi) first of all divined of the birth of Christ and the understanding of God as the Trinity. We know at least seven handwritten copies, i. e. editions of the text in the 16th – 17th centuries (including the copy of the famous book writer Guriy Tushin), which indicates its popularity, influence and even state support, without which the “Kyrill’s Book” would not appear, as it was printed by the czar’s order and with the blessing of the patriarch. In different copies of “Prophecies” the number of philosophers and texts of their sayings are changed, but they always include Plato and Aristotle. For example, in St. Nicolas Church of the Vyazhitsky monastery Plato’s scroll includes words: “Apollo is not God, but there is God in heavens, he will come down to earth and incarnate.” In the “Tushin copy” the same words are attributed to Aristotle. In the second edition of “Prophecies” Plato narrates: “I say, I am sinful, I do not refuse this, but not one before me believed in Christ who went down to hell” (Kazakova 1961, 358-368).

Note that in this text the ancient sages — including ancient gods, most often Apollo, Zeus, in the Slavic translation “Diy”, Hermes and Dionysus; Sibyls; poets Homer, Orpheus, Euripides, Menander and Virgil; historians Thucydides and Plutarch; philosophers as such, almost exclusively ancient Greeks — are represented as predicting in their given sayings the birth of Christ and the basic Christian provisions and dogmas, as well as general ethical principles. In Russia, the iconographic tradition based on this text begins, apparently, with the Annunciation

Cathedral in the Moscow Kremlin, i.e. in the first half of the 16th century (although Shakhmatov's reference to the icon with Plato in 1462 shows that this tradition existed even earlier), and its heyday falls to the 17th century with echoes in the early 18th century. In the Annunciation Cathedral Fyodor Eliseev's frescoes were finished in 1520, but the fire of 1547 burned them. Apparently, they were completely restored. We can name more frescoes in the gallery of the Novospaskey Monastery in Moscow by Fyodor Zubov; those of the Khutyn Monastery Cathedral, murals of St. Nicholas Church of the Vyazhitsky Monastery and a number of others.

We should give a note about inscriptions accompanying visual images of the ancient philosophers and Sibyls, designed to indicate their prophetic status and thus legitimize their appearance in the church: those inscriptions could be different from one church to another, and from one Orthodox country to another. For example, take the Cathedral of the Annunciation in the Moscow Kremlin, in which, most likely, these images first appeared in Russia. In the first third of the 19th century one could clearly see the fresco image of twelve ancient philosophers on the cathedral's porch (Aristotle, Anacharsis, Menander, Plutarch, Sibyl, Anaxagoras, Zenon, Thucydides, Ptolemy, Trismegistus, Socrates and Plato) together with six Old Testament prophets. Such a neighborhood further emphasized that not only Judea had prophecies about the Messiah, but also ancient Greece, "among the pagan peoples, sometimes the reflection of this non-evening light shone in men who, ignorant of the law, did what was lawful by nature" (Muravyov 1990, 236). Naturally, the number of philosophers depicted is not accidental either; it referred to twelve disciples of Christ, philosophers appear here as disciples of the God-man even before the birth of the Savior, prophesied about his coming from pagan darkness. No surprise we often see such a number of images together (although the choice of specific personalities may vary a bit), as evidenced by the refectory laurels of St. Athanasius on Athos (1512), Bachkov Monastery (1621-1623) or Serbian Church in Orillia (1295-1296). Each of these twelve images holds a charter with prophetic sayings (Thucydides' and Ptolemy's statements were absent as early as the 19th century), in which, for example, Aristotle foreshadows the Holy Trinity ("the first is God, then the Word, and the Spirit with them one"), and Plato foretells the Incarnation ("one must hope that God himself will send a heavenly teacher and mentor to people") (Muravyov 1990, 237-238). By the way, the same inscription was on Plato's charter, depicted on the doors of the Assumption Cathedral in Novgorod, and Shakhmatov considers it a copy of a more ancient icon, with the inscription corrected and updated (Shakhmatov 1930, 65). However, it is worth noting that many sayings are not specifically religious, Christian, but so to speak moral, performing a didactic function. For example,

Anacharsis denounces despondency as human harm; Plutarch calls us to be afraid of God, to obey parents, to honor priests and elders; Socrates, in full accordance with the spirit of his philosophy, speaks of the immortality of the soul, that no evil will overtake a good person who will receive a reward after death. It is also worth paying attention to the fact that the image in the Annunciation Cathedral, which in the 19th century was probably interpreted as the image of Trismegistus, is now identified as the image of Virgil, whose phrase from the fourth eclogue has long been considered in Western Christianity as a prophecy about the birth of the Messiah. Unfortunately, the Annunciation Cathedral frescoes have reached us in a very bad condition, images of many philosophers are difficult to make out, the best preserved, perhaps, is the image of Virgil, it is still possible see the outlines of Aristotle, Sibyl, Thucydides and Plutarch. It is interesting that back in the 1970s V.N. Sergeyev discovered images of Virgil (exceptionally rare in Russia, perhaps only in the Annunciation Cathedral of the Kremlin) and Diy (Zeus) in the wooden church in Karelian Seltso village in Udomela district of Kalininsky region, and the inscriptions there do not correspond to any of the numerous texts of the "Prophecies of Hellenic Sages" (now in Andrey Rublev Museum in Moscow) (Sergeyev 1985, 328-330).

Also, the appearance and spreading of images of ancient philosophers in Christian temples was strongly influenced by the image of the Tree of Jesse (sometimes called the Root and Vine of Jesse), depicting the ancestry of Christ and also visually embodying the theme of prophecy, based on the biblical text ("And there shall come forth a shoot out of the stock of Jesse, and a branch out of his roots shall bear fruit," Is. 11:1). The first images of the Tree of Jesse appeared in the 9th–10th centuries in Western Europe, and in the 12th century in the East (Bethlehem, the mosaic of the Church of the Nativity), and the image's heyday falls on the post-Byzantine era, the 15th–17th centuries, when it acted as a response to the Turks expansion and maintained Orthodox traditions, emphasizing the closeness of Greek philosophy to Orthodox Christianity (during the Turkish conquest the Greeks founded "secret schools" in the church porches decorated with images of philosophers). Unsurprisingly, images of ancient philosophers emerged in Western Europe earlier than in the East (including Sibyl, poets such as Homer, Menander and Virgil, historians, first of all, Thucydides and Plutarch), because the Tree of Jesse represents all those who in one way or another points to Christ, thus being associated with Him even before the birth of the Savior. Let's take the IX fresco painting of St. Athanasius Lavra on Athos as an example. Philosophers are traditionally depicted in a refectory; in the center, apparently, the righteous Isaiah or Jesse sleeps, and from him in trunks philosophers depart leading to Christ.

There were also special iconographic components, representing an interesting visualization of legends. To consider them we move on to the unique complexes of monasteries in South Bukovina, which in the 17th –18th centuries was a part of Moldova and now is a part of Romania. Note that St. Paisius Velichkovskiy lived in Moldova for a long time. He was in many ways the founder of the tradition of the Russian *elderness*, a translator, a collector, and the publisher of *Philokalia* at the end of the 18th century. The immediately striking uniqueness of these fresco images is revealed in their location not on the inner, but on the outer walls of churches. The monasteries of Sucevita, Voronet and Moldovita are particularly interesting for us.

Let us stop only at Sucevita and immediately pay attention to the most interesting image: Plato is depicted with a coffin on his head, decorated with a crown, and there is a skeleton inside the coffin. It has its own story. According to the legend, preserved by Theophanes the Confessor in the “Chronograph” in the 9th century, the coffin of an unknown Hellenic philosopher was found in Thrace, and a plaque was nailed to it with an inscription prophetically predicting the birth of Christ from the immaculate maiden, and the opening of the coffin during the Byzantine emperor Constantine and his mother Irina. It is important for us that the coffin with a skeleton is a symbol of death, but death in Christianity is the beginning of a renewed life. The iconography of Plato with a coffin is an attribute of Romanian Orthodox painting. We still find it, for example, in the monastery of Moldovita, where Plato is depicted in a crown and with a coffin near sibyl, and in Voronet (about the middle of the 16th century).

This iconographic tradition continued in Russia. The legend is represented by the message in the *Book of Degrees of the Royal Genealogy* compiled during Ivan the Terrible. The Book reported the baptism of those bones and thus the resurrection of the formally pagan philosopher “in Christ”; besides, it quoted the words purportedly of Plato that “Apollo is not a god, but a priest; there is God in heaven, he is the one to come to earth, and to be incarnated from the Pure Virgin, in him I believe.” The baptism of the philosopher’s bones was considered in the context of the baptism of the remnants of brothers Princes Vladimir Yaropolk and Oleg Sviatoslavich and Christ’s descent into hell for the sake of the salvation and resurrection of sinners (the full text is given in: Miroshnichenko 2012, 132-133). The image of “coffined” Plato, on which the rays of the Spirit descend, can be found on the right sash of the southern gilded doors in the Trinity Cathedral of the Ipatiev Monastery. They were Boris Godunov’s contribution in 1559 modeled on the doors of the Annunciation Cathedral of the Moscow Kremlin. The philosopher is depicted there next to Apollo, and it is no accident, because Diogenes Laërtius called Apollo “Plato’s father” (III, 2), and the Christian iconographic image in-

cluded an inscription in which he recognizes that God is not Apollo, but Christ. In the lower row of the right sash, we see Sibyl standing in front of Christ. Her image is found on the left sash of the same doors, also in the lower row. The same cathedral of the Ipatiev Monastery was initiated in 1330 by Tatar Murza Chet (baptized as Zacharius), the founder of the Godunov family. In the first half of the 16th century Dmitry Godunov, the uncle of Boris Godunov, also made a contribution there in the form of the central (Western) “fire gilded” doors, where we see images of Aphroditian (the author of the famous “tale” of the Persian Magi prophecy, known in the Russian translation from the 11th century), Homer, Hermes and Menander¹.

In the end we should say a few words about Bulgarian Plato. Ancient philosophers are represented in Bulgaria primarily in the Church of the Nativity in Arnabasi and in the Bachkov monastery, which houses perhaps the largest number of ancient sages, some of which (for example, Galen) are hard to find anywhere else (that iconography was examined by Bulgarian researcher Duichev in his book). In the refectory of the Bachkov Monastery (paintings of 1643) Plato is habitually represented next to Sibyl — and again noticeably young, like a youth. Sibyl is depicted with a scroll and the following text: “His Son Christ was born of the Virgin Mary; I believe in Him.” The text in Plato’s hands is “God has always lived and will live without beginning or end.” For comparison and context, we mention images of Socrates and Aristotle. Socrates’ text is “And his name will gain glory, and he will be honored in all the universe.” Aristotle’s text is “The light of St. Trinity will shine in all creation, and God will completely destroy the idols created by hand.” The images of ancient philosophers are extremely interesting in 17th-century Arnabasi, and above all we note that the ancient philosophers, not only Plato, Aristotle and Socrates, are depicted with haloes as saints here on the Tree of Jesse (Plato and Aristotle are also with their halos in the Serbian church of Our Lady of Ljevis). Plato here is already represented as a mature man with a coffin on his head surrounded by the halo. Thus, the visual image presents the maximal integration of the great ancient Greek philosopher into Orthodox Christianity. Let us look again at Plato with his scroll and usual text “God has always lived and will live without beginning or end.” Sibyl’s text is quite interesting: “And he

¹ Now this door is in the Ipatiev Monastery museum, where numerous gifts of Godunovs and other families are exhibited. Photos of the doors were made by D. Yu. Dorofeev with the permission of the pilgrimage department of the Ipatiev Monastery and, together with paintings of the cathedral, are presented on the site of the project dedicated to the iconography of ancient philosophers in Orthodox churches. There you can also find photos of philosophers from other cathedrals and churches of the Orthodox world (<https://philosophchurch.wordpress.com>).

will be crucified by unbelieving Jews, and blessed are those who listen to him, woe to those who do not listen to him.” Thus, we very quickly got to know Plato with the coffin, and the halo of the saint.

It is obvious that the analysis of Plato’s image in Antiquity and in medieval Orthodox painting (and in general the image of a man, not only in art, but also in life: their differences also need to be kept in mind and explored) no longer fits the boundaries of the structural-semiotic approach. We want to reveal the greater importance and *sovereignty* of the visual component of the image, which has its own expediency and is not so much in the relationship of submission with the language, as in a *dialogue*, although sometimes conflicted. *Aesthetics of the human image* serves as a basis for it, which can show its productivity in relation to Plato. We have tried to take only the first step in this direction.

REFERENCES

- Barthes, R. (1994) *Selected works: Semiotics. Poetics*. Moscow: Progress (In Russian).
- Brisson, L. (2017) *Platon. L'ecrivain qui inventa la philosophie*. Paris: Les Editions du Cerf.
- Buslayev, F. (1861) *Historical essays on Russian folk literature and art*. Vol. 1. Saint-Petersburg (In Russian).
- Bykova, M.V., Pashkevich, M.A. (2020) “Engineering and ecological survey of oil-contaminated soils in industrial areas and efficient way to reduce the negative impact”, in: V. Litvinenko, ed. *Scientific and Practical Studies of Raw Material Issues- Proceedings of the Russian- German Raw Materials Dialogue: A Collection of Young Scientists Papers and Discussion*, 2019. Leiden: CRC Press/Balkem, 135-142 (In Russian with an English abstract).
- Chizhevsky, D. I. (1930) “Plato in Ancient Russia”, *Proceedings of the Russian Historical Society in Prague*. Book 2. Prague, 71-81 (In Russian).
- Djuric, B. (2006) “Plato, Plutarch, and the Sibyl in the Fresco of the Episcopal Church of the Virgin Ljeviska”, J. Burke, V. Betka, R. Scott, eds., *Byzantine Narrative Papers in Honour of Roger Scott*. Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 274-289.
- Dorofeev, D.Yu. (2019) Human Identity in Plato's "Alcibiades I" (Some Notes on Anthropological Questions in Ancient Greek Philosophy), *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 13.1, 251-268 (In Russian with an English abstract).
- Dorofeev, D. Yu., Savchuk, V. V., Svetlov, R. V. (2019) *Iconography of Ancient Philosophers: History and Anthropology of Images*. St. Petersburg: PFO (In Russian).
- Duichev, I. S. (1978) *Ancient Thinkers and Writers in the Old Bulgarian Painting*. Sofia: Septemvri (In Bulgarian).
- Festugiere, A.-J. (2009) *Contemplation and Contemplative Life According to Plato*. Saint-Petersburg: Nauka (In Russian).

- Goncharko, O. Y., Goncharko, D. N. (2017) "A Byzantine logician's "image" within the second iconoclastic controversy. Nikephoros of Constantinople", *Scrinium* 13.1, 291-308.
- Goncharko, O. Y., Goncharko, D. N. (2019) "A Byzantine logician's "image" within the second iconoclastic controversy. Theodore the Studite", *Scrinium* 15.1, 163-177.
- Gromov, M. N. (2010) *Images of philosophers in ancient Russia*. Moscow: IF RAN (In Russian).
- Hafner, G. (1984) *Outstanding Portraits of Antiquity. 337 portraits in Image and Word*. Moscow: Progress (In Russian).
- Kantor, M. K. (2020) "Justification of Iconosophy". <https://story.ru/istorii-znamenitostej/istoriya-iskusstv/maksim-kantor-obosnovanie-ikonosofii/> (10.09.2020) (In Russian).
- Kazakova, N. A. (1961) "Prophecies of Hellenic Sages" and their images in Russian painting of the 16th and 17th centuries", *Proceedings of the Department of Old Russian Literature of the Institute of Russian Literature*. Vol. 17. Leningrad / Moscow: Nauka, 358-368 (In Russian).
- Litvinenko, V. S. (2020a) "Digital Economy as a Factor in the Technological Development of the Mineral Sector", *Natural Resources Research* 29, 1521-1541.
- Litvinenko, V. S. (2020b) "The Role of Hydrocarbons in the Global Energy Agenda: The Focus on Liquefied Natural Gas", *Resources* 5.9, 59-91.
- Miller, S. G. (2009) *The Berkeley Plato. From Neglected Relic to Ancient Treasure*. Berkeley / Los Angeles / London.
- Miroshnichenko, E. I. (2012) "Plato and Platonism in Ancient Russian Literature", *Vestnik NSU. A series of philosophy*. Vol.10. Issue 1, 129-136 (In Russian with an English abstract).
- Muravyov, A. N. (1990) *Travels to Russian Holy Places*, Moscow, (reprint edition 1846) (In Russian).
- Okunev, N. L. (1936) "Orillia. Monument of Serbian Art of the 13th Century", *Seminary Condacovianum* 8, 221-258.(In Russian).
- Ponomarenko, T.V., Volnik, R., Marinina, O.A. (2016) "Corporate Social Responsibility of the Coal Industry (practice of Russian and European companies)", *Journal of Mining Institute* 222, 882-891 (In Russian with an English abstract).
- Premmerstein, A. Von (1926) "Griechisch-heidnische Weise als Verkünder christlicher Lehre in Handschriften und Kirchenmalereien", *Festschrift der Nationalbibliothek in Wien, hrsg. zur Feier des 200-jährigen Bestehens des Gahaudes*. Wien, 647-666.
- Rassadina, S. A. (2017) "Mining Province: The Discourse of Memory and Regional Identity", *Journal of Mining Institute* 227, 603-607 (In Russian with an English abstract).
- Reid Heather, L. (2017) "Performing Virtue: Athletic Mimēsis in Platonic Education", *Politics and Performance in Western Greece*. Fonte Aretusa, 260-271.
- Reid Heather, L. (2016) "Plato the Gymnasiarch", D. Katsonopoulou & E. Partida, eds., *ΦΙΛΑΕΛΛΗΝ: Essays for Stephen G. Miller*. Athens: The Helike Society, 171-186.

- Sergeyev, V. N. (1985) "About the Inscriptions to the Images of "Hellenic Sages"", *Proceedings of the Department of Ancient Russian Literature*. Vol. 38. Moscow / Leningrad: Nauka, 1985, 326-331 (In Russian).
- Shakhmatov, M. V. (1930) "Plato in Ancient Russia", *Proceedings of the Russian Historical Society in Prague*. Book 2. Prague, 49-70 (In Russian).
- Spetsieris, K. (1963-1964) "Eikones Ellenon filosofon eis Ekklesias", *Epistemonike Epeteris tes Filosofikes Scholes toy Panepisthmiou*, Athenon 14, 386-458 [Σπετσιέρης, Κ. (1963-1964) "Εικόνες Ελλήνων φιλοσόφων εις Εκκλησίας", *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου*, Αθηνών 14, 386-458] (In Greek).
- Spidlik, T. (2013) *Prayer According to the Legend of the Eastern Church*. Moscow: Dar (In Russian).
- Svetlov, R. V. (2012) "Socrates in Spartan Camouflage", *Logos* 6 [90], 16-28 (In Russian with an English abstract).
- Svetlov, R. V. (2015) "Socrates in the Space of Ancient Imagination", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9,1, 169-184 (In Russian with an English abstract).
- Tcvetkov, P., Cherepovitsyn, A., Makhovikov, A. (2020) "Economic assessment of heat and power generation from small-scale liquefied natural gas in Russia", *Energy Rep.* 6, 391-402.
- Uspensky, L.A. (2008) *Theology of icon of Orthodox church*. Moscow (In Russian).
- Vakhnin, N. A. (2016) "Man, nature, society – a synergistic dimension", *Journal of Mining Institute* 221, 761-765 (In Russian with an English abstract).
- Voshchinina, A. I. (1974) *Roman portrait. The collection of the State Hermitage Museum*. Leningrad: Iskusstvo (In Russian).
- Yelubayeva M., Mironov A., Kharchenko L., Putecheva O. (2019) "Aspects of the current problems of society in contemporary art", *Opcion* 23, 547-562 (in Russian).
- Zubov, V.P. (1963) *Aristotel*. Moscow: RAN (In Russian).
- Барт, Р. (1994) *Избранные работы: Семиотика. Поэтика*. Москва: Прогресс.
- Буслаев, Ф. (1861) *Исторические очерки русской народной словесности и искусства*. Т. 1. Санкт-Петербург.
- Вахнин, Н. А. (2016) «Человек, природа, общество – синергетическое измерение», *Записки Горного института* 221, 761-765.
- Воцинина, А. И. (1974) *Римский портрет. Коллекция Государственного Эрмитажа*. Ленинград: Искусство.
- Громов, М. Н. (2010) *Образы философов в Древней Руси*. Москва: ИФ РАН.
- Дорофеев, Д.Ю. (2019а) «Человеческая идентичность в диалоге Платона *Алкивиад I* (к вопросу об антропологической проблематике в древнегреческой философии)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 13,1, 251-268.
- Дорофеев, Д. Ю., Савчук, В. В., Светлов, Р. В. (2019b) *Иконография античных философов: история и антропология образов*. Санкт-Петербург: ПФО.
- Зубов В.П. (1963) *Аристотель*. Москва:РАН.

- Казакова, Н. А. (1961) «Пророчества еллинских мудрецов» и их изображения в русской живописи XVI-XVII вв», *Труды отдела древнерусской литературы института русской литературы*. Т. XVII. Москва: Наука, 358-368.
- Кантор, М. К. (2020) Обоснование иконософии. <https://story.ru/istorii-znamenitostej/istoriya-iskusstv/maksim-kantor-obosnovanie-ikonosofii/> последнее обращение (10.09.2020).
- Мирошниченко, Е. И. (2012) «Платон и платонизм в древнерусской литературе», *Вестник НГУ. Серия философия* 10.1, 129-136.
- Муравьев, А. Н. (1990) *Путешествия по святым местам русским*. Москва (репринтное издание 1846 г.)
- Окунев, Н. Л. (1936) «Арилье. Памятник сербского искусства 13 века», *Семинариум Кондаковианум*, VIII, 221-258.
- Пономаренко, Т. В., Вольник, Р., Маринина, О. А. (2016) «Корпоративная социальная ответственность угольной отрасли (практика российских и европейских компаний)», *Записки Горного института* 222, 882-891.
- Рассадина, С. А. (2017) «Горнопромышленная провинция: дискурс памяти и региональная идентичности», *Записки Горного института* 227, 603-607.
- Сергеев, В. Н. (1985) «О надписях к изображениям “еллинских мудрецов”», *Труды отдела древнерусской литературы*. Т. XXXVIII. Москва / Ленинград, 326-331.
- Светлов, Р. В. (2012) «Сократ в спартанском камуфляже», *Логос* 6 (90), 16-28.
- Светлов, Р. В. (2015) «Сократ в пространстве античного воображения», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.1, 169-184.
- Успенский, Л.А. (2008) *Богословие иконы православной церкви*. Москва.
- Фестюкьер, А-Ж. (2019) *Созерцание и созерцательная жизнь по Платону*. Санкт-Петербург: Наука.
- Хафнер, Г. (1984) *Выдающиеся портреты античности. 337 портретов в образе и слове*. Москва: Прогресс.
- Чижевский, Д. И. (1930) «Платон в древней Руси», *Записки русского исторического общества в Праге*. Кн. 2. Прага, 71-81.
- Шахматов, М. В. (1930) «Платон в Древней Руси», *Записки русского исторического общества в Праге*. Кн. 2. Прага, 49-70.
- Шпидлик, Т. (2013) *Молитва согласно преданию Восточной церкви*. Москва: Дар.
- Дуйчев, И. С. (1978) *Древнеязычески мислители и писатели в старата българска живопис*. София: Септември.

PLAYING AND LAUGHING GODS OF PLATO'S DIALOGUES IN THE COMMENTARIES OF PROCLUS

DMITRY KURDYBAYLO

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

INGA KURDYBAYLO

The Bonch-Bruевич Saint-Petersburg State University of
Telecommunications, inga.posta@mail.ru

ABSTRACT. "Socrates' irony" is a well-known topos. Dialogues of Plato contain different modes of humour, from mild self-irony to quite sarcastic tones. Plato's gods are 'playful,' they treat people as those were 'playthings.' The best way of mortals' life is to play also, spending their time in "sacrificing, singing, and dancing." However, Neoplatonic commentaries to Plato tend to avoid explicit laughter and any direct mode of humour. Proclus, one of the most fruitful commentators of Plato, seems to disregard anything ludicrous in Plato's writing. The places, where Plato speaks about laughter or playing games, are explained by Proclus as signs to some kind of divine activity towards the material realm. Even smile and laughter of particular humans are interpreted in the same way as symbols (*synthēmata*) of gods' providence. What Proclus discusses in minor details, is the dialectics of gods' procession into the sensible world, causing substantiation of the universe, and retention of the internal bonds that keep it eternal and unchangeable. Similarly, temporary particular beings also benefit from divine providence, which fortifies their vital capabilities. In general, these forms of providence are depicted by "the undying laughter" of gods. In spite of this approach seeming to be superfluously 'scholastic' and therefore losing the dramatic perspective of Plato's writings, we suggest that Proclean interpretation may assume laughter to be related to some theurgic practice. Therefore, reading and interpretation the game- and laughter-related passages of Plato could have been considered themselves a kind of theurgic "sacred play."

KEYWORDS: Plato, Proclus Lycaeus, Neoplatonic commentary, providence, metaphysics, game, laughter, humour.

* The research was supported by the Russian Foundation for Basic Research project No 19-011-00749 "Symbol between the ridiculous and the serious in Byzantine exegesis."

In a preface to a large Platonic commentary of Proclus Lycaeus, Dirk Baltzly has noticed: “His ontology is out of this world, his syntax often inscrutable, and his ear for Plato’s humour and playfulness is tin” (Baltzly 2007, viii). The latter statement is intuitively evident to almost every scholar of Proclean writings. Scholars of ancient humour do not consider Proclus as an interpreter of Socrates’ irony at all (Heath 2019), or just mention that he “did not recognise” Plato’s humour (Tanner 2017, 103). However, for Proclus, a profound scrutator of Platonic thought, it is highly probable to expect some regularity in converting “ludicrous” passages of Plato’s dialogues into “serious” narrative of Neoplatonic commentary.

Before starting comparing Plato’s texts and their interpretations of Proclus, it is necessary to state that there is a serious difficulty in defining what was considered laughable either by Plato’s and Proclus’ contemporaries. What is usually referred to as “Socratic irony,” is often asserted to be “ironic” from a modern reader’s standpoint. Below I am going to discuss only the passages explicitly related to some sort of humour in the text under analysis. The most frequent case in Proclus’ commentaries is when Plato’s characters mention “laughter” (γέλως), “toys” (παίγνια) or “playing games” (παίξειν). Also, like with many other subjects, Proclus has a shortlist of the most important Plato’s fragments, which are mentioned many times; and on the contrary, less notable passages are commented upon just once or twice over the whole corpus of extant Proclean writings. Several examples of such passages will be discussed below.

Mundane life as a stage play

Firstly, one may notice that playing games in the sense of παιδιὰ is accepted by Proclus as something inherent to human nature. One of the widely known metaphors of the human realm as a theatre play was introduced centuries before Proclus.¹ Plotinus elaborated on this metaphor in the *Enneads* 3.2.16–18, comparing humans with stage players, the whole life of the mundane world with a drama, and the universal *logos* with a playwright.² In the same treatise, Plotinus opposes the stage playing (παίζω) to being serious (σπουδαίος), and moreover, he considers people who are just actors on a stage but take the play seriously as it were a real life:

¹ In addition to the fragment of the *Enneads* discussed below, confer Heraclitus’ identification of eternity (αἰών) with “a playing child” (DK B52 = frg. 154 [F109] in: Graham 2010, part 1, 178–179), Epictetus’ evidence of Socrates “playing ball” at his trial (Dissert. 2.5.18, Schenkl 1965), and Plato’s depiction of the life in his ideal State as “the finest tragedy” (*Lg* 817b2–3). Hellenistic period provides numerous examples of similar thinking.

² Plotinus, *Enn.* 3.2.17.28–37. Below Greek text of the *Enneads* is quoted from: Henry, Schwyzer 1951, and English translation from: Gerson 2018.

...in the sensible world in each aspect of our lives, it is not the inner soul but the outer shadow of a human being that wails and laments and does everything on the stage which is this whole earth (ἐν σκηνηῇ τῇ ὅλη γῆ) as we set up our individual stages in many a place. For these are the deeds of the human being who knows how to live only the lower and external life and does not realize that even when his tears are serious, he is still just playing (ἐν δακρύοις καὶ σπουδαίοις ὅτι παίζων ἐστίν). For only the serious person can be serious in doing serious deeds (τῷ σπουδαίῳ σπουδαστέον ἐν σπουδαίοις τοῖς ἔργοις), whereas the other human being is a plaything (παίγνιον). And even playthings are taken seriously by those who do not know how to be really serious and are themselves playthings. But anyone who joins in their play and has that kind of experience, should know that he has fallen into a child's game (παίδων παιδιᾶ) and has put aside the garment in which he is clothed.³

In other words, the playful and the serious sides of being are closely related to the distinction of temporal and eternal, which finally leads to the opposition of sensual to intelligible. However, if it is almost impossible to take erroneously sensible for intelligible, one can easily take playfulness for seriousness. This difference reveals the delusive and addictive nature of game-playing, according to Plotinus.

What still stays unexplained, is what kind of “playthings” Plotinus is speaking about? Proclus provides us with further insight into the subject while commenting the words from Plato's *Parmenides* 137b2 about “playing out this laborious game (πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν),” which prefaces the following eight hypotheses. Why the refined dialectics of the *Parmenides* can be called a game, is a problem which is solved by Proclus as follows:

Parmenides utters ... the phrase “to play out this laborious game” ... in imitation of the divinity ... This also is divine, to call his clear and many-faceted procedures “games” (παιδιὰς καλεῖν); for each of men and other things is a “plaything” of the gods (παίγνιον γὰρ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον), all such as are brought to being by their outgoing energies. Every external argument is thus a “game,” compared to the calm and unitary intellection of being (τὴν ἡρεμον αὐτοῦ καὶ ἡνωμένην τοῦ ὄντος νόησιν), but it is nevertheless “laborious” because it has to do with the contemplation of real beings, and unfolds the simplicity of the intellection within.⁴

John Dillon suggests that “a plaything of the gods” is borrowed from Plato's *Laws* 803c4–5, where humans are called gods' playthings: ἀνθρωπον ... θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον. Noteworthy, a wordplay with repeated forms of σπουδαίος is also present a few lines above: Φημί χρῆναι τὸ μὲν σπουδαῖον σπουδάζειν, τὸ δὲ μὴ σπουδαῖον μὴ (803c2–3). The wording of both Plotinus and

³ Plotinus, *Enn.* 3.2.15.47–58; Gerson 2018, 268.

⁴ Proclus, *in Parm.* 1036, lines 2–12, Cousin 1961; English translation: Dillon, Morrow 1987, 382.

Proclus is so close to Plato's phrases that it is difficult to deny that both allusions to the *Laws* were intentional and deliberate.

While Plato argues that the life of each human should be "spent at play,"⁵ Proclus extends this rule to the life of the whole cosmos as a universal principle:

Since the universe is one living thing, it is sympathetic with itself, so that all the things that have come to be, are parts of the life of the world (τοῦ παντός ... ζωῆς) as if it were a single drama – for example if there were some tragic poet who created a drama in which visitations from gods, voices of heroes and other players [were introduced], and he assigned to those among the actors who were willing some heroic speech or other part, while he himself encompasses within himself the single cause (τὴν μίαν αἰτίαν) of all that is said.⁶

The following phrases emphasise that the plurality of the sensible cosmos is united into a whole living entity by the World Soul, who is compared with a playwright in the same way as the mundane life is called a drama. The main objective of Proclus here is that from the divine standpoint, each kind of multitude, diversity and difference between the "actors" is brought to simplicity and identity in the gods' ("playwriter's") knowledge.

One of the main premises in these passages implies that multiplicity, diversity and complexity of the material realm are somehow correlated with the playing – either on stage or some other kind of game-playing. Proclus develops further his dialectics of one and multiple suggesting that what is ridiculous, absurd or ludicrous should be related to plurality and pertain "to the region of the indefinite and the unordered (τὸ ἀόριστον καὶ ἄτακτον)."⁷

Gods' providence towards the universe

Proclus elaborates on Plato's "plaything of gods" from the *Laws* 803c adding Homeric imagery of "undying laughter" of Olympic gods.⁸ Probably, the clearest explication of Proclus' views on these subjects is given in a dedicated paragraph (Essay 6, § 12) of the commentary on Plato's *Republic*:

since all providence concerning the sphere accessible to the senses (περὶ τὸ αἰσθητὸν πρόνοια) ... is called the "play" of the gods (παιδιὰν τῶν θεῶν) — and for this reason, I believe, Timaeus calls the encosmic gods "young" (νέους, *Tim.* 42d6), since they are set over things that are continually coming into being and are properly playthings

⁵ Plato, *Lg.* 803e1–2: "A man should spend his whole life at 'play' – sacrificing, singing, dancing" (παίζοντά ἐστιν διαβιωτέον τινὰς δὴ παιδιάς...; Cooper, Hutchinson 1997, 1472).

⁶ Proclus, in *Tim.*, 2.305.7–14, Diehl 1965; English translation: Baltzly 2009, 306.

⁷ Proclus, in *Parm.* 717.28–35; Dillon, Morrow 1987, 89.

⁸ See: Hom. *Il.* 1.599: ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνῶρτο γέλωτος μακάρεσσι θεοῖσιν... For several important notes on this passage see a recent article by Shcherbakov 2021.

(παιδιάς ἀξίων προεστῶτας πραγμάτων) – the mythoplasts are accustomed to designate the specific quality of this providence of the gods that act within the cosmos as “laughter” (θεῶν γέλωτα).

... The laughter of the gods is to be defined as their generous activity within the universe (εἰς τὸ πᾶν ἐνέργειαν) and the cause of the orderliness of things within the cosmos (τῶν ἐγκοσμίων). It must also be conceded that because such providence is unceasing⁹ and the giving of all good things by the gods is inexhaustible, the Poet chose quite rightly to add that their laughter was “undying (ἄσβεστον).” You can see again that these explanations are in line with the nature of things: the myths do not make the gods weep incessantly, but they do say that they laugh unrestrainedly, because their tears are symbols (συνθήματα) of their providence toward mortal and perishable things, things that exist at one time and at another do not, while their laughter [is symbolic] of the activity that extends to the universals that fill the universe and are constantly in motion with the same movement.

This, I think, is why, when we divide the creation of the demiurge into gods and men, we allocate laughter to the birth of the divine but tears to the emergence of men and beasts.¹⁰

The discourse becomes even more complicated: while playing and games pertain to the sensible and perishable realm of humans, the laughter is proper to gods. However, the laughter is related to gods’ activity directed to the sensible realm, which is taken universally as a singular and perpetual whole. In the same way “playthings” are those, which “are continually coming into being (ἀεὶ γινομένων).” The gods’ play is ceaseless in the same way, as imperishable is the universe as a whole.

There are several other passages, where Proclus interprets the endless laughter of gods as their providence. Commenting Plato’s *Timaeus*, Proclus emphasizes that the universe has “genuinely inerrant” movement, and “perpetually” exhibits “the same uniform revolution,” thus imitating the motion of the intellect. Exactly this whole and eternal *cosmos* is considered to be the subject of gods’ providence, represented by “unquenchable laughter.”¹¹ Another passage provides more details on how the providence affects the universe:

through... demiurgic bonds (διὰ τῶν δημιουργικῶν δεσμῶν) [gods] have interwoven sameness with difference, harmony with separation, and association with opposition. And Apollo laughs at them, and Hermes laughs, and each of the gods laughs (*Od.*

⁹ On *varia lectio* at this place see: Lambertson 2012, 169n197.

¹⁰ Proclus, *in Rem. Pub.* 1.127.4–128.7 (Kroll 1899), English translation: Lambertson 2012, 167–169. For parallels of this passage with writings of Syrianus and Hermias see: Sheppard 1980: 81–82.

¹¹ Proclus, *in Tim.* 2.98.2–13; Baltzly 2007, 160–161.

8.322). For their laughter gives subsistence (ὑπόστασιν δίδωσι) to the things in the cosmos and puts power in the bonds.¹²

Naturally, “giving subsistence” and “putting power in the bonds” do not exhaust all the possible manifestations of god’s providence, since there are numerous relevant examples, both of Proclus and of his predecessors (especially Iamblichus¹³). Nevertheless, none of them is related to laughter or playing games in Proclean writings.

One more passage identifies some kind of gameplaying with the Demiurge’s “providential activities towards his recently fashioned works.”¹⁴ Several lines later, Proclus explains that providence about the sensible cosmos is called “game” when compared to the utmost seriousness of the realm, which transcends it.

Why does Proclus emphasize that the created things (τὰ δημιουργήματα) are “recently fashioned,” or simply “new” or “young” (νέος)? The same formula is provided more once in a more verbose manner:

The Egyptian compares the solemn and ancient narratives of Solon with childish stories (παιδικαῖς μύθοις). For the stories of the wise concern eternal happenings, while those of children concern minor temporal matters; and the former have a hidden truth that is intellective, while the latter have one that is down to earth and gives no indication of anything elevated. ...

Beginning with these [two kinds] we should consider their paradigms, [noting] that things proceeding from the new creation (τὰ ἐκ τῆς νέας δημιουργίας) are called ‘playthings of the gods’ and resemble myths. For they are images of realities (εἶδωλα τῶν ὄντων) and participate in the forms at the final stage (μετέχει τῶν εἰδῶν ἐσχάτως). But things that owe their initial foundation (πρώτως ὑφιστάμενα) to the intelligibles are intellective and eternal and static, and have their being (οὐσίαν) hidden away.¹⁵

This wording allows one to expect that things, which proceed from the “new” or “recently fashioned” creation, have limited temporal existence as opposed to the eternal being of the intelligibles. This opposition is expressed by antinomic pairs “new – eternal,” “image (εἶδωλον) – form (εἶδος),” “creation (δημιούργημα) – being (οὐσία).” However, some kind of “old creation” is also possible from such a standpoint: the universe as a whole, simultaneously is a δημιουργήματα and is eternal.

¹² Proclus, *in Tim.* 2.27.22–28; Baltzly 2007, 73–74.

¹³ Iamblichus divides the gods’ activity towards the universe into two types: demiurgy and providence, which are supplemented by divination; see: *De mysteriis* 3.16.45, 3.17.27, 3.19.17–21. In Proclus, for instance, divine providence corrects humane mistakes in namegiving: *in Crat.* 88.1–17. For more on providence in Proclus see: Opsomer, Steel 2014, 1–59.

¹⁴ περι τὰ νέα δημιουργήματα πρόνοιαν παιδιῶν — Proclus, *in Tim.* 1.334.9; Runia, Share 2008, 190.

¹⁵ Proclus, *in Tim.* 1.127.4–18; Tarrant 2006, 222–223.

Here, Proclus again states that “playthings of the gods” are “minor temporal matters,” and that they do not provide reliable knowledge about the intellectual realm.¹⁶ The “forms at the final stage” which they participate in, are the forms of the lowest level in the intellectual hierarchy, at its very “edge” (ἔσχατον).

Dialectics of remaining, procession, and reversion

In Proclean ontology, gods’ providence is closely related to the dialectic triad “remaining (μονή) – procession (πρόοδος) – reversion (ἐπιστροφή).”¹⁷ More precisely, the providence is a particular kind of gods’ procession to the lower hierarchical levels. As we have recently read, gods’ laughter and gameplaying are directed towards the lower inner sphere of the universe, thus the corresponding starting point of such procession should also be located at some low level. This assumption agrees with the following statement of Proclus:

The youth seems to pose questions about the lord Dionysus as if about a trifling matter, and this is why he is reprimanded by Socrates (*Crat.* 406b8–c1), and does learn from him about the occult processions (κρυφίων προόδων) of the gods, but only about the lowest, encosmic ones. Of course, the wise man takes these things seriously as well, although they are “playthings” (*Laws* 803c5), as he says, since “these gods are playful” (*Crat.* 406c2–3). For as he says that the limits of the other gods, though they are frightening, vengeful, and punitive, perfect particular souls. ... In the same way he glorifies the limits of Dionysus and Aphrodite which produce spiritual delight. ... In fact, it is because he fortifies anew the weakness of mortal nature and relieves the difficulty of corporeal life that the gods who are responsible for these things are playful (διὰ τοῦτο φιλοπαίσιμονες οἱ τούτων αἴτιοι θεοί). Whence, no doubt, they make the one class of statues laughing, unrestrained, and dancing, but the other harsh, daunting to those that view them, and fierce, by analogy to the encosmic lots of the respective gods.¹⁸

This passage leads to three conclusions. Firstly, the teaching about gods’ laughter and playing refers to the lowest, encosmic order of gods only. Secondly, some of these gods are playful; they are depicted “laughing, unrestrained, and dancing.” Finally, this imagery corresponds to their activity towards mortal beings, who receive relief and fortification from these gods. Naturally, this activity can be called some sort of providence, and this sort of providence appears to be a kind of procession, which is not “occult,” or concealed in any way.

Commenting upon Plato’s *Parmenides*, Proclus pays much attention to a dia-

¹⁶ Ibid., lines 12–13.

¹⁷ On this triad and its origins in Proclus’ philosophy see: Gersh 1973, 49–53; Chlup 2012, 64–69.

¹⁸ Proclus, in *Crat.* 181.1–23, Pasquali 1908; English translation: Duvick, Tarrant 2014, 104. On the authenticity of this paragraph see: Duvick, Tarrant 2014, 3–4.

logue between Zeno and Parmenides, when one of them laughed, and the other smiled. Laughter and smile appear to be symbols of quite different matters:

The smile, then, represents (μιμείται) the invisible and hidden activity of the divine (τῶν θείων ἐνέργειαν), whereas laughter represents its progression onto a more visible plane (πρόοδον ἐπὶ τὸ ἐμφανέστερον); for laughter is more perceptible than smiling. So the one represents the permanent and quiescent and hidden god, the other a god who remains above (ὁ δὲ τὸν ἄνω μένοντα), but is already in the process of proceeding forth and becoming manifest (προϊόντα καὶ ἐκφαινόμενον).

And there is something more remarkable still than this. Zeno, when he smiles, looks at Parmenides, ... but when he laughs, he addresses himself to Socrates. This is because in the divine realm the mediating class is hidden in so far as it is united with what is above it, but becomes manifest in so far as it consorts with what is below it. So therefore when Zeno laughs, he is manifesting himself to Socrates by ranking himself with him, through this union calling forth the thought of Parmenides.¹⁹

Here the laughter is clearly associated with procession, which is directed from an upper level to a lower one. In the same way, smiling is related to “invisible and hidden” activity, which is not related to any procession and is represented by a movement in an upward direction. Also, this is the only instance of human laughter discussed by Proclus (all others described laughing gods).

Possible definitions of laughter and play

Now we can try to compose general formulae:

— divine laughter is proper to lower encosmic gods only. This laughter is a kind of gods’ procession into the sensible realm as it is distinguished from remaining and reversion. It is always directed from an upper level of the ontological hierarchy towards its lower level. The procession is further defined as gods’ providence towards the universe as a whole and towards particular beings. When this providence is directed towards the whole universe, it keeps the subsistence of the eternal cosmos and the power of bonds, which connect opposite qualities of the cosmos in an immutable harmony. When the providence is directed to particular bodily creatures, who have temporal being with definite beginning and end, gods fortify and renovate their lives;

— divine “playthings” are material temporal beings, i.e. humans and other particular sensible creatures. The universe as a whole is never called a gods’ plaything. Encosmic gods make up the only order of gods, some of which can be called “playful” properly. Not all the encosmic gods are playful, and none of the gods of other orders is playful (at least, in the word’s proper sense);

¹⁹ Proclus, *in Parm.* 1022.24–41; Dillon, *Morrow* 1987, 370–371.

— playing is the proper activity for people, or, possibly, for all mortal beings. However, a wise man is the one, who can distinguish the playful mode of the earthly life from the substantial seriousness of the intellectual realm.

Proclus and Plato's humour

Now let us recall Dirk Baltzly's notice mentioned at the beginning of this text. None of Proclus' quotations above read Plato's humour as humour proper. He mentions laughter, smile, games and playthings, but it seems that neither Proclus, nor his readers are expected to smile or laugh themselves at Plato's text. One explanation of this fact is obvious: Plato's dialogues centuries before Proclus became the utmost authority for Platonists, and Plato himself was called divine. The more Platonic heritage was becoming sacral, the less it was possible to laugh at it, even if certain places in the text were clearly ludicrous.

However, there is another, less obvious side of Proclus' prominent "seriousness." Almost all abovementioned fragments of Proclean writings discussed gods laughing and playing with their "playthings," and only the episode with Parmenides and Zeno provided an example of human laughter and smile. However, the interpretation of human laughter is provided exactly in the same exegetic pattern, which is used for divine laughter. In other words, for Proclus, the laughter itself is more important than who is exactly laughing, a mortal being or a deity.

The second important hint is provided in the 12th paragraph of the 6th Essay of Proclus' commentary on the *Republic*. As quoted above, tears and laughter of gods symbolize two modes of their providence, or more precisely, they are *συνθήματα*. *Synthēma* is a special term of Neoplatonic metaphysics, and Proclus clearly distinguishes it from close notions such as 'symbol' or 'image.'²⁰ Both symbols and *synthēmata* are closely connected with the dialectics of procession and reversion. However, *synthēma* is more close to the downward, processive direction, while *symbol* is the most expressive entity and starts the upward movement, i.e. the reversion.²¹ *Synthēma* is introduced in the scope of hierarchical causal series (or 'chains,' *σειράι*), each of them starts from a particular god and then processes downwards till the lowest material stage.²² Every substance that belongs to a certain series has some "token" as an ontological bond with the generating god. Such a "token" is exactly what is called *synthēma* in Greek.

If according to Proclus, the laughter is a *synthēma* of gods' providence, and if

²⁰ In spite of some scholars deny such distinction in Proclus, there are a number of influential works supporting this standpoint, see: Dillon 1975, Trouillard 1981, Cardullo 1985. For other references see: Kurdybaylo 2019.

²¹ Kurdybaylo 2019, 482–483.

²² On causal series or "chains" in Proclean metaphysics see: Gersh 1973, 67–69.

both human and divine laughter have similar significance, then at least some kinds of human laughter could also be *synthēmata* of divine providence.

It means that reading Plato's description of gods' play or laughter, which in turn reproduce Homer's narrative, Proclus suggests a way of transferring described playfulness into some divine context. This practice itself is quite close to the theurgic discovery of divine symbols, which afterwards lead the human soul to the intelligible.²³

In other words, what seems Proclus' insensibility to Platonic humour, may actually be a kind of theurgic practice, introduced inside an exegetical procedure, i.e. the philosophical commentary. And symmetrically, the procedure of commenting itself becomes a kind of theurgic practice from this standpoint. In any case, rites and sacrifices are a kind of gameplaying for Plato.²⁴ More precisely, it is a sacred game,²⁵ which cannot be separated from theurgy in a Platonic perspective.

REFERENCES

- Baltzly, D., tr., ed. (2007) *Commentary on Plato's Timaeus*, vol. 3, book 3, pt. 1: Proclus on the World's Body. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baltzly, D., tr., ed. (2009) *Commentary on Plato's Timaeus*, vol. 4, book 3, pt. 2: Proclus on the World Soul. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cardullo, R. L. (1985) *Il linguaggio del simbolo in Proclo: Analisi filosofico-semantiche dei termini symbolon / eikôn / synthêma nel Commentario alla Repubblica*. Catania: Università di Catania.
- Chlup, R. (2012) *Proclus. An introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cooper, J.M., Hutchinson, D.S., eds. (1997) *Plato. Complete Works*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Co.
- Cousin, V., ed. (1961) *Procli philosophi Platonici opera inedita*, pt. 3. Hildesheim: Olms (repr. of 1864 ed.).
- Diehl, E., ed. (1965) *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. Amsterdam: Hakkert (repr. of 1903–1906 ed.).
- Dillon, J. (1975) "Image, symbol, and analogy: Three basic concepts of Neoplatonic exegesis," in R. Baine Harris (ed.), *The significance of Neoplatonism*. Norfolk, VA, 247–262.
- Dillon, J., ed. and tr., Morrow, G. R., tr. (1987) *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Duvick, B. M., tr. and ed., Tarrant, H., ed. (2014) *Proclus. On Plato's Cratylus*. London: Bloomsbury.

²³ Detailed description of a soul's ascent with the help of theurgic symbols was elaborated by many scholars of Iamblichus and Proclus. For instance, see: Shaw 1995, 162–216, Finamore 2013.

²⁴ 'Sacrificing (θύοντα)' is considered a kind of 'playing (παίζοντα)' in *Lg.* 803e1. Cf. also the ritual armed dance of Kouretes called a game, ἐνόπλια παίγνια in *Lg.* 796b5.

²⁵ Many arguments of J. Huizinga on the nature of sacred play seem to be applicable to our case, confer: Huizinga 1980, 18–27 et passim.

- Finamore, J. (2013) "Iamblichus, Theurgy, and the Soul's Ascent," in: Adluri, V., ed. *Philosophy and Salvation in Greek Religion*. Berlin: de Gruyter, 343–356.
- Gersh, S. E. (1973) *Κίνησις ἀκίνητος: A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus*. Leiden: Brill.
- Gerson, L. P., ed. (2018) *Plotinus. The Enneads*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graham, D. W., tr., ed. (2010) *The texts of early Greek philosophy: The complete fragments and selected testimonies of the major Presocratics*, 2 parts. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heath, M. (2019) "Divine and Human Laughter in Later Platonism," in Destrée, P. and Trivigno, F. V., eds. *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*. New York, NY: Oxford University Press, 80–100.
- Henry, P., Schwyzer, H.-R., eds. (1951) *Plotini opera*, vol. 1. Leiden: Brill.
- Huizinga, J. (1980) *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Kroll, W., ed. (1899) *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, vol. 1. Leipzig: Teubner.
- Kurdybaylo, D. S. (2019) "On *symbolon* and *synthēma* in the *Platonic Theology* of Proclus," *Scholia. Ancient Philosophy and the Classical Tradition* 13 (2), 463–485.
- Lamberton R., tr. and ed. (2012) *Proclus the Successor on Poetics and the Homeric Poems: Essays 5 and 6 of His Commentary on the Republic of Plato*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Opsomer, J., Steel, C., tr. (2014) *Proclus. Ten Problems Concerning Providence*. London: Bloomsbury.
- Pasquali, G., ed. (1908) *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*. Leipzig: Teubner.
- Runia, D. T., Share, M., eds. (2008) *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, vol. 2, book 2: Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schenkl, H., ed. (1965) *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, ed. maior. Leipzig: Teubner (repr. of 1916 ed.).
- Shaw, G. (1995) *Theurgy and the soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, PA: The University of Pennsylvania State University Press.
- Shcherbakov, F. B. (2021) "When Homer ceased to laugh: Epic humor and the ways of its apology in antique allegorism and symbolism," *European Journal of Humour Research* 9 (1), in print.
- Sheppard, A. D. R. (1980) *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
- Tanner, S. M. (2017) *Plato's Laughter: Socrates as Satyr and Comical Hero*. Albany, NY: SUNY Press.
- Tarrant, H., ed. (2006) *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, vol. 1, book 1: Proclus on the Socratic State and Atlantis. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trouillard, J. (1981) « Le symbolisme chez Proclus », *Dialogues d'histoire ancienne* 7, 297–308.

IDENTITY, REGIONAL ETHNICITY AND NATIONALITY IN CARTHAGINIAN DISCOURSE

EKA AVALIANI

International Black Sea University (Georgia)

eavaliani@ibsu.edu.ge

ABSTRACT. This paper explores the sociopolitical and state dynamics of the Carthaginian statehood, early manifestations of nationhood and nationalism and also unpacks issues such as the identity and regional ethnicity in Carthaginian discourse. This study argues there were indeed ancient nations and that Carthage represents one of the best examples. Carthaginian citizens and allies exhibited their national affiliation in a variety of ways, most notably via a willingness to fight for the Carthaginian national collective in the face of extreme duress during the Punic Wars.

KEYWORDS: Carthaginian statehood, Regional Ethnicity, Nationality, Self-identification.

Introduction.

Theories, Reconstruction Methods and Methodological Approaches

The problems of better understanding nationality have, since the 1970s, been considerably explained. Much of that clarification has been a result of renewed attention given to the subject, even though expressed through numerous, sharply divergent analyses, for example in the works of Walker Connor, John A. Armstrong, Ernest Gellner, Benedict Anderson, Anthony D. Smith, Pierre L. van den Berghe, John Breuilly, Eric Hobsbawm, Liah Greenfeld, Dominique Schnapper and John Hutchinson. No one during this period has done more to clarify those problems than Anthony D. Smith, first by refining, through his 'ethno-symbolic' approach, the analysis of nationality in the context of enduring ethnicity (*The Ethnic Origins of Nations* 1986), territorial kinship (*Nation and Ethnoscape* 1997), and long-term cultural, political and symbolic development and coalescence of collectivities (*The Antiquity of Nations* 2004; *The Nation in History* 2000); and sec-

ond, by examining the presuppositions of those divergent analyses (*Nationalism and Modernism* 1998).¹

The study of nations and nationalism is often restricted to the examination of modern nations that appeared after the French Revolution. This is because the dominant trend in academic discourse argues that nations only came into existence as a result of modern technologies, mass printing and high levels of literacy. These features are deemed necessary because it has previously been assumed there was no way for individuals within earlier societies to imagine they were part of a larger nation of people similar to themselves. However, Nations are human communities with common cultural features, languages, myths, ancestral homelands and the legal rights of a state. If the study of nations is artificially restricted to this later modern period, then it also limits potential avenues of research into the behaviors of peoples and states in prior eras back to the ancient world.

It is useful to briefly examine some of the major theories that have been developed in the study of nations and nationalism. Amongst the major paradigms created by political scientists and historians to describe the formation and development of nations are primordialism, perennialism, ethno-symbolism and modernism.

According to the modernists, nationalism and nation are the key characteristics of modernity. Modernists believe nations are a recently constructed phenomenon, mostly appearing during and after the Enlightenment period of the 18th century. To this modernists add that nationalism and the construction of nation requires printing presses, capitalism, the modern bureaucratic state and mass literacy, which they believe is the only way nationalist ideology can spread throughout the all levels of society.² Nationalism is related to the rise of the nation-state, while the nations are the result of modernization.³

Primordialists recognize the nation or the ethnic identities as a unity of people associated with the periods of ancient history.⁴ The original primordialists of the 19th and early 20th centuries believed nations had always existed as an intrinsic, natural phenomenon down through the earliest human groupings, even prior to the development of agriculture.⁵ Besides cultural, linguistic, religious, territorial characteristics these political communities distinguish such category as citizenship as well. Under that very large umbrella, many societies could be classified as a nation. However, there was a second wave of the primordialist dis-

¹ Leoussi and Grosby 2007, 1.

² Anderson 1991, 33-34.

³ Smith 2009, 6.

⁴ Smith 2009, 8.

⁵ Smith 2008, 4-5.

course that more clearly defined “natural phenomenon” as common cultural ties of “kinship, custom, religion and language” amongst a group.⁶ Modern academics, such as Steven Grosby believe these cultural traits underpin certain societies, and when a society possesses these traits in addition to a “historic” home territory, that group can constitute a nation regardless historical era.⁷

The perennialists believe that the nations are eternal, nations have existed for a very long time, back to the ancient or medieval periods — the ancient Egyptians, the Greeks, and the Persians were “nations”, but they were not a “race”.⁸ The second school of perennialist thought agrees with this and believes that nations are cyclical rather than permanent and “continually emerge and dissolve, flourish and disappear, in every period and continent”.⁹

The philosophy of ethno-symbolism, developed entirely by sociologist Anthony Smith, has a much more open definition of nation than the modernist school. Smith argues there are several historic examples that undermine the “theoretical basis” of the modernist viewpoint and prove there are ancient nations.¹⁰ His construct suggests that “cultural elements of myth, symbol, memory, value and tradition” are the underlying building blocks of nation, which contrasts with modernisms very specific criteria and allows for the existence of pre-modern nations.¹¹ To this underlying criteria, Smith argues a nation must possess a historic homeland¹², real or imagined via myth, have common rights and duties for all members, a distinctive public culture, shared myths of origin and self-definition. He clarifies this point further, indicating an ethnic group does not constitute a nation by default, but that a core ethnic group is often the original creator of a nation and created its shared myths, symbols and values. A. Smith has suggested theorists define key terms such as “nation” and “nationalism” beyond the theoretical limitation of both modernism and primordialism. In his opinion, the problem of modernism is mainly that modernists define the nation as a “modern nation” with characters of European nations of the 18th and 19th centuries, making their definition Eurocentric and partial.¹³ Instead, he proposes an ideal-typical definition of the nation: “a named human population sharing a historic territory, common myths and historical memories, a mass, public culture, a common economy and common legal

⁶ Smith 2008, 6-7.

⁷ Cf. Smith 2008, 7.

⁸ Smith 2009, 3.

⁹ Hutchison and Smith 2000, xxviii.

¹⁰ Smith 2008, 24.

¹¹ Hutchison and Smith 2000, xxxv.

¹² Smith 2009, 13-14.

¹³ Smith 2005, 95.

rights and duties for all members”. The inclusion of “common rights and duties” in the definition seems to refer to citizenship rights.¹⁴ Anthony Smith’s theoretical perceptions and approaches (in *Ethno-symbolism and Nationalism, Cultural Approach*) are valuable in the study of nation, ethnos, nationalism in Carthaginian discourse.

“If nation-states are widely conceded to be ‘new’ and ‘historical,’ the nations to which they give political expression always loom out of an immemorial past, and, still more important, glide into a limitless future”.¹⁵ The modern concepts such as citizenship and state are identical to the original concept that emerged in Roman society. These concepts derived from the Latin term, *civitas* (society, city), are *civis*, (citizen, citizenship), *civillis*, *civilitas* (civic engagement, governance, civilized). This paper explores the sociopolitical and state dynamics of the Carthaginian statehood, early manifestations of nationhood and nationalism and also unpacks issues such as the identity and regional ethnicity in Carthaginian discourse. Such issues as identity and state citizenship will be discussed in relation to the Carthaginian model. In this way, the research will be focused on the reconstructive analysis of Carthaginian regional ethnicity and nationality. The research approaches are outlined in the given formulation:

1. to study Carthaginian regional and international extensions, outlining self-ascription, self-definition, self-identification and self-significance;
2. to study and determine the assessment of Carthage by other than contemporary societies at the local, regional and transregional levels. A system of both positive and negative evaluations should be considered, evaluating their merits and cultural achievements;
3. to identify and determine the “icon”, image or model of Carthage, how this image was preserved in the memory of later societies and modernity in general, how the image remained in later historical memory, and what impact this city-state has on modern historical knowledge: the impact of cultural traditions on historical understanding.

The “Icon” of Carthage, Perception and Evaluation by Modern Historiography

The British historian Howard Hayes Scullard formed his own opinion about the Punic Wars between Rome and Carthage, and proposed political prediction and imaginable consequences of this conflict: “If Carthage had in fact succeeded in conquering Rome, the history of Western Europe would certainly have taken a very

¹⁴ Conversi 2007, 23.

¹⁵ Anderson 1991, 10.

different turn..."¹⁶ This viewpoint refers to the Carthaginian Empire of the 4th–5th centuries BC, when the territorial state had already been molded, extending beyond Northern Africa, and started to expand influence on the transregional geographical space, the Atlantic Ocean and the Mediterranean Sea.

The emblematicity of Carthage is evidenced by the reminiscence of recent history when Nazi Germany recalled the Carthaginian Empire. J. Hell discusses regarding Nazi Germany and Carthage¹⁷ and relies on the French historian, Jules Michelet's opinion¹⁸ that the state of Carthage was a symbol of the Semitic race which symbolized labor, commerce and sailing, while Rome embodied heroism and legality. According to Michelet, Carthaginians were an "unclean race" and "tyranny of merchants". The conflict between these two empires for European domination was an inevitable historical reality. It was a symbolic conflict between the two states which was repeated later when Nazi Germany confronted the Semites. In order to introduce anti-Semitism, a new political national ideology, it was necessary to return and recall the past, revise and reconsider it. Popular public lectures by the Nazi historian Helmut Berve served to create and propagate the fascist ideology. His public lecture entitled "Rome and Carthage" called for a "devastating war" against the Semites. Just as Rome destroyed Carthage, the nest of the Semites in ancient time, so the modern Semites, who opposed Germany and the Aryan race, must have been eliminated. The Germans had to stop the Semitism of Europe and then take the position of the world-dominant nation.¹⁹ Alongside the fascist attempt to downplay Carthage, Carthage had become a source of inspiration for many European artists and writers.²⁰ In 2006, the British cinematographer Edward Bazalgette made the heroic-dramatic film *Hannibal* describing the attack of the famous Carthaginian commander and his army against Rome and her citizens. 40,000 soldiers and 37 elephants set off and crossed 1,500 miles to strike at the enemy, the Romans, on their own land. After crossing the Alps, the Carthaginian won three major battles against Rome at Trebia, Lake Trasimene and Cannae from 218 BC to 216 BC, each successively more devastating than the last. After just three major battles, Rome and her allies had lost approximately 100,000 soldiers and well over 100 magistrates including

¹⁶ Scullard 1955, 98-107.

¹⁷ Hell 2010.

¹⁸ Hell, 2010, 175.

¹⁹ Hell, 2010, 176.

²⁰ A historical novel by Gustave Flaubert *Salambo* (name of the port of Carthage), English playwright Christopher Marlowe's *Didona – Queen of Carthage*, magnificent paintings by Joseph Turner *Dido Building Carthage* and Thomas Cole – *Curse of the Empire*, etc., served to immortalize Carthage in arts and literature.

quaestors, tribunes, and at least eighty senators (*Liv.* 22.49). The modern cinematic version of history (although this version is a partial interpretation of Roman and Greek authors' work, e.g. the ancient authors Livius and Polybius recount many stories about the Punic Wars and Carthaginian general Hannibal Barca) has buried the myth created by European Fascist Historians regarding the Carthaginians, that they were just mercantile people and they could not do decent actions on the battlefield. Even earlier the view of Berve that the pure Aryan nation would annihilate the Semites, was invalidated, in 1948, the statehood of Israel was restored. In addition to this, Americans praised the emblematic icon of Carthage and have almost 10 states (e.g. Dakota, Texas, Kentucky, North Carolina, etc.) with cities named after Carthage.

A major new study of the ancient roots of nationalism and its enduring power in the modern world discussed in *The Endurance of Nationalism: Ancient Roots and Modern Dilemmas* by Aviel Roshwald. According to Aviel Roshwald's opinion nationalism did not emerge in the 19th century²¹ as a by-product of the modernization and print capitalism.²² Unlike writers who see nationalism strictly as a modern phenomenon, Roshwald begins by examining nationalism in antiquity to support his assertion that national identification has a long legacy in human history. Roshwald directly challenges prevalent scholarly orthodoxies about the exclusively modern character of nationalism. He argues that nationalism's enduring power to shape the world we live in arises directly out of its position at the heart of inescapable social and political paradoxes that are not only fundamental to the modern experience, but many of whose roots can be traced back into ancient history. Modern nationalisms, the author contends, cannot be fully understood without first examining their ancient counterparts and archetypes. Nationalism has ancient origins, articulations of nationalism are formed in the Ancient World, and these foundations generate contemporary manifestations. In citing a range of examples across time and cultures, Roshwald pays particular attention to ancient Jewish and Greek polities examining enduring themes used to create the idea of a

²¹ Roshwald 2006, 349.

²² Booker 2009, 89-91. Print capitalism is a theory underlying the concept of a nation, as a group that forms an imagined community, that emerges with a common language and discourse that is generated from the use of the printing press, proliferated by a capitalist marketplace. Capitalist entrepreneurs printed their books and media in the vernacular (instead of exclusive script languages, such as Latin) in order to maximize circulation. As a result, readers speaking various local dialects became able to understand each other, and a common discourse emerged. Benedict Anderson (1991, 224) argued that the first European nation-states were thus formed around their "national print-languages".

“nation.” There are far more resources in the case of modeling both state models than we would find in the case of Carthage. We have to admit that we operate with the limited primary sources regarding Carthaginian self-ascription, self-esteem or self-identification, which is abundant in the case of the Hebrews and Greeks.

Carthage in the Memory of Neighboring Peoples

Carthage (Latin *Carthago* or *Karthago*, Greek *Καρχηδών* *Karkhēdōn*, Phoenician *Qart-ḥadašt*, “new city”) was founded in the first half on the 8th century BC (814/13 BC). It was a high urban center in North Africa and the Mediterranean. According to Greek and Roman tradition, the city was founded by Tyrian queen Didona / Dido (Hornblower and Spawforth 2003, 467). Exiled by her own brother Pygmalion, she fled from Tyre to Africa, bought land from a local chief, and founded a city (*Appian* VIII, pt. 1, *The Punic Wars* I, 1.). Insisting on the chief’s forced marriage, the woman responded with extreme action, burning herself on the sacred bonfire (*Timaeus*, FGrH i.197). In the patriarchal Greco-Roman world, cities were founded only by men. As far as I know, she is the only mythical heroine who is credited with founding a city. Virgil tells the story of Dido in *The Aeneid* differently: Dido was a contemporary of Trojan hero Aeneas; the woman fell in love with Aeneas who had fled from Troy to Carthage. When Aeneas had left Carthage and moved to Italy, Dido tragically ended her life. Modern scholars equated Didona / Dido with the patron goddess of Carthage Tanit and her symbols.²³ Tyrian colonizers brought the cult of goddess to North Africa.²⁴ Together with the political influences of the Carthaginians, the cult spread to the islands of Malta and Ibiza.

Carthage, a powerful Mediterranean state, is deeply etched in the memory of its neighboring states and peoples. The majority of these states and their citizens were enemies and rivals of Carthage. If we make a list of Carthaginian enemies, Rome will definitely be at the top. Most of the Greek city-states were also rivals of the Carthaginians and, consequently, Greek authors occupy an honorable place in the description of the history of the Carthaginians. At the same time the most important and abundant references are attributed to Roman-Greek authors, some of which reflect objective reality, some of which are very biased, and some of which are more hostile. I will have to study the statehood of Carthage and its citizens mainly with the help of these sources and suggest my own reinterpretation.

²³ Cross 1973; Aubet 2001,343.

²⁴ Pritchard 1982,82).

**The Statehood of Carthage and its Citizens:
Change of Identity-Defining Terms, Replacement and
Establishment of New Nominals**

Phoenician city-states began commercial expansion; the colonists torn from the city of Tyre began to settle in the “new city”—Carthage. In early Greek sources, the Carthaginian population is identified with the Phoenicians. The Phoenicians called themselves Chna/χνα which means “lower land” and corresponds to “Canaan” (indication of a correlation of ethnicity with geographical-territorial space). In Amarna correspondence this region (Phoenicia-Canaan) is referred to as *Kinachchi-Kinacha*.²⁵ However, the Greek term *Φοινίκων, Φοινίκη, Φοίνικες* (Phoenicia, Phoenicians) refers to the entire Semitic population, the original communities of the Levantine coastline in the period 1200 to 333 BC.²⁶ The Greek name *Φοινίκη, Φοίνικες* expressed belonging to the *gens* (Latin plural *gentes*), race and territory.²⁷ It should also be noted that the relationship between Tyre and Carthage was not always benevolent. For example, when Tyre was besieged by Alexander the Great in 333 BC, the city asked for help from Carthage but Carthage did not support Tyrians. Although Carthage had plenty of time, Tyre was besieged for almost seven months. The cooling of relations is felt even earlier, in a period of Persian domination when Tyre was under Persian rule in the 6th century BC. Under the Magonids, the Carthaginian Empire expanded to include Sardinia, Libya, and for almost a decade much of Sicily but did not interfere in the Persian-Tyrian conflict. Despite their political neutrality, the Carthaginians sent gifts to the sacred temples of Tyre.²⁸

The Latin terms—*Poenus, Poeni* indicated a sort of ethnicity and race (similar to *Hellen*) and these terms emerge in relation to the diasporas formed in the western Mediterranean space. The terms, *Poenus, Poeni*, are related to the period of Carthaginian political hegemony and glory (in the mid-sixth century BC).²⁹ By this time Carthage was already formed as a naval empire, and in the perception of neighboring states it was an “other”, a new state unity, different from the earlier period. The new political state connected with a new ethnic denomination, and *Φοίνικες* (the Phoenicians) was replaced by the new Latin term—*Poenus*.

Ethnic identity or nationality is not always a “naturally” established fact of life and is not limited to the field of genetic inheritance. The formation of nationality

²⁵ Davies 2012, 78.

²⁶ Garbini, 1994, 74-6; Prag 2006, 4.

²⁷ Davies 2012, 78.

²⁸ Elayi 1981, 15-29.

²⁹ Prag 2010, 51-71, note 1.

involves the various channels and processes in the discourse. Because we do not know what the Carthaginians called themselves, or how they expressed their identity, there is a great temptation to presume that they recognized the new political and national denominations used by the Greco-Romans. These new nominals—*Poenus/Poeni* and other term—*karchedonios* (Carthaginians) define processes related to Punic *oikoumenē*. The process of turning Carthage into an empire was followed by a change of identity-defining terms and the establishment of new designations. *Poeni*, by “nationality,” could have been Carthaginian citizens as well.³⁰ However at the same time, just *Poeni* did not necessarily mean Carthaginian citizenship.³¹ A remarkable point is that term “Carthaginian” is a political marker/designator and emphasizes the citizen's relationship to the state (Palmer 1997, 74, note 7). A similar example can be brought from the Greek world; “Athenian”³² is the same political marker as “Carthaginian”, while “Hellenes” (“Ἕλληνες”) — has ethnic-national correlation. “Hellenes” are those who develop into a larger nation, shared a common ethnicity, language, gods and customs across the peninsula regardless of their poleis’ borders, and can live anywhere, even in the Greek cities of Asia Minor.³³ It is especially noteworthy that the new term *Poeni*, is not only stands for ethnic or national identity, but also implies a negative stereotype about these people. This propaganda was carried out by Latin-Greek historiography. The tyrants of the Greek city-states often opposed the Carthaginians for the sphere of influence, and consequently, the Greeks established negative rhetorical expressions. Rome involved in international confrontation quickly embracing the Greek Anti-Punic campaign, turning rhetoric into an ideology.³⁴ At the same time, the sources make it clear that *Carthaginiensis* had become a clearly established political identity by the 6th century BC. The attitudes of Roman-Greek authors are also poling apart in the case of the *karchedonios* and *Poeni*. The *Poeni* in Latin sources almost always had a negative connotation, while the Carthaginians get a relatively better estimate.³⁵

The scarcity of epigraphic material from Carthage poses a serious obstacle to the interpretation of these terms. At least one epigraphic inscription at our dis-

³⁰ Prag 2006, 6.

³¹ Prag 2010, 51, note 1.

³² Athens, for example, was an amalgamation of cities from the surrounding the Attic region and contained all the requirements for a nation. Its people shared a common language, common rights and myth-history. It also had an elected government and national borders.

³³ Prag 2006, 7.

³⁴ Davies 2012, 79.

³⁵ Brizzi 2011, 483-498; Prag 2006, 1-37; Dubuisson 1983, 159-167.

posal offers important material for interpretations. Epigraphic text, the so-called *tessera hospitalis*³⁶ found in Carthage, near the necropolis, close to the Church of St. Monica which dates back to the second half of the 5th BC.³⁷ The inscription is in the Etruscan language and it is only one small sentence – *mi puinel karθazie*. Different authors offer various versions of translations, for example I. Shifman interprets the text as: *mi ruinel karθazie kzθ...na*, “I am Ruinela, the Carthaginian”. Instead of “puinel” he reads “ruinel,” because the „p” sign has „r” meaning in the Etruscan language.³⁸ According to Shifman, this inscription belongs to an Etruscan person (named Ruinela) who calls himself a „Carthaginian” and presumably acquired Carthaginian citizenship.³⁹ Shifman pays special attention to the word *kardaz / karθazie* and admits the fact that this version is used by Roman authors as well. Macintosh Turfa, relying on E. Benveniste⁴⁰ and on M. Pallottino,⁴¹ interprets the text as “I belong to Puina of Carthage”.⁴² According to Macintosh Turfa an ivory plaque with inscription belonged to Etruscan metics, resident merchants, in the city. Jonathan Prag’s interpretation and reconstruction is recent and looks much more convincing to me.⁴³ Prag relies on Peruzzi’s⁴⁴ interpretation and links *puinel* to Latin *poenulus* that is a form use by Cicero (*Postea tuus ille Poenulus - scis enim Citieos, clientes tuos, e Phoenica profectos, De Finibus* 4.56). A suffix *ulus* denoted ethnicity in Latin.⁴⁵ Thus, this sentence is interpreted as: “I (am) Puinel (or Punic) from Carthage.” The both versions, *Poenulus* and *Puinel* can be taken as denoting ethnic or national identity. Interesting also to consider this “double” designation of origin in this epigraphic inscription – “puinel” and “from Carthage”. In my opinion, these designators allow us to trace global processes when Carthage became a transregional empire and the ethnic and political relationships of communities were divergent in relation to it. A logical question arises regarding the above-mentioned inscription: If the owner of the epigraphic inscription is an ethnic descendant of the Semitic Phoenician, then why does he write the text in Etruscan in Carthage? And if he is Etruscan, then he admits that his ethnicity has changed, he considers himself a *puinel* and at the

³⁶ CLE: Carmina Latina Epigraphica 5552.

³⁷ Prag 2006, 8; Шифман 1963, 140; Turfa 1986, 78.

³⁸ Шифман 1963, 140; Benveniste 1933, 245-249).

³⁹ Шифман 1963, 140.

⁴⁰ Benveniste 1933, 245-49.

⁴¹ Pallottino 1964, 117.

⁴² Turfa 1986, 78.

⁴³ Prag, 2006, 8.

⁴⁴ Peruzzi 1970, 1, 20.

⁴⁵ Skutsch 1968, 143-4.

same time has acquired the citizenship of Carthage.⁴⁶ From a modern theoretical perspective these processes can be interpreted, and in some way we can draw analogies with the Greek model. “Dual ethnicity “appears from the 5th century BC, the first is “state-associated ethnicity” and the second one is “regional ethnicity” (in case of the Greek model cf. Hansen).⁴⁷ Morgan Hansen’s typology of ethnicity related to the Greek state model, but it can be extended and applied to Carthage and Punes as well. The first community, the so-called “state-associated ethnicity,” were citizens of the Carthaginian state. Naturally they also were the *Poeni*. The second community may be the *Poeni* who were not citizens of the state, though had experienced the cultural-political effect of “Punicization” (here we can recall the same process of Romanization, or the process of Hellenization). Thus, the first group unites people on political grounds and, possibly, allows foreigners to get Carthaginian citizenship. The second group can be distinguished as regional ethnicity, when a certain group does not have Carthaginian citizenship, but is politically and culturally affiliated with Carthage. In the language of modern political terminology “I (am) Punic (or Punic) from Carthage” means “Carthaginian Puns”. It is a national identity within an established political community, that is, citizenship.

The Carthaginian Republic⁴⁸ did not foster the same type of unity as Rome shared with its allies. In contrast to Rome, Carthage operated more like an ethnic nation in the model of the city-state. Their model for handling neighbors could include handing out citizenship rights of any kind on certain occasions, though they made alliances with neighboring states that were in turn maintained via monetary rewards or the threat of violence. Carthage also forced some regions and cities to be Carthaginian client states and ruled over them with an iron fist. This led Hannibal’s army, and most Carthaginian armies for that matter, to be composed of mercenaries with little stake in Carthaginian society or government. It is known that the Carthaginians controlled the conquered territories with a system of paying tribute, the territory was divided into administrative units and taxed. Moreover, Carthage’s empire consisted of an often nebulous network of Punic colonies, subject peoples, client states, and allied tribes and kingdoms⁴⁹; one can assume that these individuals from these different realms and nationalities formed a particular social or political class in relation to the Carthaginian

⁴⁶ This reality points to global migration and gives rise to an impression of the beginning of the formation of a nation. In many ways it resembles to the process of how the Jews left Egypt (not yet a nation) and how other peoples joined them their way to Canaan.

⁴⁷ Hansen 1996, 174-5.

⁴⁸ The oligarchic republic after 483 BC.

⁴⁹ Hoyos 2003, 20-22.

government and they were called *Poeni*. Carthaginian Citizenship was defined by inheritance and the line of honor (Greek *proxeny*).⁵⁰ Presumably, there were other variants of the affiliation agreement with the state of Carthage according to Cicero (cf. Cicero, *Pro Balbo* 5.30.39) when in 206 the people of Gades made a treaty with Rome, they deliberately distanced themselves from the other *Poeni*. Gades employed a Punic constitution (*iura Poenorum*), and at the end of the 60s Caesar had expunged “a particular ingrained barbarity from the customs and institutions of the people of Gades”.⁵¹ According to this source, it is clear that the population outside Carthage, in the transregional system (Gades, Sardinia and North Africa, the provinces occupied by Carthage), to some extent experienced the cultural-political effect of Carthaginization. At a time when Carthage no longer existed and the population remained, some part of this population “did not forget” its “nationality” or “transregional nationality”. A funerary epitaph from near the start of Via Latina, dating from the very end of the Republic 48BC reads: “... Erotis, of the Punic nation, has been buried”. This inscription constitutes the only known instance of an individual self-definition, self-identification by the label *Poenus* in Republican period.⁵²

Conclusion

The issues of the identity of the individuals arose after the emergence of the first cities and city-states. With the emergence of territorial-political statehood, the idea of identity becomes more complex and includes various manifestations: on the one hand, ethnic-cultural (to some extent, religious as well) and political on the other.

The establishment of new political and ethnic labels, the transition to identity-defining terms and their replacement with new ones, the clarification of their relations with statehood are not one-time acts prescribed by a universal instruction.⁵³ Consequently, new conceptual visions in different periods of history lead to the establishment of new concepts. Nationalism, nation, state are modern concepts but their archetypes date back to the period of ancient history. The material in relation to Carthage and the modern interpretations of ancient concepts make me believe that these terms are related and represent indicators of the ethnic-political interrelationship of individuals (or groups) and are a kind of signal to their national identity. Many factors may be behind this identity, such as ethnici-

⁵⁰ Manfredi 2003; Prag 2006.

⁵¹ Prag 2006, 13.

⁵² di Stefano Manzella 1972, 123; Prag 2006, 29.

⁵³ The Latin term *Natio* or the Greek *Politeia* are originally ambivalent concepts and can hold different meanings (cf. Lewis and Short 1956).

ty and common roots, economic relations and community, political subordination and shared legal norms of governance, cultural synthesis, ethnic assimilation, etc., but I will refer to these macro-processes in one concept as cultural-political effect of Punicization where Carthage was the metropolis.

REFERENCES

- Anderson, B. (1991) *Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London.
- Benveniste, E. (1933) «La tablette d'ivoire de Carthage», *SE. Studi Etruschi* VII, 245-249.
- Booker Jr., R. M. (2009) "The Endurance of Nationalism: Ancient Roots and Modern Dilemmas (review)," *Journal of Jewish Identities* 2.1, 89-91.
- Brizzi, G. (2011) "Carthage and Hannibal in Greek and Roman Memory." In I D. Hoyos (ed.). *A Companion to the Punic Wars*. Wiley-Blackwell, 483-498.
- CLE – Carmina Latina Epigraphica 5552.
- Conversi, D. (2007) "Mapping the Field: Theories of Nationalism and the Ethnosymbolic Approach," in *Nationalism and Ethnosymbolism: History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations*, edited by A. S. Leoussi and S. Grosby. Edinburgh: University Press, 15-31.
- Davies, H. (2012) *Rome, International Power Relations, and 146 BCE*. Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy. The University of Texas at Austin.
- Di Stefano Manzella, I. (1972) "Un'iscrizione Sepolcrale Romana datata con la seconda Dittatura di Cesare," *Epigraphica* 34, 105-30.
- Hornblower, S. and A. Spawforth, eds. (2003) *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford University Press, 467.
- Dubuisson, M. (1983) "L'image du Carthaginois dans la littérature latine," in E. Gubel, E. Lipinski, and B. Servais-Soyez, eds. *Studia Phoenicia* 1-2. Louvain: Peeters, 159-167.
- Elayi, J. (1981) "The Relations between Tyre and Carthage during the Persian Period," *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 12, 15-29.
- FGrH – Jacoby, F. ed. (1923-55) *Fragmente der Griechischen Historiker*. Berlin.
- G. Garbini, (1996) "Fenici e Cartaginesi nel Tirreno," in *AttiConv Magna Grecia, Etruschi Fenici*. Taranto, Istituto per la Storia e l' Archeologia dell Magna Grecia. Napoli, 73-85.
- Hansen, M. H. (1996) "City-ethnics as evidence for the Polis identity," in M. Hansen, and K. Raaflaub. *More Studies in Ancient Greek Polis*. Stuttgart, 169-96.
- Hell, J. (2010) "Imperial Ruin Gazers, or Why did Scipio Weep," in *Ruins of Modernity*, eds. Julia Hell and Andreas Schönle. Duke University Press, 169-193.
- Hoyos, D. (2003) *Hannibal's dynasty. Power and Politics in the Western Mediterranean, 247-183 BC*. London.
- Hutchinson, J. and Smith, A. (2000) *Introduction to Nationalism: Critical Concepts in Political Science*, New York: Routledge.
- Macintosh Turfa, J. (1986) "International Contacts: Commerce, Trade and Foreign Affairs," in *Etruscan Life and Afterlife*. Wayne State University, Detroit.

- Manfredi, L.I. (2003) *La Politica Amministrativa di Cartagine in Africa*. Roma: Atti della Accademia Nazionale dei Lincei.
- Pallottino, M. (1964) "Scavi nel santuario etrusco di Pyrgi, Le iscrizioni etrusche," *Archeologia Classica* 16. 49-117.
- Palmer, R.E. (1997) *Rome and Carthage at Peace*. Historia Einzelschriften 11, Stuttgart.
- Peruzzi, E. (1970) *Origini di Roma*, 2 vols. Firenze.
- Prag, J. (2006) "Poenus plane est - But who were the "Punickes"?" in *Papers of the British School of Rome*, v. LXXIV. London.
- Prag, J. (2010) "Tyrannizing Sicily: the despots who cried 'Carthage'," in A. Turner, K.O. Chong-Gossard and F. Vervaet, eds. *Private and Public Lies: The Discourse of Despotism and Deceit in the Graeco-Roman World*. Leiden: Brill, 51-71.
- Roshwald, A. (2006) *The Endurance of Nationalism: Ancient Roots and Modern Dilemmas*. Cambridge University Press.
- Scullard, H.H. (1955) "Carthage," *Greece and Rome*, second series, vol. 2. Cambridge University Press, 98-107.
- Shifman, I.Sh (1963) *Vozniknovenie Karfagenskoj derzhavy* [Шифман, И.Ш. (1963) *Возникновение Карфагенской державы*. Москва-Ленинград.] Moskva-Leningrag (in Russian).
- Skutsch, O. (1968) "Volsculus," in Skutsch, O. *Studia Enniana*. London, 143-4.
- Smith, A.D. (2005) "The Genealogy of Nations: An Ethno-Symbolic Approach," in *When is the Nation? Towards an Understanding of Theories of Nationalism*, edited by A. Ichijo and G. Uzelac. Routledge, 94-113.
- Smith, A.D. (2008) *The Antiquity of Nations*. Malden, MA: Polity Press.
- Smith, A.D. (2009) *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. Routledge.

ОБРАЗ БОГИНИ АРТЕМИДЫ В «ИСТОРИИ АРМЕНИИ» МОВСЕСА ХОРЕНАЦИ

А. Ж. АРУТЮНЯН

Ереванский государственный университет
hakobharutyunyan@ysu.am

НАКОВ HARUTYUNYAN

Yerevan State University (Armenia)

THE IMAGE OF THE GODDESS ARTEMIS IN THE «HISTORY OF ARMENIA» BY MOVESSES KHORENATSI
ABSTRACT. The reign of the kings of the Artashes dynasty in ancient Armenia from the beginning of the II century B.C. E. was a turning point for the country in many spheres of life, including religion. In Armenia, as in all countries of the Near and Middle East, the cults of Greek gods were widespread. Armenian historian of the 5th century Movses Khorenatsi singles out the goddess Artemis (Artemis) among all Greek gods, who, as demonstrated in the work, not only complemented the functional characteristics of the Armenian gods, but also successfully syncretized with the Armenian pantheon.

KEYWORDS: Artemida (Artemis), Movses Khorenatsi, Artashes I, Armenia, Greek gods (Greek, Armenian, Hellenistic), paganism.

Древнегреческая богиня Артемида (Ἄρτεμις, Artemis) занимала особое место в творчестве отца древнеармянской историографии Мовсеса Хоренаци (V в. н. э.). Армянский историк в своем изложении упоминает ее всего три-четыре раза, однако здесь превалирует не количество, а то содержание, которое автор вложил в данный образ. Греческие боги и богини появились в древнеармянском пантеоне во время эпохи эллинизма в период правления царей династии последних Оронтидов (Ервандуни или Ервандакан на арм., Ὀρόντις на древнегреч., прав. с I пол. VII в. до н.э. в Армении до 201 г. до н. э.; основатель династии Скайорди). Представляется очевидным, что греческие боги на армянской «сцене» стали постепенно появляться после восточного похода Александра Македонского. Несмотря на это, эллинизм в 330-201 гг. для Оронтидской Армении был чуждым явлением, и никакого слияния армянского царства с этим новым миром и новой идеологией не наблюдалось. Создается впечатление, что Армения без каких-либо веских причин изоли-

рвала себя от остального цивилизационного мира. Пока невозможно установить, кто из Оронтидов в промежутке с 330 по 201 гг. «импортировал» греческих богов в Армению (в этот промежуток правили Ерванд III (Ὀρόντης на древнегреч. или Арванд на перс., в 331-300 гг.), после него [...]анес (первые три буквы имени этого царя пока неизвестны – I пол. III в. до н.э.) и, наконец, Ерванд IV Последний (220-201 гг.). Однако можно констатировать, что принятие греческих богов в армянский пантеон было спонтанным (Еремян 1971, 483–486, 489 и дал.).

После прихода к власти основателя династии Арташесидов (189 г. до н.э. – 1 г. н.э.) начинается триумфальное шествие (или натиск) греческих богов в царстве Великая Армения, и крестным отцом этого явления становится основатель династии Арташес I (189–160 гг. до н.э.), который впоследствии получил прозвище Бари (на армянском – добрый), Барепашт (на армянском – благочестивый), что можно перевести как Ευεργέτης – благодетель, так и Εὐσέβεια – благочестие, почтение (Арутюнян 2007, 48–50). Это было связано как с его религиозной политикой, так и внутренней и внешней политикой государства. Среди всех богов, упомянутых Мовсесом Хоренаци, мы однозначно выделяем образ Артемиды. В упоминаниях Хоренаци о начале распространения культа Артемиды в Армении содержится небольшое противоречие (Об образе и полномочиях Артемиды см. Токарев 1987, 107–108; Грейвз 1992, 26 и дал.; Зелинский 1996, 68–79; Telenius 2006, 54ff.). Если в начале своего повествования распространение почитания Артемиды Хоренаци связывает с западными походами царя Арташеса I, то далее он косвенно упоминает, что и до Арташеса армяне знали о существовании этой богини. Хоренаци пишет: «В Азии он (Арташес I) находит отлитые из меди и позолоченные статуи Артемиды, Геракла и Аполлона и велит перевезти в нашу страну, с тем чтобы они были установлены в Армавире. Забрав их, верховные жрецы из рода Вахагна установили в Армавире статуи Аполлона и Артемиды. Статую же Геракла, изваянную Скиллом и критцем Дипином они, сочтя ее за (изображение) своего предка Вахагна, установили уже после смерти Арташеса, в Тароне, в собственной своей деревне Аштишат» (Хоренаци II, 12. Глава «Поход Арташеса на Запад и взятие в плен Креза; захват в добычу и пересылка в Армению статуй богов»). В конце этой же главы историк пишет: «Но Арташес захватил статуи Зевса, Артемиды, Афины, Гефеста, Афродиты также в Элладе и повелел увезти в Армению» (Хоренаци II, 12; Арутюнян 2007, 51; Мелик-Пашаян 1963, 105; Манандян 1946, 64 и дал.; Зелинский 2019, 58 и дал.; Арутюнян 2010, 209–210).

Итак, как было отмечено выше, эти сведения могут создать впечатление, что греческие боги, в том числе и Артемида, появились здесь только после

западного похода царя Арташеса I. При этом центром Пантеона стал город Армавир. Тут нет ничего противоречащего ходу развития исторических событий в годы правления Арташеса. Армянский царь еще не успел построить свою новую столицу, именованную его же именем (Арташат), которая в дальнейшем стала основным религиозным центром страны и куда были перенесены статуи главных богов (не только армянских, но и греческих) и идолы предков: «...он сооружает в нем храм и переносит туда из Багарана статую Артемиды и все идолы предков...» (Хоренаци II, 49; Еремян 1971, 891–892, 900 и дал.; Саркисян 1966, 35–37; Vonnefoy 1991, 147–149; Bruns 1929, 58). Ниже мы вновь вернемся к этому упоминанию.

Таким образом, получается, что до Арташеса в Багаране, возможно, и в других населенных пунктах Армении уже были установлены статуи Артемиды. Это сведение созвучно одному из сообщений Птолемея. Греческий историк перечисляет в царстве Великая Армения в хронологическом ракурсе города, названные Артемида (*Ἀρτέμιτα* – $07^{\circ} 40' \mu^{\circ} \gamma^{\circ}$ – $78^{\circ} 40' 40^{\circ} 20'$), Сагавана (*Σαγαβάνα* (*Σαγαβάνα*) – $0\epsilon^{\circ} \delta' \mu^{\circ} \Lambda\delta'$ – $75^{\circ} 15' 40^{\circ} 45'$) и Бабила (*Βαβίλα-Βαβυλα* – $0\gamma^{\circ} \delta' \mu^{\circ} \Lambda\delta'$ – $73^{\circ} 40' 40^{\circ} 40'$ (Ptol. V, 13, §13, 20; Арутюнян 2014, 36–40). Что касается вопроса локализации этих городов, то нами было выяснено, что влияние богини Артемиды имело такую силу и мощь, что Птолемей называет именем этой греческой богини сразу три города в царстве Великая Армения. Однако нами доказано, что упомянутые им три топонима – это один и тот же город, несмотря на разные географические координаты и названия.

Сведения Хоренаци наводят нас на другие размышления. Из «божественной семьи» в Армении доарташесовских времен, равно как и после реформ Арташеса в армянском пантеоне была представлена только одна греческая богиня Артемида-Артемис. Однако после западных походов Арташеса и по его велению уже рядом с ней оказались практически все «члены ее семьи»: ее отец Зевс (Хоренаци II, 12, 14 (на арм. яз. этого бога часто называют Диосом), брат Аполлон (Хоренаци II, 49; Зайцев 2005, 84 и дал.; Зелинский 1993, 59; Bevan 1986, 102; Burkert 1985; Kerényi 1951, 68–69; Burttert 1979, 85). В армянском пантеоне отсутствует только мать Артемиды Лето.

Так начинается триумфальное шествие Артемиды в реформированной эллинистической Армении Арташеса I. В греческой мифологии Артемида связана с плодородием (особо часто об этой богине упоминает Страбон: Strabo. III, I, 9, IV, 6–8, IV, I, 4–5, 8, V, I, 9 и дал.; Зайцев 2005, 120–125; Herbillon 1927, 15ff; Ноенн 1946; Muss 2001, 86–90). Однако при сравнении ее образа с образом, описываемым Хоренаци, мы находим кроме знакомой нами до этого Артемиды совершенно другую богиню с другими функциональными

характеристиками. Как видно из всех упоминаний, статуи Артемиды всегда были установлены в политических и религиозных центрах Оронтидской Армении (Армавире, Еризе, Багаване, Арташате). Тут интересно и другое: «Арташес отправляется к месту слияния Ерасха и Мецамора и, облюбовав здесь холм, строит на нем город и называет его по своему имени Арташатом. Ерасх снабжает его кедровым лесом, так что, построив город (Арташес) быстро и без больших усилий, он сооружает в нем храм и переносит туда из Багарана статую Артемиды и все идолы предков; однако статую Аполлона он устанавливает вне города, у дороги» (Хоренаци II, 49; Саркисян 1966, 39, 41, 43, 153–154; Мелик-Пашаян 33 и дал.; Арутюнян 2007, 51–53).

Итак, Аполлон оказался вне столицы, в то время как Артемида – на центральной городской площади новой столицы Армении наряду с богами армянского пантеона. Таким образом, Артемида стала одной из покровительниц новой столицы Арташесидов. Вполне вероятно, что такой статус в тот период она могла приобрести и во всех остальных армянских городах. Получается, что Артемида из сонма всех греческих богов и богинь, которые получили «гражданство» в Армении, стала главнейшей для Арташесидов. А новым статусом Аполлона в армянском пантеоне можно считать «смотритель-покровитель» дорог страны. Отметим, что покровителем дорог и путей языческие армяне считали до этого Солнце. Можно предположить, что Солнце было небесным покровителем, а солнечный бог Аполлон – земным, так как стоял ближе к людям, чем его «предшественник».

О верховенстве Артемиды среди остальных греческих богов в пантеоне царства В. Армении говорит и другое упоминание Мовсеса Хоренаци: «Арташесу довелось заболеть в Маранде ... и отправить некоего Абе́ло, родовладыку рода Абелеанов, человека ловкого, льстивого и лживого, по его собственной просьбе в Еризу области Екелеац, в храм Артемиды, просить у идолов исцеления и долгой жизни. Но тот не успел еще вернуться, как настала кончина Арташеса» (Хоренаци II, 0; Еремян 1971, 549–550; Арутюнян 2007, 54). Итак, в Армении ее считали также покровительницей правящей династии и богиней врачевания (Оганисян 1946, 28–49; Johnson 1988, 89–90). Трудно сказать, роль врачевателя Артемида исполняла только для правящей в стране семьи Арташесидов или для народа в целом. Косвенно, ближе всех до этого к врачеванию в армянском пантеоне находилась богиня Анаит (Анаџит, Анахит. Анаит своими полномочиями была ближе к богине Афродите (Афонасина 2020, 293–308; Шевченко 2008, 5–7; Muss 2001, 68ff.). С оговорками врачевание можно было связать с функциональными характеристиками армянской богини Нане (богиней войны). Получается, что в образе Артемиды население Армении получило еще и искусного

врачевателя. Именно поэтому некоего Абело отправили именно в Еризун для спасения царя Арташеса.

С появлением Артемиды и других богов Эллады в Армении начался процесс синкретизации, который мы уже отчасти оговорили выше. Ярким примером этого может служить свидетельство армянского историка V в. Агатангелоса: «Там (в Ани, находился в провинции Даранали, на берегу р. Евфрат) они (первый католикос Всех армян Григорий Просветитель и его сподвижники) разрушили святилище бога Зевса-Арамазда, называемого отцом всех богов» (Агатангелос, *Спасительное обращение страны нашей Армении через святого мужа-мученика*, 785). Но языческие боги кое-где оставили свой след и после этого. Историк Фавстос Бузанд упоминает, что при армянском царе Папе (368–374 гг.) на небольшой горе в В. Армении оставалось капище богов, которое в IV в. почти 70 лет спустя после принятия христианства называли Атор Анаит (*атор* на арм. яз. – стул; Фавстос. V, 25). Синкретизации подверглись, кроме Арамазда, Анаит и Нане, также Астхик (с Венерой), а в меньшей мере Ваагн (правильнее Ваһагн с Гераклом или Геркулесом), Аманор и Ванатур, Тир (с Аполлоном и Гелиосом), Спадарамат. Особняком в списке стоит имя бога Михра (Мիһր), который имел большую популярность на всем Ближнем Востоке. В ракурсе рассматриваемого вопроса весьма любопытна синкретизация Артемиды. Хоренаци, повторяя античных историков, Артемиду и Аполлона называет Солнцем и Луной. Источники дневного света солнце и ночных светил луна и звезды были почитаемы и до проникновения греческих богов в Армению. Сейчас эти светила, кроме своих общепризнанных всеми народами названий, получили и личные имена, как и все остальные боги (Арутюнян 2007, 14–22; Саркисян 1966, 43 и дал.).

В заключительном сведении о греческих богах Хоренаци пишет: «... корону получил Феодосий (Феодосий I Великий – прав. 379–395 гг.). Он до основания снес храмы идолов, которые были закрыты святым Константином, а именно (храмы), носившие имена Солнца, Артемиды и Афродиты в Византии; упразднил он также храм в Дамаске, обратив его в церковь; то же произошло и с храмом города Гелиоса, огромным и знаменитым *Трехкаменным* Ливана» (Хоренаци III, 33). Это уже «похороны» античных и языческих богов, которые в Армении имели место сразу же после принятия христианства как государственной религии в 301 г.

Итак, с появлением греческих богов в Арташесидской Армении начинается новый период для армянского пантеона. Традиционных армянских богов, видимо, было недостаточно для того, чтобы отразить все стороны жизни населения. Было много пробелов, которые следовало

восполнить. Это было связано тем, что армянский языческий пантеон, в отличие от многих древневосточных и античных, имел только ограниченное число богов. А наилучшим способом восполнения пробела стало вовлечение в армянский пантеон вначале древнегреческих, а впоследствии и древнеримских богов. Это определенным образом способствовало сближению народов – армян, греков и римлян. Когда работавший человек не имел бога-покровителя той области, где он работал, он чувствовал себя заброшенным. Поэтому распространение культа греческих богов не следует рассматривать только в религиозном аспекте. За ширмой верования скрывались многие другие вопросы повседневной жизни.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Агатангелос (2004) *История Армении*. Пер. с древнеарм. на рус. яз. К.С. Тер-Давтян и С.С.Аревшатын. Ереван.
- Арутюнян, А.Ж. (2007) «Реформы Арташеса I и эллинизация древнеармянского государства», *Научная мысль Кавказа* 4, 48–55.
- Арутюнян, А.Ж. (2014) «О неизвестных армянских городах в «Географии» Птолемея», *Научные Ведомости Белгородского гос. университета. История. Политология. Экономика. Информатика* 3 (вып. 31), 36–40.
- Арутюнян, А.Ж. (2010) «Историческая память и языческие божества в творчестве Мовсеса Хоренаци», *История и историческая память, межвузовский сб. научных трудов*. Вып. 2. Саратов, 206–213.
- Арутюнян, С. (2007) *Мифы и легенды древней Армении*. Ереван.
- Афонасина, А.С. (2020) «Источники для образа Афродиты у Эмпедокла», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.1, 293–308.
- Грейвз, Р. (1992) *Мифы древней Греции*. Москва.
- Еремян, С.Т., ред. (1971) *История армянского народа. Армения в эпоху первобытно-общинного и рабовладельческого строя*. Ереван (на арм. яз.).
- Зайцев, А.И. (2005) *Греческая мифология и религия*. Санкт-Петербург.
- Зелинский, Ф.Ф. (1993) *Древнегреческая религия*. Киев.
- Зелинский, Ф.Ф. (1996) *Религия эллинизма*. Томск.
- Зелинский, Ф.Ф. (2019) *Психология древнегреческого мифа*. Москва.
- Манандян, Я.А. (1946) *Греческий надпись из Армавира в новом освещении*. Ереван. (на арм. яз.).
- Мелик-Пашаян, К.В. (1963) *Культ богини Анаит*. Ереван. (на арм. яз.).
- Мовсес, Хоренаци. (1990) *История Армении*. Пер. с древнеарм. на рус. яз. Г.Х. Саркисяна. Ереван.
- Оганисян, Л.Л. (1946) *История медицины в Армении*. В 5-частях. Ереван. Ч. 1.
- Саркисян, Г.Х. (1966) *Армения эллинистического периода и Мовсес Хоренаци*. Ереван. (на арм. яз.).
- Токарев, С.А., ред. (1987) *Мифы народов мира. Энциклопедия*. В 2-х томах. Москва.

Фавстос, Бузанд. (1953) *История Армении*. Пер с древнеарм. на рус. яз. М.А. Геворгяна. Ереван.

Шевченко, А.В. (2008) «Культ Афродиты в античном Херсонесе (по данным коропластики)», *Материалы по археологии и истории античного и средневекового Причерноморья*. Вып. 1. Москва, Тюмень, Нижний Новгород, 5–10.

REFERENCES

Bevan, E. (1986) *Representations of Animals in Sanctuaries of Artemis and other Olympian Deities*. Oxford.

Burkert, W. (1979) *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley / Los Angeles, 123–142.

Bonnefoy, Y. (1991) *Greek and Egyptian Mythologies*. Chicago, 147–149.

Bruns, G. (1929) *Die Jägerin Artemis*. Leipzig.

Burkert, W. (1985) *Greek Religion*. Cambridge.

Herbillon, J. (1927) *Artemis homerique*. Luttre.

Hoenn, K. (1946) *Aitemis – Gestaltwindel einer Guttin*. Zurich.

Johnson, B. (1988) *Lady of the Beasts. Ancient images of the goddess and her sacred animals*. San Francisco.

Kerenyi, K. (1951) *The Gods of the Greeks*. London.

Muss, U. (2001) *Der Kosmos der Artemis von Ephesos*. Wien.

Ptolemaios (2006) *Handbuch der Geographie*. Griechisen-deutch. Hrsg. A. Stuckeltberger und G. Grabhoff. Basel.

Strabo (1960) *The Geography of Strabo*. Cambridge, Mass., London.

Telenius, S. (2006) *Athena-Artemis*. Helsinki.

In Russian and Armenian

Agatangelos (2004) *Istoriya Armenii*. Per. s drevnearm. na rus. yaz. K.S. Ter-Davtyan i S.S.Arevshatyan. Erevan.

Arutyunyan, A.Zh. (2007) «Reformy Artashesa I i ellinizaciya drevnearmyanskogo gosudarstva», *Nauchnaya mysl' Kavkaza* 4, 48–55.

Arutyunyan, A.Zh. (2014) «O neizvestnyh armyanskih gorodah v «Geografii» Ptolemeya», *Nauchnye Vedomosti Belgorodskogo gos. universiteta. Istoriya. Politologiya. Ekonomika. Informatika* 3 (вып. 31), 36–40.

Arutyunyan, A.Zh. (2010) «Istoricheskaya pamyat' i yazycheskie bozhestva v tvorchestve Movsesa Horenaci», *Istoriya i istoricheskaya pamyat', mezhvuzovskij sb. nauchnyh trudov*. Вып. 2. Saratov, 206–213.

Arutyunyan, S. (2007) *Mify i legendy drevnej Armenii*. Erevan.

- Afonasina, A.S. (2020) «Istochniki dlya obraza Afrodity u Empedokla», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.1, 293–308.
- Grejvz, R. (1992) *Mify drevnej Grecii*. Moskva.
- Eremyan, S.T., red. (1971) *Istoriya armjanskogo naroda. Armeniya v epohu pervobytnoobshchinnogo i rabovladel'cheskogo stroya*. Erevan (na arm. yaz.).
- Zajcev, A.I. (2005) *Grecheskaya mifologiya i religiya*. Sankt-Peterburg.
- Zelinskij, F.F. (1993) *Drevnegrecheskaya religiya*. Kiev.
- Zelinskij, F.F. (1996) *Religiya ellinizma*. Tomsk.
- Zelinskij, F.F. (2019) *Psihologiya drevnegrecheskogo mifa*. Moskva.
- Manandyan, YA.A. (1946) *Grecheskij nadpis' iz Armavira v novom osveshchenii*. Erevan. (na arm. yaz.).
- Melik-Pashayan, K.V. (1963) *Kul't bogini Anait*. Erevan. (na arm. yaz.).
- Movses, Horenaci. (1990) *Istoriya Armenii*. Per. s drevnearm. na rus. yaz. G.H. Sarkisyana. Erevan.
- Oganisyan, L.L. (1946) *Istoriya mediciny v Armenii*. V 5-chastyah. Erevan. CH. 1.
- Sarkisyan, G.H. (1966) *Armeniya ellinisticheskogo perioda i Movses Horenaci*. Erevan. (na arm. yaz.).
- Tokarev, S.A., red. (1987) *Mify narodov mira*. Enciklopediya. V 2-h tomah. Moskva.
- Favstos, Buzand. (1953) *Istoriya Armenii*. Per s drevnearm. na rus. yaz. M.A. Ge-vorgyana. Erevan.
- Shevchenko, A.V. (2008) «Kul't Afrodity v antichnom Hersonese (po dannym koroplastiki)», *Materialy po arheologii i istorii antichnogo i srednevekogo Prichernomor'ya*. Vyp. 1. Moskva, Tyumen', Nizhnij Novgorod, 5–10.

ЖИВАЯ ЛИЧНОСТЬ ПРОТИВ ЗАКОНОВ КОСМОСА: ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОЕ И ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЕ СЛАГАЕМЫЕ ЕВРОПЕЙСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ И И. И. ЕВЛАМПИЕВ
Санкт-Петербургский государственный университет
tantigor@bk.ru, yevlampiev@mail.ru

IGOR TANTLEVSKIJ AND IGOR EVLAMPIEV
St. Petersburg State University (Russia)
A LIVING PERSON AGAINST THE LAWS OF SPACE: HEBREW AND ANCIENT GREEK SUMMANDS
OF EUROPEAN OUTLOOK

ABSTRACT. The article deals with the basic features of ancient Greek and ancient Jewish world outlook and analyzes their role in European history down to the 20th century. Attention is drawn to the fact that the fundamental difference of the ancient Greek worldview manifests itself in the absolute prevalence of spatial concepts, while time is understood by the model of "eternal return", the repetition of the same, rather than as a history that enriches man. In the center of the ancient Jewish worldview, on the contrary, is the idea of time as a historical process, which includes an endless dialogue between man and God, leading a person to maturity. Interpretations of the key Hebrew worldview concept of *hā-'ōlām* as *the Universe eternity* and *the Universe as duration* are proposed and analyzed. The article shows that the idea inherited by Christian Europe from the ancient Greeks about the perfect arrangement of the Universe (Cosmos), conforming to the laws of nature, became the deepest reason for the domination of scientific rationality in modern civilization. At the same time the newest worldview tendencies connected with philosophy of life, intuitivism, existentialism, protecting the idea of irrational incomprehensibility of human life, can be recognized as originating from the Hebrew worldview. It was Henri Bergson who has clearly shown the opposite of these two trends within the European worldview. His concept of true time, understood as duration, memory and history, reveals striking coincidences with ancient Jewish conceptions of time and history. According to Bergson, duration is the essence of man and at the same time is the absolute being from which the Universe comes; this leads to radical anthropocentrism, which can be considered as a distant consequence of biblical anthropocentrism.

KEYWORDS: cosmocentrism of the ancient Greek worldview, anthropocentrism of the Hebrew worldview, concept of time as duration, Henri Bergson.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-00-00628 (18-00-00727 (К)). The study was funded by the Russian Foundation for Basic Research, the project № 18-00-00628 (18-00-00727 (K)).

1

Человек всегда являлся главной проблемой философии и религии, но его понимание во многом определено отношением ко времени. Время является важнейшим определением бытия личности, чувство времени, рациональное осмысление временного течения – это важнейшие качества человеческого сознания, то, что отличает человека от животных и делает духовным и разумным существом. Культура во многом, если не во всем, есть процесс «освоения» времени, выработка таких материальных форм, в которых человек выражает свою творческую деятельность во времени.

Однако разные культуры относились к времени по-разному, обладали разным чувством времени, и это задавало их принципиально различное отношение к себе самим, к миру и к высшей инстанции бытия. Систематизировать все разнообразные формы восприятия времени, характерные для известных культур в истории является сложной и объемной задачей, однако достаточно легко можно выделить две полярные формы отношения к времени, между которыми должны располагаться все промежуточные варианты. Эти полярные формы демонстрируют две великие культуры древности – древнееврейская и древнегреческая.

Хотя слово «история» имеет греческое происхождение, хорошо известно, что древние греки не знали истории в нашем понимании. Начиная с Геродота история для греков – это просто случайный ряд событий, который не воспринимался как органичное, последовательно развертывающееся целое. Признавая, что время существования всего мироздания и человека не может быть конечным, греки бесконечность будущего мыслили как повторение того же самого, как «вечное возвращение».¹ Вечность понималась по модели бесконечного движения по кругу небесных тел. Греческое мировоззрение в качестве исходного, фундаментального полагало восприятие *пространства*, а не времени, греки были особенно внимательны к пространственным формам, к пластическим, скульптурным объемам. Идеалом, высшей формой существующего является здесь Космос, совершенная пространственная организация мира; ее совершенство заключается в неизменности; хотя в нем есть движение, развитие, оно никуда не ведет, замкнуто в круг.

¹ А вот библейский Кохелет уже в начале своего произведения (ср. *Кох.* 1:2–7, 9) имплицитно расценивает концепцию «вечного возвращения» как «пустую бессмыслицу» (Аверинцев 1983, 296; ср., напр.: Tantlevskij, Svetlov 2014, 50–53); будучи же экстраполирован на жизнедеятельность человека/человечества, этот «бессмысленный» круговорот уже вызывает у Кохелета скрытый ужас (ср., начиная со слов «род уходит, и род приходит» (1:4а), и вплоть до стиха 12:6).

Всё сущностное, духовное могло стать реальным и значимым для греков, только воплотившись в систему пластических, пространственных форм. В первую очередь это относится к греческому пониманию характера человека, ничего «скрытого», непроявленного в личности греки не признавали, характер – это то, что обязательно реализуется в поступке, в реальном материальном действии. Даже идеальные сущности вещей, идеи, которые вводит Платон в своей философии, наиболее естественно понимать в «статуарном» смысле, как идеальные пластические образцы вещей.

Весь смысл личной жизни человека был сконцентрирован для греков в моменте настоящего, в «теперь». Выразительность греческого концепта судьбы была связана именно с этим: один поступок мог «зачеркнуть» всю жизнь; всё прошлое, вся личная история часто имели гораздо меньшее значение, чем решительное действие, совершённое в настоящем.

Прямо противоположное отношение ко времени и противоположное чувство времени было у древних евреев, оно наглядно проступает через текст Еврейской Библии. Если для древнего грека совершенная форма существующего – это пространственная организация Космоса, то для древнего еврея такой совершенной формой является правильно прожитая жизнь, личная история праведника перед Богом. Время понимается именно как история, как органическая целостность жизни личности и народа. Хотя поступки, совершаемые в отдельные моменты времени, безусловно важны, их окончательный и полный смысл выявляется только в контексте целого, в контексте всей прожитой жизни и истории.

Ключевым для реконструкции древнееврейского мировоззрения является термин *hā-’ōlām*. Вспомним его историю. На определенном этапе древние евреи, переосмысливая семитское понятие *’lm* (евр. огласовка: *’ōlām*), начинают видеть в нем не повторяющиеся друг друга «мировые циклы», а необратимое «мировое время»,² как бы перетекающее в «вечность» (которая иногда обозначается в Библии тем же термином, но употребленным во мн. ч.: *’ōlāmîm*³).⁴ В связи с этимологией и семантическим полем данного понятия С. С. Аверинцев замечает: «Исходное значение слова “олам” – “сокрытое”, “завешенное”, отсюда – “древность”, начальное пра-время, но также “будущ-

² М. Бубер и Ф. Розенцвейг в своем переводе Еврейской Библии интерпретируют термин *’ōlām* именно как *Weltzeit*, т. е. «мировое время».

³ Мн. ч. выполняет функцию интенсификации значения термина: не «продолжительный период времени», а именно «вечность». См. 1 Цар. 8:13 = 2 Хр. 6:2; Ис. 26:4, 45:17; Пс. 61[60]:5, 77[76]:8; Дан. 9:24; ср. Пс. 145[144]:13; Кох. 1:9–10.

⁴ С другой стороны, А. Иеремияс интерпретирует термин *’ōlām* как *Weltlauf*, т. е. «ход мира», ход вещей (Jeremias 1930, 127).

ность»; две темные бездны времени позади и впереди человека. Постольку это слово означает «вечность», но не в смысле неподвижной изъятости из времени, а в смысле совокупности и полноты времени. <...> Иначе говоря, «олам» – мир как время и время как мир»⁵. И. Ш. Шифман уточняет, что еврейский *‘ōlām* – это такая «вечность», которая «объемлет всю Вселенную»⁶ в пространственном и временном отношениях⁷. Другими словами, можно сказать, что *‘ōlām* – это совокупная вселенская временная и пространственная целостность, не воспринимаемая человеком в своей целокупности, по крайней мере непосредственно.⁸ В эпоху эллинизма термин *‘ōlām* все более приобретает пространственные коннотации,⁹ в частности в рукописях Мертвого моря,¹⁰ так что его начинают прямо соотносить с греч. *κόσμος*.

‘ōlām воспринимался древними евреями не только в качестве сотворенного Богом мира, позиционируемого как исторический процесс, но также и эсхатологически, включая собственно «Конец дней»¹¹, знаменующий собой переход от истории (или, может быть, точнее, «предыстории» человечества) к эпохе с другим состоянием времени, новым порядком вещей и иными характеристиками бытия.¹² В эпоху эллинизма данное представление выкристаллизовывается в концепцию будущего *вечного* «Царствия Божьего»; в раввинистическом иудаизме оно обозначается как *‘ōlām hab-bā’*, т. е. «грядущий мир» (или «грядущий век»¹³).

Возможно также, что изначально в странах Переднеазиатского Средиземноморья и в отдельных еврейских кругах бытовало представление о

⁵ Аверинцев 2004, 104, примеч. 24.

⁶ Как свидетельствуют кумранские рукописи, для обозначения Вселенной иудеи, по крайней мере с эпохи эллинизма, употребляли термин *hak-kōl*, букв. «всё» (ср. также, напр., *Иер.* 10:16, *Пс.* 103[102]:19, 145[144]:9).

⁷ Шифман 1999, 211. Ср. далее: Jeremias 1930, 127; Brin 2001, 277–293.

⁸ В данной связи заметим, что значение корня, от которого произведен сам термин *‘ōlām*, – «сокрыть»; «завесить», «замутнить» и т. п. Отсюда допускается интерпретация понятия *‘ōlām* как «сокрытое»; «тайна», resp. «тайна времени» (ср.: Mazzino 2000, 147–161). Ср. др.-греч. параллель – *ἀίδιον*, т. е. «вечность», «вечное», коррелирует с *ἀίδιος*, «невидимый» (это слово засвидетельствовано уже у Гесиода).

⁹ В пространственном значении это слово засвидетельствовано и в Мишне.

¹⁰ Brin 2001, 277–293. Ср. также: Clines (ed.) 2011, vol. VI, 306.

¹¹ Предлагается даже интерпретация термина *‘ōlām* как: «граница», «рубеж», «предел» (Gerleman 1979, 338–349).

¹² Ср., напр., образ «нового неба и новой земли» в *Ис.* 65:17, 66:22.

¹³ Ср. Аверинцев 1971, 269, примеч. 24.

множественности «оламов»-«вечностей»/«миров»¹⁴, сменяющих друг друга.¹⁵ Как представляется, это может подразумевать текст *Пс.* 102[101]:26–28:

Издравле землю основал Ты,
и деяние рук Твоих – небеса;
они исчезнут, а Ты останешься (Таким же).
Они все обветшают, подобно одежде,
и, словно одеяние, Ты переменишь их –
и они сменятся.
Но Ты – Тот же,
и лета Твои (никогда) не закончатся.

Понятие «небо-и-земля» неоднократно используется в Библии для обозначения мироздания, начиная уже с первого стиха (*Быт.* 1:1)¹⁶, так что их «смена», с космогоническо-онтологической точки зрения, означает творение новой Вселенной. Отметим далее, что встречающееся несколько раз в Библии выражение «от 'олама (и) до 'олама» (*mē-ʾōlām wə-ʾad-ʾōlām*)¹⁷ также, возможно, предполагает, что существовало представление о множественности мирозданий, или же, может быть точнее, мировых периодов, последовательно сменяющих друг друга, – но не повторяющихся (как, например, это представляли стоики), а переустраивающихся и, вероятно, совершенствующихся (ср., например, библейское представление о мире допотопном, послепотопном и эсхатологическом).

Переход от одного миропорядка к другому видится пророкам и как День Господень, как День Суда над народами и торжества Израиля. «День» перехода от текущей эпохи к эре справедливости и благоденствия может сопровождаться глобальными – даже вселенскими – катаклизмами, поэтому он обозначается также как «Конец дней», т. е. окончание эры несправедливости и страданий.¹⁸ В *Иер.* 4:23 в отношении хаотического состояния опустошенной, обезлюдившей земли *после глобального катаклизма* – и перед будущим Возрождением – даже употреблено понятие *tōhū wā-bōhū*, которое встречается в Библии только еще один раз, в *Быт.* 1:2 и обозначает там примордиальную неупорядоченность.

¹⁴ Ср., напр., *Пс.* 145[144]:13; ср. также: *Кох.* 1:9–10.

¹⁵ Шифман 1999, 211; Шифман 2007, 166 и след.

¹⁶ Ср., далее, напр.: *Быт.* 2:1, 4, 14:19; *Ис.* 42:5, 45:12, 18; *Иер.* 10:12–13; *Пс.* 89[88]:12, 102[101]:26, 136[135]:5–6; 146[145]:6; в *Быт.* 1:2а под словом «земля», вероятно, подразумевается целый мир.

¹⁷ Ср.: *Пс.* 41[40]:14; 90[89]:2[3]; 103[102]:17; 106[105]:48; *Иер.* 7:7, 25:5; *Дан.* 2:20; 1 *Хр.* 16:36; 29:10; *Неем.* 9:5; ср. далее: *Кох.* 1:10.

¹⁸ См., напр.: *Ис.* 2:2–4 и *Мих.* 4:1–3; *Иоил.* 4:12–18, 20–21.

Согласно отраженным в Библии представлениям, Господь Бог трансцендентен «*оламу*», Он – вне сотворенного Им мирового времени и самого мироздания, над историей. Это принципиально отличает монотеистическую израильско-иудейскую религию от языческих религий, где боги миру имманентны, а «нуминозные» силы воспринимаются как внутриприсущие явления и предметам, как находящиеся в средоточии их существа и являющиеся той жизненной силой, которая вызвала их существование и развитие¹⁹. В то же время, по представлению евреев, Господь – это *Бог 'олама* (*Быт.* 21:33, *Ис.* 40:28), *Царь 'олама* (*Иер.* 10:10), т. е. Господин «вечности», включающей также и историческое время.

Прежде, нежели горы родились,
и Ты образовал землю и мир,
и во веки вечные (досл.: «от 'олама до 'олама». – *И. Т.*)
Ты – Бог...

Ибо пред очами Твоими тысяча лет,
как день вчерашний, когда он прошел (*Пс.* 90[89]:2[3], 4[5]).

Выявляя свою относительную имманентность миру, Господь «проявляется не в *космическом Времени* (подобно богам других религий), а во *Времени историческом*, необратимом. <...> Деяния Господа – это Его *Личные* шаги в Истории: они открывают свой глубокий смысл *лишь Его народу*, тому народу, что был *избран* Господом. Историческое событие приобретает при этом новое звучание: оно становится *Теофанией*.²⁰ Потому-то «библейское время не преходящее; оно представляет абсолютную ценность».²¹ Мир же Священного Писания, по словам Э. Ауэрбаха, «не только претендует на историческое бытие – Писание заявляет, что его мир – единственно истинный, единственно признанный господствовать над всем сущим. И любая иная сцена действия, любая другая традиция и любой другой жизненный порядок не вправе выступать самостоятельно, независимо от библейского мира; и есть Обетование, Божественная воля, что все они, иные порядки и вся история всех людей включатся в рамки этой библейской истории и склонятся перед нею. <...> Мы должны включить (в мир Священного Писания. – *И. Т.*) нашу действительность и нашу собственную жизнь, должны почувствовать себя кирпичиками всемирно-исторического здания, им возведенного».²²

¹⁹ Якобсен 1995, 14–15.

²⁰ Элиаде 1994, 73.

²¹ Гуревич 1972, 98.

²² Ауэрбах 1976, 35 и след.

Библейская концепция мира-«*олама*», т. е. по преимуществу мирового времени, в целом принципиально отлична от древнегреческого представления о мире-*космосе*, который мыслился элинами как некая неизменная упорядоченно-симметричная структура, покоящаяся в пространстве; так что в определенном смысле космос и есть само пространство, вместилище вещей.²³ Как замечает С. С. Аверинцев,²⁴ древний еврей мыслит временными категориями, для него содержание мира главным образом выступает как движение во времени; древний же грек мыслит по преимуществу пространственными категориями, его мир главным образом пространственен, а бытие – это существование в определенном месте космоса: «Греческий мир – это “космос”, по изначальному смыслу слова такой “наряд”, который есть “ряд” и “порядок”; иначе говоря, законосообразная и симметричная пространственная структура».²⁵ То есть этот термин стал выражать «идею эстетической организации несвязанных элементов».²⁶

В противоположность древнегреческому мировоззрению, в котором время воспринималось как дополнительная и второстепенная характеристика по отношению к целостной пространственной структуре Космоса, в древнееврейском мировоззрении земной мир рассматривался исключительно в рамках акта Творения, как постепенно раскрывающий свое многообразие во времени и в движении к своему концу.

Пространство выступает для человека как чужая и опасная среда, в противоположность этому время интимно связано с человеческой сущностью, это обусловило антропоцентризм иудейского мировоззрения. Его парадоксальность заключается в том, что «Библия антропоцентрична не вопреки, но именно в силу своей теоцентричности. Отсечены спекулятивные попытки увидеть все какими-то иными глазами, чем человеческие, выйти за пределы человеческой меры... Между тем мифологическое сознание искало прежде всего такого выхода. Естественно, в Торе, говорящей, как известно, “на языке людей”, не может вовсе не быть космических образов, без кото-

²³ Аверинцев 1971, 229 и след.

²⁴ Ibid.

²⁵ «Первоначально слово *κόσμος* применялось либо по отношению к воинскому строю, либо к убранству (особенно женскому)» (Ibid).

²⁶ Martins de Jesus 2012, 87. По традиции считается, что впервые этот термин в значении *мир как вселенский порядок* был экстраполирован на мировую структуру «Пифагором (apud *Placit.* 2.1.1, D.L. 8.48; ср. [Philol.] 21) или Парменидом (Thphr. ap. D.L. I.c.), хотя он встречается уже во фрагментах из их предшественников, Анаксимандра (fr. 12A 10 Diels) и Анаксимена (fr. 13B 2 Diels). Во всяком случае, он определенно приобрел это значение ко времени Эмпедокла (fr. 134 Diels)» (Ibid., 87f).

рых не обходится ни язык поэзии, ни язык повседневного общения; но их функция каждый раз не космологическая».²⁷ Пятикнижие начинается с описания деятельности Творца мироздания и человека – в *человеческих же измерениях*, духовных и пространственно-временных. В этом подходе, как представляется, проявлялось и «иудейское гениальное чувство *Natura naturans*»²⁸ (т. е. «Природы порождающей», как Спиноза обозначает творческую активность Бога).

Базовой, первичной формы времени оказывается жизнь отдельного человека в той ее цельности, которую представляет память. Это убеждение ярко выражено в историях известнейших героев Еврейской Библии, прежде всего в истории Иова и Авраама. Недаром, они неизменно привлекали внимание европейских мыслителей, которые угадывали в них что-то принципиально важное для понимания смысла человеческого бытия. История Иова находит себе естественную параллель в истории Эдипа. Здесь ясно выступает отмеченная противоположность двух мировоззрений. Эдип обречен с самого начала своей истории и не избежит трагического финала, известного заранее; развертывание его истории во времени имеет значение только для него самого, для зрителя история важна как целое, она заранее определена в своем смысле. Недаром наиболее точной метафорой, выражающей смысл истории Эдипа является «мышеловка»: для мыши, бегущей по лабиринту он непредсказуемо разворачивается во времени, для внешнего же наблюдателя лабиринт (мышеловка) дан сразу, во всей своей пространственной структуре, и судьба бегущей мыши задана в начале пути. Очень характерно, что в мифе об Эдипе главные действия, которые фатально определяют его жизнь, даны как перемещения из одного города в другой, из Фив в Коринф и обратно, жизнь замыкается в круг и именно через эту структурную целостность получает свой смысл, ее конкретное временное развертывание имеет гораздо меньшее значение.

Совсем по-другому выстроена история Иова. Здесь именно его прожитая праведная жизнь выступает причиной того испытания, которому он подвергается. Само испытание носит внутренний характер, это проверка твердости его отношения к себе и к Богу. Иов готов принять, всё, что приносит ему жизнь: как радости, так и трагедии; он остается неизменным как личность, в своей внутренней духовной сущности, его не сломят никакие испытания, он принимает их как часть своей жизни, как часть разворачивающегося во времени целого, которое важнее, чем любая его деталь. И его духовная

²⁷ Аверинцев 2001, XVIII; ср., напр.: Тантлевский 2015, 141–153.

²⁸ Выражение Александра Блока, засвидетельствованное в его очерке «О иудаизме у Гейне. (По поводу доклада А. Л. Вольнского)».

стойкость, определенная этим целым, оказывается сильнее всех перипетий судьбы, единство с Богом делает его волю сильнее всех испытаний и всех законов.

2

Древнегреческая культура и древнееврейская религиозность стали двумя важнейшими слагаемыми европейской цивилизации. Хотя они были, конечно, существенно трансформированы, при вхождении в европейскую традицию, они привнесли в нее свои главные характеристики.

Греческая культура во многом обусловила рационализм европейской цивилизации, который во много происходит из представления о пространственно определенном и закономерном целом мира, который мы должны и можем полностью освоить в конечном наборе познавательных актов. Ведь рациональное познание основано на аналитическом методе, а суть последнего – в разложении любого сложного целого на независимые элементы и познание этих элементов как путь к познанию целого. Такое разложение естественно для пространственного целого, и оно возможно там, где есть пространство. По убеждению нашего обыденного сознания, пространство универсально и, значит, универсально рациональное познание. Но это убеждение на деле является ложным, оно происходит именно из настроенности нашего сознания на пространственные представления, а эта настроенность была порождена греческим мировоззрением, как важнейшим слагаемым европейской культуры. Критики рационализма во все времена обращали внимание на то, что человеческий дух, глубокая сущность человека не поддается рациональному постижению, и это прямо связано с тем, что она не имеет пространственной формы и не может быть представлена в пространстве – даже в идеальном и воображаемом пространстве, которое научное познание склонно навязывать объектам, не поддающимся его аналитическому методу.

Древнееврейская религиозность, войдя в качестве основания в европейское христианское мировоззрение, обусловила убеждение в историчности всего существующего и иррациональное переживание жизни в ее временном становлении как важнейшей религиозной ценности. Может показаться, что между этим слагаемым европейского сознания и тем, которое привнесли в него греки, нет противоречия, ведь время для научного сознания было не менее важной характеристикой, чем пространство, и оно не менее эффективно осваивалось наукой в специально разработанных рациональных формах. Однако тот факт, что наука всегда была склонна приравнивать время к пространству и использовать для его описания те же формы, что и

для пространства (эта тенденция получила окончательное выражение в математической структуре пространства Минковского, в котором время оказывается просто одним из измерений), показывает, что время здесь берется в какой-то вторичной, несобственной форме, и его *жизненное, экзистенциальное* содержание исчезает. Мыслители европейской философии, критиковавшие науку за ее чрезмерный рационализм, указывали именно на *живое время*, присущее человеческой личности, как на ту важнейшую характеристику бытия, которую наука не способна отразить в своих формах и поэтому не способна сколько-нибудь адекватно понять. Это настоящее время понималось как чуждое пространству, несовместимое с ним.

В результате, в своей глубинной сущности указанные две полярные формы отношения человека к миру и к себе с трудом могут быть приведены в гармонию, скорее нужно говорить об их противостоянии и борьбе в европейской культуре. Их равное существенное значение для развития европейского сознания было замечено в русской философии. Сначала об этом лаконично высказался Вл. Соловьев: «Двумя путями – пророческим вдохновением у евреев и философскою мыслию у греков – человеческий дух подошел к идее Царства Божия и к идеалу Богочеловека».²⁹ Соловьев обращает внимание не на противоположность двух культурных импульсов, а на их сходство в поисках абсолютного основания всего существующего. Соловьев словно бы не замечает, насколько различными результаты были получены на этих двух путях: греческая философия нашла в качестве высшей инстанции бытия Нус, Мировой Разум, т. е. систему неизменных законов, управляющих мирозданием, а еврейские пророки – живого всемогущего Бога, не подчиненного никаким законам. Позже принципиальную противоположность и даже несовместимость этих двух оснований европейской культуры очень ярко описал Лев Шестов. Он правильно увидел исток господства рационализма именно в греческом слагаемом европейской культуры. Впрочем это греческое слагаемое он опознал не в собственно древнегреческой культуре, а в ее более позднем результате – в историческом христианстве, принявшем чуждую ему рациональную форму через восприятие греческой философии.³⁰ Шестов считал, что предельная рационализация христианства в истории происходит из влияния гностицизм, как греческой, рациональной формы религиозности, но это его мнение нужно признать чистым недоразумением, связанным с тем, что в начале XX века господствовало абсолютно ложное представление о гностицизме, порожденное тенденциозной церковной критикой. Точно так же и характерная

²⁹ Соловьев 1986, 271.

³⁰ См. Шестов 2002, 487 и след.

для Шестова «идеализация» библейских пророков как носителей абсолютной веры вряд ли справедлива в полной мере. Разные слагаемые иудейского религиозного учения имели очень разное влияние на христианство и на всю европейскую культуру, как о безусловно позитивной и безусловно важной для европейского сознания можно говорить только об одной, хотя, вероятно, самой древней и самой глубокой черте иудейской религиозности – о религиозном освящении самой человеческой жизни, во всех ее земных страстях и тревогах. Об этом много и ярко писал Розанов, утверждая, что именно в этой черте иудаизм безусловно превосходит «аскетическое» церковное христианство, далеко отошедшее от следования учению самого Иисуса Христа.

3

Наиболее точно и глубоко противостояние двух разных форм отношения к миру, обозначенных древнегреческой и древнееврейской культурами, описал Анри Бергсон. Эти две тенденции он находит в структуре самого мирового бытия и в структуре нашего сознания, направленного на схватывание, постижение бытия; различие культурных традиций в этом случае получает глубокое метафизическое обоснование. В первой своей большой книге «Опыт о непосредственных данных сознания» Бергсон утверждает, что каждый человек в результате элементарных наблюдений над собой и над окружающим миром может прийти к пониманию радикального различия двух форм бытия: нашей духовной, психической жизни, с одной стороны, и физической реальности, частью которой является наше тело, с другой. Наиболее принципиальным отличием этих двух форм бытия является их отношение к пространству: эта характеристика является определяющей для физической реальности, но духовное бытие несовместимо с ней, любая попытка применить форму пространства (даже абстрактного) к внутренней реальности приводит к ее искажению и разрушению ее внутренней целостности. Собственно говоря, целостность и единство – это главные определения внутреннего, духовного бытия, в то время как главное определение материального, физического бытия – это разделенность на обособленные и независимые элементы. Пространство – это и есть та конкретная форма бытия, в которой качество разделения является абсолютно господствующим. Личность человека – это абсолютная целостность, поэтому попытка мыслить ее в форме пространства разрушает ее, лишает самого главного содержания.

Гораздо более сложная ситуация с характеристикой времени. Человек – живое существо, а жизнь – это непредсказуемая динамика, это развитие во

времени. Время – важнейшая характеристика человека, его сознания, но время является также характеристикой материального мира, он тоже изменяется, обладает становлением, развитием. Мы склонны отождествлять время, которые мы непосредственно ощущаем в себе, и время материального мира, более того, считаем физическое время исходной его формой, рассматривая внутренне время как субъективную форму этого «настоящего» времени; однако это убеждение является трагическим заблуждением, радикально искажающим наше понимание себя и своего места в мире. Ведь, строго говоря, физическое время – это вообще не время, это такая модель изменения, смены состояний, которая полностью подобна по своей структуре пространству, поскольку здесь смена состояний предстает как их обособление и противопоставление. Настоящее, полноценное время определяет развитие целостного объекта именно как *целостного во всех отношениях*, поэтому все его состояния должны оставаться в неразрывном единстве во временном процессе. Форма времени должна быть такой, чтобы не противопоставлять отдельные состояния, а выявлять их многообразие, не разрывая их неразсторжимого единства. Такое *подлинное* время не только мыслиться нами как возможность, оно реально присутствует в нашем внутреннем бытии в форме *памяти*. Бергсон утверждает даже большее: само наше внутреннее, духовное бытие является *исходным, первичным бытием*, поскольку является абсолютно единым и обладает качеством целостного развития; бытие материального мира, напротив, не может быть понято как самостоятельное и тем более первичное, единственная непротиворечивая возможность для его понимания – признать его вторичной, производной формой по отношению к целостному духовному бытию. Производный характер физического времени по отношению к памяти как истинному, первичному времени является следствием этого более общего метафизического утверждения по поводу двух форм бытия.

В подтверждение такого соотношения внутреннего и внешнего бытия, противоположного тому, которое кажется очевидным обыденному сознанию, Бергсон рассматривает элементарное механическое движение, например, движение падающей звезды. Хотя каждый из нас говорит о том, что видел всю траекторию звезды, и подразумевает существование этой траектории в самой физической реальности, на деле структура этой реальности такова, что в ней в каждый момент существует только одно положение звезды, остальных же уже нет или еще нет. Траектория звезды существует как целое только в сознании наблюдателя, в его памяти. Этот вывод справедлив для любого механического движения: как целое оно существует только в нашем сознании, точнее во внутреннем целостном бытии, которое

му каждый из нас причастен через свою личную память. Из этого следует, что та реальность, которую описывает своими уравнениями физика и математика вовсе не есть «строго объективная» реальность, не зависящая от человека и не подразумевающая его существование, как полагают сами ученые. Физико-математический мир науки возможен как связанное целое только при неявно принятом предположении о том, что в его основе лежит бытие некоего всеобщего наблюдателя, т. е. целостное духовное бытие, не обладающее характеристикой пространства, но обеспечивающее одновременное и связанное существование всех состояний, следовавших друг за другом в физическом времени. Это представление очень похоже на известную концепцию «мировой души», которая лежала в основе натурфилософии Шеллинга и с помощью которой объяснялось единство всех природных объектов и их целостное развитие. Но если у Шеллинга мировая душа является мистическим и загадочным объектом, в философии Бергсона эта инстанция приобретает вполне тривиальную и знакомую форму: это просто то внутреннее бытие, к которому каждый из нас причастен в своем сознании.

Еще более важный вывод из философии Бергсона следует в отношении мира, данного нам в непосредственном восприятии. Если даже абстрактный мир физико-математических теорий неявно содержит измерение внутреннего бытия, которое явлено в человеческих личностях, то мир нашего непосредственного существования тем более не может быть лишен этого измерения. Бергсон утверждает, что простирающийся перед нами в чувственном восприятии мир есть неразрывное соединение, органический синтез чисто физического, «внешнего» бытия и бытия духовного, внутреннего, причем характеристика пространства отмечает именно «внешнее», «внеличностное» бытие, а время в форме памяти и истории обозначает присутствие в нем духовного бытия, т. е. бытия личностного, человеческого, выражающего абсолютное целостное бытие как таковое (т. е. собственно Абсолют).³¹

Из этих метафизических положений вытекают достаточно важные выводы для понимания культуры и ее развития. Чрезмерный акцент на пространственной характеристике явлений и на физическом времени как простой смене событий (по модели пространства) означает утрату человеком понимания специфики своего особого способа бытия, который связан не с пространством, а с подлинным, связным временем, выражающимся в конкретных формах памяти и истории. Это позволяет увидеть очень важный смысл в той борьбе двух тенденций, о которой шла речь выше. Древнегреческое мировоззрение, выдвигающее на первый план пространственную

³¹ Подробнее см. Евлампиев, Матвеева 2018, 141–151.

организацию Космоса и всеобщую рационализацию жизни, оказывается в своем преломлении в европейской культуре негативной тенденцией, обусловившей «забвение» человеком самого себя как *живого, длящегося и абсолютно* существа, первичного по отношению ко всей пространственной природной реальности. Греки внесли в европейское мировоззрение элемент *космоцентризма*, господство идеи закономерной природы как высшей формы бытия и высшей ценности, человек при этом понимается как подчиненный элемент природы, эта тенденция получила абсолютное преобладание в эпоху Просвещения и обусловила складывание современной технократической цивилизации, испытывающей всё больший духовный кризис.

Напротив, древнейшая версия иудейского мировоззрения повлияла на европейскую культуру своим ощущением неповторимого своеобразия внутреннего мира личности, ее живого, непрерывного становления, чувством ценности личной и общей истории. К тому, что говорилось выше, можно добавить, что библейский Кохелет (греч. Экклесиаст), неоднократно акцентирующий в своей книге внимание на том, что он постигает мироздание «сердцем», констатирует, что в «сердце» человека Богом вложен *’ōlām* (Кох. 3:11). Заметим в данной связи, что в Еврейской Библии, в том числе в литературе премудрости, термин *lēb* / *lēbāb*, досл. «сердце», охватывает следующий спектр значений и коннотаций: разум, сознание, индивидуальность, носитель самости (*libbî*, «мое сердце», употребляется в Еврейской Библии как синоним «я»), рефлексии, эмоций и ощущений, связанных с интеллектуальной деятельностью; по сути, данное понятие употребляется преимущественно как синоним духа человека.³² В «сердце» происходит рациональная и когнитивная деятельность, оно обретает и хранит мудрость и знание.³³ Иногда понятие «сердце» указывает на высокий уровень развития интеллекта, отсутствующий у «глупцов»,³⁴ – уровень, который потенциально способные к его достижению люди должны стремиться «приобрести».³⁵ Заметим также, что в Еврейской Библии отсутствует термин, прямо коррелирующий с понятием «совесть» (также: «сознание») в древнегреческом (*συνείδησις/συνείδός*) и латинском (*conscientia*) языках, – в библейских текстах «сердце» выступает в качестве внутреннего судьи, оценивающего поступки и помыслы личности.³⁶ Согласно Кох. 5:19, «Бог отзывается в радости сердца» делового и трудолюбивого человека, что говорит о наличии у Кохелета

³² Ср., напр.: Кох. 1:17; 6:9; 7:28 и др.; Иов. 32:8.

³³ Ср., напр.: Иов. 9:4; 12:2–3, 24; 34:10, 34; 37:24; Кох., *passim*.

³⁴ Ср., напр.: Притч. 6:32; 7:7; 9:4 и др.

³⁵ Ср., напр.: Притч. 15:32; 19:8.

³⁶ Ср., напр.: 1 Сам. 24:6[5], 10, 25:31.

воззрения о контактах Бога с человеком через его «сердце». Таким образом, исходя из того, что термин *lēb* в Книге Кохелета имеет по преимуществу коннотации *разум* (разумный дух), *сознание*, а термин *‘ōlām* использовался в древнееврейском языке для обозначения мироздания в его динамике, существующего в его временной и пространственной целостности, понимаемого как *мирозданная вечность*, утверждение Кохелета о том, что Бог «вложил» в «сердце» сынов человеческих *hā-‘ōlām*, т. е. *вечность как мир* (Кох. 3:11), – «но (так), чтоб человек (все-таки) не мог постигнуть того, что создал Бог, от начала и до конца», может быть интерпретировано в том смысле, что здесь автор выражает идею о стремлении разума познающего мироздание человека/человечества охватить все сущее.³⁷ (Заметим, что определенный артикль *hā-*, поставленный перед существительным *‘ōlām* в Кох. 3:11, выполняет обобщающе-акцентирующую функцию.) Это удивительно близко к идее Бергсона о том, что подлинную длящуюся сущность мира человек находит в собственном внутреннем мире. В Книге Кохелета – как ни в каком другом библейском произведении – слово *lēb*, «сердце», употребляется именно в значении, очень близком к понятию «сознание»³⁸, кажется возможным допустить и такую интерпретацию фразы Кох. 3:11аβ: «...длительность вложил Он в их (сынов человеческих) сердце», – т. е. не «ощущение / чувство времени», не «отсчет времени» и т. п., а именно «длительность» как основу сознания человека. Таким образом, оказывается, что человек получает возможность постигать *мир как длительность* благодаря тому, что *длительность* вложена Богом в основу его сознания.

Вместе с тем человек, *постигающий мир*, имеет возможность *актуализировать* «вложенный» Богом в его разум *hā-‘ōlām* в «вечном» процессе своего постижения постоянно изменяющегося мира – вот «задача, которую дал Бог решать сынам человеческим» (Кох. 3:10).

Альтернативная возможная интерпретация фразы *mib-bālî ‘āšer lō’* в Кох. 3:11а, нигде более не встречающейся в Библии, радикально переосмысливает эпистемологию автора Книги Кохелета:

...В сердце же людей также и вечность (*hā-‘ōlām*) Он вложил

³⁷ Ср. далее: Тантлевский 2018б, 86–89. О других возможных мировоззренческих параллелях между Кохелетом и Аристотелем, в том числе имеющих эпистемологический характер, см., напр.: Tantlevskij 2017, 133–143; Тантлевский 2018а, 72–85. Менее вероятно, что в пассаже Кох. 3:11аβ выражена идея о разумном духе человека как *микрокосме*.

³⁸ Ср., напр., часто встречающиеся в Книге Кохелета фразы: «сказал я в сердце своем» / «сказал я сердцу своему» / «говорил я с сердцем своим».

без чего не (мог бы) постигать (*mib-bālî 'ăšer lō'yimšā'*) человек³⁹ того, что создал Бог, – от начала и до конца (*sôp̄*).

Заметим, что фразу «от начала и до конца» в контексте с термином *hā-ōlām* можно было бы интерпретировать не в когнитивном аспекте, т. е. имея в виду полноту постижения человеком/человечеством мироздания, а в аспекте темпоральном: *от сотворения мира и до конца времен*; либо: в течение земной жизни конкретного человека (ср.: *Кох. 7:2ba*, где термин *sôp̄* употреблен в качестве синонима *смерти* человека).

С учетом того, что одно из значений термина *ōlām* – «длительность» (в том числе вечно делящаяся)⁴⁰, можно также говорить, что *ōlām* являет собой мироздание как *длительность*^{41, 42}. Это опять-таки соотносится с идеей Бергсона о делящемся подлинном бытии, открытом человеку только в актах внутренней интуиции. Можно повторить, что древнееврейское мировоззрение показало первую универсальную форму антропоцентризма, от которого идет плодотворная мировоззренческая традиция вплоть до наших дней. Развитие этой традиции дало самые известные и значимые достижения европейской цивилизации – представление о безусловном значении творческой личности и убеждение в высшей ценности культуры как материального выражения живой личности, по своей ценности превосходящей все мироздание. Хотя нужно отметить, что это важное убеждение, свойственное древнееврейскому мировоззрению, претерпело в истории европейской культуры значительный генезис и весьма далеко ушло от своего собственно иудейского истока. Описание этого генезиса представляет собой отдельную сложную задачу, которой мы не будем заниматься.

Сам Бергсон применил свою теорию двух типов бытия для описания истории человечества в своей последней большой книге «Два источника морали и религии». Античную философию в двух ее классических системах, созданных Платоном и Аристотелем, он признал выражением прагматического отношения человека к реальности, того отношения, в котором глав-

³⁹ Евр. *hā-ādām*; т. е. человечество.

⁴⁰ Clines (ed.) 2011, vol. VI, 300 f.

⁴¹ Это воззрение прямо коррелирует с идеей А. Бергсона о том, что «вселенная длится» (*l'univers dure*) [Bergson 1908, 11], что в ее основе лежит длительность (*durée*) – как и в основе человеческого сознания, которое по сути своей и есть, по А. Бергсону, длительность: сознание континуально в том смысле, что ему присуща непрерывность взаимопроникновения элементов во времени. (См.: Тантлевский 2018, 13, примеч. 3; Idem 2020, 11.)

⁴² В отношении мира людей *ōlām* можно интерпретировать как *исторический процесс*.

ным является не познание своей бесконечной духовной сущности, а установление контроля над окружающим миром, полезное действие в этом мире, простирающемся перед нами в пространстве. Наиболее ясно, утверждает Бергсон, эта негативная тенденция греческого прагматизма и рационализма проявляется в философском понятии Бога у Платона и Аристотеля. Бог во всех значимых религиях есть выражение бесконечной сущности человека, в полной противоположности к этому Бог Аристотеля (и Платона) есть своего рода «абсолютизация» ограниченного человеческого бытия, вписанного в структуру Космоса. «Длительность тем самым становится упадком бытия, время – утратой вечности. Вся эта метафизика заключена в аристотелевской концепции божества. Она состоит в обожествлении и общественного труда, подготавливающего возникновение языка, и индивидуального производительного труда, требующего шаблонов или образцов: Идея или Форма – это то, что соответствует этому двойственному труду; Идея Идей или Мысль Мысли оказывается поэтому самым божеством. После такой реконструкции происхождения и значения Бога у Аристотеля можно только удивляться, как современные мыслители, трактуя существование и природу Бога, обременяют себя неразрешимыми проблемами, которые возникают только в том случае, если рассматривать Бога с аристотелевской точки зрения и соглашаться называть этим именем существо, которому люди никогда и не думали молиться».⁴³

Подлинная религия, по Бергсону, есть чистый *мистицизм*, понимаемый как полное слияние личности с Богом, приводящее к снятию всех границ в человеческом бытии и «раскрытию» личности в бесконечное и абсолютное бытие Бога. Высшим примером мистика Бергсон называет евангельского Иисуса Христа, которого, именно как мистика, он противопоставляет историческому, церковному христианству. Истоки истинной религии, сформировавшейся в форме христианского мистицизма, Бергсон полагает в древнейших формах религиозного сознания человечества, но одним из важнейших импульсов к ее окончательному становлению называет иудейский профетизм⁴⁴: «...мы не решаемся отнести еврейских пророков к мистикам древности: Яхве был слишком строгим судьей, между Израилем и его Богом не было достаточно близости для того, чтобы иудаизм был мистицизмом в том виде, как мы его определяем. И тем не менее ни одно течение мысли или чувства не способствовало в такой степени, как еврейский про-

⁴³ Бергсон 1994, 262.

⁴⁴ Влияние на Бергсона иудаистских мировоззренческих представлений представляет собой интересную проблему, но в целом факт такого влияния можно считать установленным; см., напр.: Нуде 1990, 30; Евлампиев 2017, 135–145.

фетизм, созданию мистицизма, который мы называем полным, того, который был присущ христианским мистикам. Причина этого в том, что, если другие течения и ввели некоторые души к созерцательному мистицизму (un mysticisme contemplatif) и тем самым заслужили того, чтобы считаться мистическими, они завершались чистым созерцанием. Чтобы преодолеть расстояние, разделявшее мысль и действие, необходим был порыв (un élan), которого не доставало. Мы находим этот порыв у пророков: они страстно стремились к справедливости, они требовали ее именем Бога Израиля; и христианство, которое явилось продолжением иудаизма, в значительной мере обязано еврейским пророкам тем, что обладает мистицизмом действующим (un mysticisme agissant), способным идти на завоевание мира».⁴⁵

Бергсон имеет в виду, что в библейских книгах нравственность является кардинальной составной частью религиозной жизни человека и его мироощущения, важнейшей составляющей его взаимоотношений с Богом, выражением соблюдения им воли Божьей. В конечном счете праведный образ жизни, этическое поведение, оказываются важнейшими аспектами служения Богу,⁴⁶ что сделало иудаизм первой в истории этической религией.

С другой стороны, нравственность тесно коррелирует в иудаизме с мудростью.⁴⁷ Начало мудрости – это благоговение перед Творцом и почитание Его, стремление к Его познанию, верность Завету с Ним (см., напр.: *Лс*. 11[10]:10; *Притч.* 1:9, 9:10; *Экл.* 12:13–14). Важнейший аспект мудрости заключен в том, что Божественную Тору (*tôrāh*; букв.: «Научение»/«Учение»; «Наставление», resp. «Закон») следует не только изучать⁴⁸, но и актуализировать ее исполнением. В выполнении установлений Завета с Богом – эти-

⁴⁵ Бергсон 1994, 258.

⁴⁶ См., например: *Притч.* 8:12–13, 20, 32b (ср. также: 3:19–20; 8:22–31); *Иов.* 28:25–28.

⁴⁷ В Еврейской Библии термин *ḥokmāh* (pl. abst. emph.: *ḥokmôt*), традиционно интерпретируемый как «премудрость»/«мудрость», имеет следующее семантическое поле: «умение», «навык» (в профессионально-технических аспектах, административных вопросах, военном деле т. д.); «опытность», «прозорливость», «рассудительность»; «мудрость» Израиля и народов; «Премудрость»/«Мудрость» Бога, Его Духа. В *Притч.* 8:1–36 и *Иов.* 28:12, 18, 20, 28 засвидетельствован также образ персонафицированной «Мудрости». Если в Книге Иова содержится только имплицитное указание на то, что мудрость лежит в основе мироздания, то Книга Притч говорит об этом эксплицитно: мудрость предшествует по отношению мирозданию, которое творится Господом в соответствии с ней и через нее. Премудрость у Бога, но она нисходит и в мир земной, изначально являясь связующим звеном между Всевышним, мирозданием и человеком (*Притч.* 8:22–31; ср.: *Притч.* 3:19–20; *Иер.* 10:12 = 51:15).

⁴⁸ Ср. также, напр.: *Сир.* 24:25 и сл.

ческих по своей сути – библейский человек видит истинный смысл своей жизни. Поэтому, хотя

дни человека – как трава,
как цвет полевой, так он цветет, –
пройдет над ним ветер, и нет его,
и место его уже не узнает его,
но милость Господа – от вечности и до вечности (*mē-‘ôlām wə-‘ad-‘ôlām*)
к боящимся⁴⁹ Его,
и правда Его – для сыновей сынов, хранящих Завет Его
и помнящих установления Его, чтобы исполнять их (*Пс. 103[102]:15–18*).

Для еврейского мудреца истина заключена в «стремлении», «поиске», «любви» к «правде» («праведности»)/«справедливости» (*šedeq/šəḏāqāh*): правде, являющейся основой мирового устройства, но истолковываемой им именно в человеческом ее измерении, справедливости – выражающейся в общественных отношениях. Высшее знание мудрец обретает, находясь и действуя «внутри жизненной ситуации»,⁵⁰ – в отличие от греческого мыслителя, созерцающего, умопостигающего мир как бы «извне». Древнееврейский мудрец обретает знание по преимуществу не в ходе понятийно-логического осмысления бытия и тем более философского дискурса – библейские истины часто оказываются результатом медитативно-интуитивного постижения, иррационального, «непосредственного» обретения знания и понимания сути процессов; любящий премудрость подчас оказывается пребывающим в состоянии, когда непознанное как бы «случается»⁵¹ для него. Он постигает мир не «дискурсивным интеллектом, который движется во времени»⁵², «удерживая только мгновения»⁵³, но альтернативным интеллекту способом мышления, дающим непосредственное и целостное знание, – интуицией, которая «распространяется на самую длительность»⁵⁴ (в отличие от интеллектуального дискурса, который оказывается как бы «пространством», в котором разворачивается идея, обретенная через интуицию непосредственно и сразу). Именно такой путь познания, согласно А. Бергсону, и способен поддерживать истинную «творческую эволюцию».

Тот «порыв», о котором в приведенной выше цитате говорит Бергсон, – это живая энергия конкретной личности, стремящейся, несмотря ни на ка-

⁴⁹ Т. е. почитающим Его, благоговеющим перед Ним.

⁵⁰ См., напр.: Бычков 1981, 21 и след.

⁵¹ Ср. Афанасьева 1997, 24.

⁵² Bergson 1908, 348–349.

⁵³ Ibid., 372.

⁵⁴ Ibid.

кие трудности и испытания оставаться собой, а в ситуации трагического решения взывающей к справедливости и добывающей ее – даже от всемогущего Бога! Именно эта черта мировоззрения древних евреев в гораздо больше степени, чем другие иудейские религиозные концепты, повлияла на европейское сознание и составила его важнейшее достояние, обусловившее величайшие достижения европейской цивилизации.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев, С. С. (1971) «Греческая “литература” и ближневосточная “словесность”. (Противостояние и встреча двух творческих принципов)», *Типология и взаимосвязь литератур древнего мира*, отв. ред. П. А. Гринцер. Москва: Наука, 206–266.
- Аверинцев, С. С. (1983) «Древнееврейская литература», *Классическая литература Древнего мира*. Москва: Наука, 271–302.
- Аверинцев, С. С. (2001) «Аггада в учительном контексте», *Вавилонский Талмуд. Антология Аггады с толкованиями раввина А. Эвен-Израэля (Штейнзальца)*, т. 1. Иерусалим; Москва: Институт иудаики СНГ.
- Аверинцев, С. С. (2004) «Порядок космоса и порядок истории», *Поэтика ранневизантийской литературы*. Санкт-Петербург: Азбука-Классика, 89–114.
- Ауэрбах, Э. (1976) *Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе*. Москва: Прогресс.
- Афанасьева, В. К. (1997) *От начала начал. Антология шумерской поэзии*. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение.
- Бергсон, А. (1994) *Два источника морали и религии*. Москва: Канон.
- Бычков, В. В. (1981) *Эстетика поздней античности*. Москва: Наука.
- Гуревич, А. Я. (1972) *Категории средневековой культуры*. Москва: Искусство.
- Дьяконов, И. М. (1992) «Праотец Адам», *Восток-Oriens* 1, 51–55.
- Евлампиев, И. И. (2017) «О возможном влиянии еврейских религиозных представлений на философию Анри Бергсона», *Judaica Petropolitana* 7, 135–145.
- Евлампиев, И. И., Матвеева И. Ю. (2018) «Метафизический статус памяти в “философии жизни” Льва Толстого и Анри Бергсона», *Вопросы философии* 12, 141–151.
- Соловьев, В. С. (1986) *Оправдание добра. Сочинения*. Москва: Мысль.
- Тантлевский, И. Р. (2015) «Адам-несмертный, смертный и бессмертный в библейских антропологических учениях», *Вопросы философии* 6, 141–153.
- Тантлевский, И. Р. (2018б) «Мироздание в душе человека: Аристотель. De anima III, 8, 431b.20–24 и Экклесиаст 3:10–11», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.1, 86–89.
- Тантлевский, И. Р. (2018а) «“Как прийти к правильному решению?” К интерпретации эпистемологического определения метода сравнения у Аристотеля (Ethica Eudemia, VIII, 1245b.13–14) и Экклесиаста (Эккл. 7:27)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.1, 72–85.
- Тантлевский, И. Р. (2018) *Очерки по философии Спинозы*. Санкт-Петербург: Издательство РХГА.

- Тантлевский, И. Р. (2020) «К вопросу об интерпретации Кох 3:10–11», *Вопросы теологии* 2.1, 5–16.
- Шестов, Л. (2002) «Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева», *Вл. Соловьев: pro et contra*, т. 2. Санкт-Петербург: Изд-во РХГА, 467–530.
- Шифман, И. Ш. (1999) «Древняя Финикия. Мифология и история», *Финикийская мифология*. Санкт-Петербург: Летний Сад.
- Шифман, И. Ш. (2007) *Ветхий Завет и его мир*. Санкт-Петербург.: Издательство СПбГУ.
- Элиаде, М. (1994) *Священное и мирское*. Москва: Издательство МГУ.
- Якобсен, Т. (1995) *Сокровища тьмы. История месопотамской религии*, отв. ред. И. М. Дьяконов. Москва: Восточная литература.

REFERENCES

- Auerbach, E. (1959) *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 2. Aufl. Bern: Francke.
- Bergson, H. (1908) *L'Évolution créatrice*. Paris: Félix Alcan.
- Bergson, H. (1932) *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Paris: Félix Alcan.
- Brin G. (2001) *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls*. Leiden; Boston; Cologne: Brill.
- Clines, J.A. (2011) *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Academic Press / Sheffield Phoenix Press, vol. VI.
- Eliade, M. (1965) *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- Gerleman, G. (1979) “Die sperrende Grenze: Die Wurzel 'lm im Hebräischen”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* XCI, 338–349.
- Hude, H. (1990) “Les Cours de Bergson”, *Bergson. Naissance d'une philosophie*, Actes du colloque de Clermon-Ferrand 17 et 18 novembre 1989. Paris: Presses Universitaires de France, 23–42.
- Jacobsen, T. (1976) *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven; London: Yale University Press.
- Jeremias, A. (1930) *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. 4 Aufl., Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Martins de Jesus, C.A. (2012) “Kosmos and its derivatives in the Plutarchan works on love”, *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch*, Ed. José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão & Carlos A. Martins de Jesus. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 87–100.
- Mazzinghi, L. (2000) “Il mistero del tempo: sul termine 'olam in Qo 3,11”, *Initium sapientiae: Scritti in onore de Franco Festorazzi nel suo 70 compleanno*. Ed. R. Fabris. Bologna, 2000. P. 147–161.
- Tantlevskij, I. R., Svetlov, R. V. (2014) “Predestination and Essenism”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.1, 50–53.
- Tantlevskij, I. R. (2017) “Possible Parallels in Ecclesiastes' and Aristotle's Reflections Concerning the Eternity and Immortality of the Soul in Correlation with Its Intellectual and Ethical Merits”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.1, 133–143.

References in Russian:

- Averintsev, S. S. (1971) "Greek 'Literature' and Middle East 'Wording'. Confrontation and Meeting of Two Creative Principles", *Typology and Interconnection of the Ancient World Literatures*, ed. by P. A. Grinzer. Moscow: Nauka, 206–266 (in Russian).
- Averintsev, S. S. (2001) "The Aggadah in Edifying Context", *Treasures of the Talmud. Anthology of the Aggadah*, with commentary and interpretation by Rabbi A. Even Israel (Steinsaltz), vol. 1. Jerusalem; Moscow: The Institute for Jewish Studies in the C.I.S. The Israel Institute for Talmudic Publications, 2001 (in Russian).
- Averintsev, S. S. (2004) "The Order of Cosmos and the Order of History", *Poetics of Early Byzantine Literature*, Saint-Petersburg: Azbuka, 89–114 (in Russian).
- Afanasjeva, V. K. (1997) *From the Beginning of the Beginning. Anthology of the Sumerian Poetry*, Saint Petersburg: Petersburg Oriental Studies (in Russian).
- Bychkov, V. V. (1981) *Aesthetics of the Late Antiquity*, Moscow: Nauka (in Russian).
- Diakonov, I. M. (1992) "Forefather Adam", *East-Oriens* 1, 51–56 (in Russian).
- Gurevich, A. Y. (1972) *The Categories of Medieval Culture*. Moscow: Iskusstvo (in Russian).
- Evlampiev, I. I. (2017) "On the Possible Impact of Jewish Religious Ideas on the Philosophy of Henri Bergson", *Judaica Petropolitana* 7, 135–145 (in Russian).
- Evlampiev, I. I., Matveeva I. Yu. (2018) "Metaphysical Status of Memory in 'Philosophy of Life' of Leo Tolstoy and Henri Bergson", *Voprosy Filosofii* 12, 141–151 (in Russian).
- Shifman, I. Sh. (1999) Ancient Phoenicia. Mythology and History, *Phoenician Mythology*, Saint-Petersburg: Letniy Sad (in Russian).
- Shestov, L. (2002) "The Speculation and the Apocalypse. Religious philosophy of Vl. Solov'ov", *Vl. Solov'ev: Pro et contra*, vol. 2. St. Petersburg, RKHGA Publ., 467–530 (in Russian).
- Shifman, I. Sh. (2007) *The Old Testament and Its World*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo SPbGU (in Russian).
- Solovyev, V. S. (1986) *Justifying Good, Works*, Moscow: Mysl' Publ. (in Russian).
- Tantlevskij, I. R. (2015) "Adam the Non-Mortal, Mortal, and Immortal in Biblical Anthropogonical Teachings", *Voprosy Filosofii* 6, 141–153.
- Tantlevskij, I. R. (2018^a) " 'How to Come to the Correct Solution?' To the Interpretation of the Epistemological Definition of the Method of Comparison in Aristotle (Ethica Eudemia, VII, 1245b.13–14) and Ecclesiastes 7:27", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.1, 72–85 (in Russian).
- Tantlevskij, I. R. (2018^b) "The Universe in Man's Soul: Aristotle, *De Anima*, III, 8, 431b.20–24 and Ecclesiastes 3:10–11", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.1, 83–89 (in Russian).
- Tantlevskij, I. R. (2020) "On the interpretation of Qoh 3:10–11", *Issues of Theology*, 2.1, 5–16.

О ФОРМАХ ПРАВОСОЗНАНИЯ: ПРИМЕР ОДНОГО АНАЛИЗА

С. П. ШЕВЦОВ

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова
sergiishevtsov@gmail.com

SERGEY SHEVTSOV

I. I. Mechnikov Odessa National University (Ukraine)

ON FORMS OF LEGAL CONSCIOUSNESS: AN EXAMPLE OF ONE ANALYSIS

ABSTRACT. The article raises the question of the possibility of reconstructing the legal consciousness of one culture and era in the categories and concepts of another. The subject of analysis is the plot of a medieval fairy tale from the collection *Arabian Nights*. Most European researchers of modern Europe perceive the plot of this story as a demonstration of the blatant injustice and corruption that reigned in Egypt during the Mamluk sultanate. At the same time this story appears completely different when correlated with the principles and norms of Muslim law. It tells how divine wisdom guides the people's actions without them knowing, establishing order and justice in society. Fairy tales reveal the relationship between the upper world and the earth one, testify to the divine care for the daily life of people.

KEYWORDS: law consciousness, ancient and medieval legal culture, Muslim law, justice, fairy tale, picture of the world.

Если право сохраняет свою тождественность, свою «природу» или сущность, может ли оно при этом быть существенно разным? Определяются ли границы того, что можно назвать «правом», формами той или иной культуры или конституирующими составляющими самого феномена? Попробуем рассмотреть это на конкретном примере.

Миа Герхардт, нидерландский филолог и медиевист, в своем анализе цикла сказок «1001 ночи» (Герхардт 1984 [1963]) рассматривает среди прочих сюжеты, связанные с правом. Большую часть этих сюжетов составляют плутовские истории и рассказы о разбойниках (самая известная из которых – «Али Баба и сорок разбойников»). Но нас в данном случае будут интересовать повести о расследовании (их всего три) и «рассказы очевидцев» о пре-

ступлениях. К последним отнесены два схожих между собой цикла – «Ал-Малик ан-Насир и три начальника стражи», «Ал-Малик аз-Захир Рукн ад-Дин Байбарс ал-Бундукдари¹ и шестнадцать начальников стражи». Представленный в этих сказках образ права, как и формы отношения к нему, чрезвычайно интересны и разительно отличаются от принятых в европейской традиции. Данная статья посвящена раскрытию черт права и правового сознания, представленных в повествовании. В силу рамок, накладываемых объемом статьи, мы сосредоточим внимание на анализе только одной, но, как представляется, наиболее показательной сказки – истории одиннадцатого начальника стражи из второго цикла, обычно сокращенно именуемого «Байбарсом (или Бейбарсом)». В известных мне русских изданиях «1001 ночи» эта сказка, как и весь цикл, внутри которого она помещена, отсутствует, поэтому я буду опираться на текст, представленный в «Искусстве повествования» и английское издание (Герхардт 1984, 152–154).²

Предварительно отметим несколько деталей. Цикл «Байбарс и шестнадцать начальников стражи» считают расширенным продолжением другого цикла – «Ал-Малик ан-Насир и три начальника стражи», так как оба имеют одну и ту же рамочную конструкцию (Герхардт 1984, 151). Оба цикла относят к позднему египетскому периоду³ (Герхардт 1984, 151), что определяется не

¹ Так его транслитерирует в тексте М. Герхардт переводчик А. И. Матвеев. В современной русской транскрипции это имя принято писать иначе, приведем полный вариант имени – аль-Малик аз-Захир Рукн ад-дунийа ва-д-дин Бейбарс аль-Бундукдари ас-Салих (1223/5 – 1277), более известный как Бейбарс I, один из организаторов захвата власти в Египте мамлюками в 1250 г., истинный основатель мамлюкского государства, с 1260 г. – мамлюкский султан Египта и Сирии, прозванный Абуль-Фугх («Отец побед»). Ему посвящен анонимный эпос «Сират аз-Захир Бейбарс».

² Серия сказок «Байбарс и шестнадцать начальников стражи» отсутствует в основных первых изданиях сказок «1001 ночи» (Calcutta I; Bulak 1835; Calcutta II), она впервые появляется только в немецком издании М. Хабихта (Breslau, 1825–43), дополненном, по словам редактора, по тунисской рукописи (An Encyclopedia 2004, 743). Эти дополнения не всегда включают в издания «1001 ночи». Они есть у Р. Бартона (Burton 1886, 3–63), есть в переводе Э. Литтманна (Littmann 1921–28, IV, 810–865), в русском переводе М. Селье (Селье 1958–59) и последующих его воспроизведениях этого цикла нет.

³ Сказки «1001 ночи» создавались на протяжении длительного периода, начиная с IX века (An Encyclopedia 2004, 17), но записывались значительно позже. Древнейшую известную рукописную запись датируют XV веком (An Encyclopedia 2004, 18), но сам сборник еще модифицировался в XVIII в., его полного текстуального единства так и не удалось достичь, первые арабские издания относятся к началу XIX

только именами султанов (султана Ал-Малика ан-Насира идентифицировать нет возможности, так как это имя носили несколько султанов), но косвенным или прямым указанием некоторых из историй как происходящих в Египте, чаще всего – в Каире. Очевидно, образ султана Бейбарса в сказках создавался уже после его смерти (1277), М. Герхард присоединяется к мнению, что сказки скорее всего сложились в Каире и несут отпечаток эпохи правления черкесских мамлюков (Бурджитов) (1382–1517) (Герхардт 1984, 152). В поддержку своего взгляда нидерландский филолог ссылается на О. Решера, упоминающего данную сказку среди его примеров негативного отношения в «1001 ночи» к евреям и характеризующего эпоху ее создания как время, «когда стали распространены коррупция, праздность и аморальность, особенно в исполнительных органах государственной власти (ausführenden Organen der öffentlichen Gewalt)» (Rescher 1918, 80). Кроме того, хотя в собрании сказок «1001 ночи» специалисты различают несколько слоев (персидские сказки X века или еще более ранние с заметным индийским влиянием, багдадские сказки X – XII веков, египетские сказки с XI по XIV) (Герхардт 1984, 13), сборник в позднейшее время перерабатывался в Египте и заимствованные сказки наделялись чертами, знакомыми для египетских рассказчиков и слушателей. «Mille et une nuit» А. Галлана (двенадцать томов, изданных в 1704 – 1717 гг.), открывшая европейцам этот источник и сразу сделавшая его популярным настолько, что и современные издательства вынуждены с ним считаться, основывалась на рукописях египетской переработки и содержащих черты быта, знакомые аудитории мамлюкского Египта XV столетия (Perho 1999, 141). С учетом всего сказанного мы можем надеяться заглянуть в правосознание простого мусульманина XV – XVI веков в Египте под управлением мамлюкских султанов. Начальник стражи – это начальник отряда личной гвардии султана, в обязанности которых входило обеспечивать порядок в городе, то есть выполнять функции современной полиции. Итак, текст сказки:

Не так давно жил один начальник стражи. Как-то он увидел еврея, несшего в руке корзинку, в которой было пять тысяч динаров. Тогда этот начальник стражи сказал своему невольнику: «Сумеешь ли ты добыть деньги из корзины этого еврея?» – «Да», – ответил тот и уже на следующий день принес корзину хозяину. «Тогда я сказал ему, – так рассказывал сам начальник стражи, – иди закопай эти деньги в таком-то месте». Невольник повиновался приказу, а потом вернулся и доложил мне. Не

века. «Поздний египетский период» – размытое понятие, охватывающее время с XIV века по XVIII.

успел он закрыть рта, как послышался громкий шум и вошел еврей в сопровождении придворного и заявил, что деньги принадлежали султану и что он заставит нас за это ответить. Как принято, мы попросили срок три дня, и я сказал невольнику, принесшему деньги: «Иди положи еврею в дом что-нибудь такое, чтобы ему некогда было совать нос в чужие дела!» И он пошел и сыграл с ним шутку, ибо он положил в корзину руку мертвой женщины, окрашенную хной и с золотым кольцом с печаткой. И он спрятал корзину под трубой в доме еврея. И мы отправились туда, обыскали дом, нашли корзину и тут же заковали еврея в кандалы за убийство женщины. Но когда истекал трехдневный срок, явился этот придворный и сказал: «Султан приказывает: распните еврея и найдите деньги, пять тысяч золотых монет не могли потеряться». И мы поняли, что незачем было придумывать трюк. Я вышел на улицу и, когда увидел юношу из Хаурана, присмотрелся к нему, арестовал, раздел и высек. И надел на него железные оковы и отвел его в дом начальника полиции; там я снова его высек и сказал людям: «Вот вор, укравший деньги!» Мы пытались заставить его признаться, но он ни в чем не признался (Герхардт 1984, 152).

Заключительную часть исследовательница пересказывает своими словами: «Юный чужеземец, избитый до потери сознания, неожиданно говорит: «Я найду вам деньги»; он ведет начальника стражи и его подчиненных туда, где зарыты деньги и выкапывает их. Когда у него просят объяснений, он рассказывает, как накануне его прокляла набожная старуха-мать, которую он бил. Но, лежа в обмороке, он внезапно услышал голос, приказывавший ему пойти разыскать деньги и направивший его к указанному месту. (Повидимому, имеется в виду, что мать простила его и в награду за ее набожность ему было ниспослано нечто вроде чуда.) Затем начальник стражи вылечивает его раны и просит у него прощения, «понимая, что он принадлежит к числу угодных богу»» (Герхардт 1984, 153–154).

Чрезвычайно интересно, как комментирует события сказки сама Миа Герхардт. Полицейский, рассказывающий эту историю, по ее мнению, «повидимому, даже не сознает, что все время сам играет преступную роль; а его рассказ с удовлетворением повторяют его коллеги, очевидно не опасаясь кого-либо шокировать» (Герхардт 1984, 152). «В скорее документальных и реалистических, чем придуманных, историях начальников стражи сообщается о преступлении как одной из форм бизнеса в большом городе... (...) В целом возникает довольно мрачная картина, однако начальники стражи рассказывают ее с великолепным бесстрашием. Их позиция не столько цинична, сколько проникнута безразличием к морали и леностью ума» (Герхардт 1984, 151). «Леность ума» возникает здесь, видимо, в силу того, что

начальники стражи не предпринимают усилий для разыскания настоящих преступников, а ограничиваются формальными действиями. Это при том, что в принципе расследование возможно: «В двух незамысловатых сказках («Вор и купец» и «Али Хаваджа») представлена «совершенно определенная и относительно редкая тема – триумф чистой логики и здравого смысла в повседневной ситуации» (Герхардт 1984, 150–151). Далее делаются выводы более общего характера: «В большинстве сказок из рассмотренных здесь серий показано, что преступление и коррупция не пресекаются и не наказываются. Для современного читателя это делает их не только поразительными документами социальных условий, но и чем-то бессмысленными как сказки: они кажутся извращениями жанра, к которому принадлежат» (Герхардт 1984, 153).

С этими утверждениями трудно согласиться. Во-первых, преступление и коррупция все-таки наказываются, что отмечает далее сама исследовательница, приписывая эту черту, судя по всему, общей человеческой природе: «Любопытно, однако отметить, что в этих нелепых аморальных историях порой проявляется потребность завершить все благополучно» (Герхардт 1984, 153). Во-вторых, хотя сказки, безусловно, являются свидетельствами своей эпохи, но свидетельства эти требуют особой осторожности. «Сборник повествований “Тысячи и одной ночи” как источник по социальной истории является проблематичным» (Perho 1999, 139), – пишет автор, который как раз собирается использовать «1001 ночь» в качестве источника для рассмотрения повседневной жизни в период мамлюков. Мухсин Махди, ирано-американский арабист, разоблачитель Галлана и издатель «1001 ночи», сформулировал еще более категоричный взгляд: истории сборника не могут быть использованы для знакомства с нравами и обычаями восточных обществ, так как повествуют о действиях персонажей в экзотических местах столь же отдаленные экзотические времена (Mahdi 1994, III 180). Все же такой взгляд кажется чрезмерно ригористичным, какую-то информацию об эпохе сказка, несомненно, сообщает читателю (слушателю), хотя действительно относиться к ней нужно с осторожностью. Наконец, в-третьих, совсем трудно согласиться с тезисом о бессмысленности и извращении жанра, но это остается в значительной мере вопросом вкуса.

Больше всего М. Герхардт удивляет принятие такой концовки – «очевидно, как это ни странно, подобная развязка представлялась удовлетворительной. (...) Моменты, на которых рассказчик не останавливается более, – ненаказанный вороватый начальник стражи и дальнейшая судьба злополучного еврея, – очевидно, считались слишком незначительными, чтобы кого-либо волновать» (Герхардт 1984, 154).

Мы так обстоятельно изложили взгляд нидерландской исследовательницы, потому что он представляется весьма показательным и заслуживает сам стать предметом анализа. Рассматриваемый здесь сюжет и весь данный цикл не часто становились предметом анализа. Энциклопедия «1001 ночи» 2004 (An Encyclopedia 2004, 124) года упоминает лишь пять авторов, в том числе и М. Герхардт, упоминавших в своих исследованиях о цикле «Байбарс и шестнадцать начальников стражи»: Chauvin 1892–1922, VII, 138–147), nos. 408–426;⁴ Clouston 1886 (in Burton 1886, XII, 369); Elbendary 2001; Gerhardt 1963, 171–175; Grotzfeld 1985, 81–83; и только одного (Chauvin 1892–1922, VII, 144, nos. 419) в связи с рассказом одиннадцатого начальника стражи (An Encyclopedia 2004, 157) (при этом почему-то не упоминается М. Герхардт). Ни один из названных авторов не предлагает правового анализа данного сюжета, например, В. Шовен только кратко пересказывает его, а У. Клоустон предлагает комментарий, который стоит того, чтобы его привести целиком (речь идет обо всем цикле): «Мы должны, я думаю, отнести эту группу сказок к подлинным рассказам о подвигах египетских жуликов (sharpers). Со времен Геродота до настоящего времени Египет породил самых опытных воров в мире. Полицейские, как правило, не проявляют способность справляться с их фокусами, которые они так хорошо пересказывают; но ведь и наши домашние "бобби" не отличаются догадливостью» (Clouston 1886, 369). Этот комментарий пишется вскоре после англо-египетской войны, в результате которой Египет оказался под протекторатом Великобритании, и направлен он, кажется, скорее на современное автору положение, чем на анализ древнего текста или скрытой за ним реальности.

Безусловно, вопросы права, как и связанные с ним вопросы справедливости, честного суда или эффективности действий государственных структур то и дело попадают в поле зрения других авторов, комментировавших различные сказки «1001 ночи», но ни одного правового анализа в буквальном смысле, даже такого, как развернутая оценка, предложенная М. Герхардт, нам найти не удалось, тем более ничего, что можно было бы даже условно считать анализом правового сознания.

Такой анализ правосознания, выраженного в изложенной выше сказке (вопрос о том, соответствовало ли оно реальному отношению к праву рассказчика и слушателей, мы пока отложим), стоит начать с более легкой задачи – взгляда на то, как следовало бы классифицировать действия началь-

⁴ В двенадцатитомной «Библиографии арабских произведений или произведений, касающихся арабов» Виктора Шовена сказкам «1001 ночи» или «Арабским ночам», как их иногда называют, посвящены тома с 4 по 7, вышедшие с 1900 по 1903 год.

ника стражи с точки зрения права его времени. Для европейской страны это была бы непростая задача, так как мы не знаем точно ни страны (Египет периода правления мамлюкских султанов – все же только гипотеза), ни времени. Но для мусульманского права это вполне осуществимо в силу особенностей этой правовой системы, о чем тоже следует предварительно кратко сказать.

Мусульманская правовая система – феномен уникальный в мировой культуре. Мусульманское право по-настоящему стало предметом изучения европейскими учеными во второй половине XIX века и к середине следующего, XX века, сформировалась господствующая парадигма его понимания. Основным источником мусульманского права (шариата, что буквально означает дорогу к источнику) является Коран. Эта правовая система направлена прежде всего на спасение верующего, его основная задача – указать тому праведный путь жизни. Поэтому часто говорят, что мусульманское право – это прежде всего религия, а уже затем – государство и культура (Шарль 1959, 11). В Коране можно найти только исходные принципы шариата, поэтому мусульманское право опирается еще на несколько источников, прежде всего на *сунну* – действия и разъяснения, данные Пророком Мухаммедом (Шарль 1959, 11, 15; Schacht 1983, 2–4; Сюкияйнен 1986, 66). Сунна зафиксирована и передана через *хадисы* – рассказы и свидетельства очевидцев того, что делал и говорил Пророк (Мурата, Читтик 2014, 120–121). Такого рода свидетельства требуют истолкования, что создало третий источник шариата – *иджму*, единогласие верующих по тому или иному вопросу. Относительно того, как достигается единогласие, существует расхождение между суннитами, которые считают основным инструментом *кийас*, суждение по аналогии, и шиитами, отдающими предпочтение *'альму* – разуму (Мурата, Читтик 2014, 116). В том или ином плане эти четыре источника признают все исследователи.⁵

В мусульманском праве традиционно выделяют два основных понятия – *шариат* и *фикх*, иногда их считают синонимами, но здесь мнения расходятся до противоположных (Сюкияйнен 1986, 32). В данном случае под фикхом мы будем понимать осмысление Корана и сунны в правовых категориях (хотя практическое значение было составной частью фикха), а под шариатом сами нормы поведения для мусульман, но на самом деле между ними существует более тесная связь.⁶ Мусульманское право формировалось как

⁵ См., напр.: Шарль 1959, 12–14; Бартольд 1966, 112; Schaht 1983, 1–5; Сюкияйнен 1986, 67–69; Лубська 2009, 15–16; Glenn 2010, 183–187.

⁶ В целом фикх рассматривается как органичное продолжение положений шариата (Мусульманское право 2010, 13).

практическое осмысление религии ислама, в значительной мере оно было сформулировано теологами-правоведами, Д. Шахт считал мусульманское право замечательным примером «права юристов» (Schaht 1983, 5). Согласно традиционной точке зрения, первые века после смерти Пророка были веками бурного развития *иджтихада* – свободного толкования судей (кадиев), после X века происходит «закрытие врат *иджтихада*» и постепенное окостенение мусульманского права. Различия в толкованиях сформировало правовые школы (мазхабы), к X веку уже завершается канонизация главных из них – четырех суннитских (ханафитской, маликитской, шафиитской и ханбалитской) и шиитской (джафаритской), которой придерживаются большинство шиитов. По мнению большинства исследователей, различия между школами не очень существенные, для не-мусульманина могут быть вовсе незаметными. Мусульманское право распространяется только на мусульман, хотя предписывает формы поведения по отношению к немусульманам. Что для нас особенно важно – до конца XIX в. исключалась мысль о возможности национального права для мусульманского государства, право могло быть только общемусульманским. Более того, мусульманское право в целом рассматривалось как вечное, неизменное, противостоящее всяким влияниям извне. Эта модель мусульманского права нашла, наверное, наиболее полное свое воплощение в работе Д. Шахта (Schaht 1983, 76–85).⁷ Только с середины XIX столетия началось взаимодействие мусульманского права с европейскими правовыми системами (Рашковский, Журавский 1990, 263) – процесс, продолжающийся до сих пор и идущий прерывисто и непрямо. Принципиальное отличие между этими правовыми системами заключается еще и в том, что государство (любая государственная власть) при традиционном подходе не может создавать законодательство, ее постановления не превышают статуса административных предписаний (Schaht 1983, 84; Рашковский, Журавский 1990, 262).

Этот традиционный взгляд на развитие исламского права обуславливал и устоявшуюся парадигму рассмотрения правовой ситуации в Египте при правлении мамлюкских султанов (1250 – 1517), предположительном времени возникновения и распространения интересующего нас повествования «1001 ночи». Традиция характеризует этот период как эпоху правового упадка и коррупции, обусловленный как раз жесткостью и неизменностью мусульманского права, ограничением свободы судей и невозможностью для госу-

⁷ Д. Шахт в создании этой модели испытал существенное влияние М. Вебера. Конечно, здесь, эта модель представлена грубо: например, Шахт признавал наличие изменений, но считал, что они направлены на теорию и усложнение правовой структуры, а не на позитивные нормы законодательства (Schaht 1983, 74).

дарства влиять на юридические нормы, часто трактуемые муфтиями в своих интересах. Выше было отмечено, что подобная картина, изображенная О. Решером (Rescher 1918, 80), служила подтверждением для М. Герхардт в ее выводах. Й. Нильсен, исследуя в своей монографии 1985 года действия светского судопроизводства в исламском государстве, представил жесткость и непрактичность исламского права прямой причиной коррупции правовых институтов мамлюкского султаната (см. Rapoport 2012, 71). Автор исходил из модели, представленной Д. Шахтом, основные элементы которой, впрочем, были выявлены задолго до него.⁸ Значительное количество исследователей разделяют его точку зрения. Идеальный исламский закон оказывался чрезвычайно далек от практики и неспособен противостоять произволу властителей, а коррупция судей еще более усугубляла проблемы исламского сообщества. К. Моримото при исследовании тщетности усилий замечательного мыслителя Ибн Халдуна (1332–1406), прошедшего последний период жизни в Каире, где он периодически занимал пост судьи (*кади*), утверждает, что суды использовались как инструменты политической легитимности решений правящей верхушки, а не как юридические институты (Morimoto 2002, 113). Л. Фернандес фиксирует другую сторону того же процесса – использование гражданской властью муфтиев с целью узаконить свои действия и распоряжения (Fernandes 2002, 108). Суд султана (*мазалим*), задуманный как своеобразный аналог апелляционного суда, по мнению А. Фуеса на практике был направлен исключительно на повышение политической легитимности власти, и его деятельность едва ли может быть отнесена к юридической сфере (Fuess 2009, 121–147). Все это и многое другое вело к своеобразному процессу «приватизации справедливости», что подтолкнуло ряд исследователей к сравнению ее со «справедливостью» Дона Корлеоне и других главней мафии (Irwin 2002, 70).

Однако в последние десятилетия появились работы, очень высокого уровня методов анализа и документальной доказательности (с учетом обнаружения и публикаций новых документов⁹), представляющие совершенно иную картину юридической практики в мамлюкском Египетском султанате. В. Халлак аргументировано показал, какие именно стратегии позволяли взаимодействовать исламской правовой системе и светской власти, с помощью каких правовых и культурных институтов это взаимодействие осуществлялось и насколько успешным оно было в мамлюкском Египте (Hallaq,

⁸ Принцип неприятия изменений в мусульманском праве отмечал еще Н. Е. Торнау (Торнау 1892, 7).

⁹ В 80-х годах были обнаружены и открыты для исследования архивы исламского суда Иерусалима XIV века (Rapoport 2012, 73).

Sharī'a 2009). Эта, по выражению Д. Рапопорта, во многом новаторская работа (Rapoport 2012, 73) соединила в себе целый ряд отдельных исследований (статей) представленных ранее в течении более чем двух десятилетий, а опыт этих исследований позволил автору предложить несколько иную культурную модель мусульманского права (хотя и сохраняющую ряд черт модели Д. Шахта, например, тезис о независимости идеального мусульманского права от государства), в которой никогда не имело место сокращение власти судей (что подтверждалось данными обнаруженного архива), а «врата иджтихада никогда не запирались» (Hallaq, Sharī'a 2009; Hallaq 2009). Этот подход получил поддержку и дальнейшее развитие у многих историков, историков права и юристов, позже он отразился на работах культурологов и экономистов (К. Силт, А. Удовича, С. Варда, Д. Айгли, Н. Харама, Д. Рапопорта и др.). В исследованиях сторонников этого подхода гражданская и духовная власти сосуществуют в определенной синергии, что находит свое отражение и в существовании всего общества (Hallaq 2009, 57 и сл.; Rapoport 2012, 74), в котором существовала и существует тесная связь между судебной практикой и юридической литературой (Muller 2008). Государство принимало активное участие в приспособлении норм и правил священного закона к существующей социальной практике, с другой стороны, духовная власть способствовала привнесению принципов ислама в гражданскую и административную сферы.¹⁰

Еще одним следствием этого подхода было изменение представлений о мамлюкском Египетском султанате – он предстает теперь как развивающаяся структура, гражданская власть которой может рассматриваться в чисто правовых рамках, хотя и понимаемых несколько иначе (Stilt 2011), где свидетельства указывают не на коррупцию идеального и жесткого мусульманского права, а в большей мере на такую правовую систему, в которой государство принимает активное участие в адаптации Священного закона (Rapoport 2012, 75). Ряд правовых институтов мамлюкского Египта послужил образцом или просто был унаследован Османской империей и присутствует в правовой системе современной Турции.

Теперь мы можем вернуться к правовому анализу сказки. Как квалифицировать с точки зрения права поступок начальника стражи? Я обращаюсь к пересказу норм мусульманского права в работе Н. Торнау. Он использует обычно несколько правовых источников, в частности, в разделе «О насиль-

¹⁰ Нельзя исключать, что более глубокой причиной изменения отношения к мусульманскому праву и восприятию его послужило не столько открытие новых документов и совершенствование методологии исследования, сколько начавшийся несколько ранее рост влияния исламских государств в мире.

ственном или неправильном завладении» опирается на пять норм, относящихся к разным суннитским мазхабам (школам) и французским изложением М. д'Оссона норм Оттоманской империи. Вот что написано в этом разделе: «*Ггесб* есть действие, по которому кто-либо, *ггасиб* без соблюдения правил шар'э (шариата. – С.Ш.) относительно приобретения прав собственности (...) – присваивает чужое имущество». Двумя строками ниже: «Захват чужой собственности не должен быть тайным, скрытым действием: ибо тогда *ггесб* обращается в воровство...». Далее следует: «Всякий мусульманин обязан имущество *мяггсуб* (незаконно приобретенное. – С. Ш.), коль скоро в том удостоверится, передать действительному, законному владельцу» (Торнау 1850, 438). Пользоваться таким имуществом незаконно. Правда, в ханифитском *мазхабе* (правовой школе) считается незаконным не пользование, а завладение. И далее общее для всех школ: «наказания за *ггесб* другого не полагается, как возвращение неправильно приобретенного имущества хозяину и ответственность за целостность оно, и в случае утраты, за стоимость оно» (Торнау 1850, 439).

Подавляющее большинство мусульманского населения Египетского султаната составляли сунниты, ханафитская школа была среди них влиятельнее остальных. Применим эти положения к событиям повествования. Горшок с пятью тысячами динариев был отобран начальником стражи у еврея, во-первых, не подлежащему юрисдикции мусульманского права, во-вторых, этот горшок и деньги в нем принадлежали не ему, а султану, которому и были возвращены. Даже если мы признаем само насильственное завладение незаконным (как это толкует ханафитская школа), за это действие не предусмотрено наказание. Различие между школами, по сути, в том, что считать незаконным – насильственное завладение и хранение, или только хранение. Наказание в обоих случаях одно – возвращение владельцу. С этой точки зрения действия начальника стражи были всецело правильными и законными – ведь мы не знаем, и он не мог знать, как еврей получил эти деньги и что собирался с ними делать. У того была изъята не принадлежащая ему собственность (ведь он сам признал, что это деньги султана) и после выяснения ее хозяина, возвращена хозяину.

Что касается действий начальника стражи в отношении еврея (подбрасывание ему отрубленной руки и, как следствие, его казнь по приказу султана), а также и юноши из Хаурана (арест без улик и порка), то процессуального кодекса мусульманское право не предполагает, здесь есть только намек на обычное право («как принято, мы попросили срок три дня»), эти условия были выполнены, поэтому предъявить нечего. Напомним еще раз, что еврей вообще не подлежит юрисдикции мусульманского права как не-

верный, а распоряжение о распятии было отдано султаном. Что касается невинно выпоротого юноши из Хаурана (Хауран, Хоран, Хавран – город на территории нынешней Сирии), то здесь мы можем предъявить оскорбление личности действием, но в мусульманском праве эта часть очень мало разработана, что отмечается многими исследователями, например, В. В. Бартольд пишет: «Характерная черта законодательства Корана чрезмерная заботливость о правах собственности и явно недостаточное внимание к правам личности» (Бартольд 1966, 101). Предусмотрены только случаи убийства и то, лишь в том плане, чтобы по возможности предупредить межклановую войну. Здесь же – подверг физическому воздействию, потом сам вылечил. Упреки в том, что при расследовании применяют к подозреваемым физическое воздействие, вероятно, стоит отложить – нельзя сказать, что мы всецело избавились от этого в XXI веке, а для XIV века такой упрек звучать будет кощунством и лицемерием. Кажется, нигде в Европе того времени применение пыток не было запрещено. Способ расследования, который М. Герхардт характеризует как «леность ума» (Герхардт 1984, 151), может показаться странным и не очень гуманным – но в конечном итоге это вопрос оценки. В повести египетского писателя Тауфика аль-Хакима (1898–1987) «Записки провинциального следователя» (аль-Хахим 1959) действие происходит в 30-х годах прошлого, XX века в египетской провинции. Повесть написана по воспоминаниям, ее автор до того, как стать писателем, в молодости работал следователем в египетской провинции; автор и одновременно герой этой повести неоднократно замечает, что его регламент и характер работы не только не требуют, но даже не оставляют возможности проводить расследование и искать виновного в тех случаях, когда нет очевидности или фигура виновного не обрисовывается в первых же свидетельских показаниях. Следствие продолжается, но оно не имеет отношения к поискам виновного. В повести дается описание преступлений, но ни одно из них так и не оказывается раскрытым, все время и силы следователя уходят на самые разные виды работ, но не на расследование в традиционном для западной литературы и сознания смысле. Изучение литературных обзоров и истории арабской и персидской литературы в XX веке, консультации с арабистами и литературоведами не дали результатов – произведений в жанре детектива в арабской и персидской литературе я не нашел, хотя выяснил, что на западные детективы в мусульманских странах есть спрос, и их много переводят.

Теперь если сложить все сказанное, что мы получаем в чисто правовом измерении в отношении начальника стражи? Одно лишь возвращение денег хозяину – безупречное выполнение своих прямых обязанностей. Конечно, есть сговор (если прямое указание невольнику считать сговором) и под-

брошенная улика (женская рука), но в мусульманском праве отсутствуют нормы для обвинения за эти действия. Будь на месте еврея мусульманин, он мог бы добиться суда и там привести свои аргументы или свидетелей, но по нормам религиозного мусульманского права суд между евреем и правоверным на равных основаниях немыслим (и каковы могли бы быть эти основания?). Приговор еврею выносит султан, хотя можно сказать, что начальник стражи направляет его волю, но это естественно случается для всех иерархических систем, точно также выводы следствия во многом определяют решение суда и сегодня.

Иначе обстоит дело с точки зрения правосознания, которое мы будем понимать, как «осознание собственной природы (своей сущности) через механизмы ее реализации в социуме» (Шевцов 2014, 361). В данном случае возможно предположить две линии идентификации своей природы начальником стражи – как мусульманина (это недвусмысленно выражено в сказке) и как государственного служащего, задача которого – обеспечение порядка. Что может увидеть он в этой ситуации такого, о чем стоит рассказать? Возвращение денег хозяину при таком угле зрения – мелочь, они и так бы вернулись к нему. А вот поступок по отношению к юноше из сирийского города – совсем другое дело. Да, начальник стражи не отрицает, что он преследовал чисто корыстный интерес – отнять горшок с золотом у еврея, но ведь это действие в прямом смысле осталось безрезультатным для него, а вот косвенным образом – напротив, он примирил мать с сыном. Сын бил набожную мать и довел ее до того, что она его прокляла, видимо, после этого он был вынужден покинуть Хауран. Начальник стражи наказывает его «невинного» и тем самым возвращает на истинный путь, исправляет, мать, явившаяся ему, явно связана с потусторонним, божественным миром, так как обладает неземным знанием, знает, где спрятаны деньги. Пусть начальник стражи преследовал своими действиями совсем другие цели, но все же он возвращает уклонившегося верующего на праведный путь, примиряет его, во-первых, с матерью, что важно в обществе со столь сильными родовыми связями, во-вторых, с небесными силами, чему получает явное подтверждение. Он помимо своей воли оказывается вовлечен в чудо явления высшего мира, своего рода епифанию, при этом его власть порядкоустроителя дотягивается до Сирии (входившей при Бейбарсе в состав Египетского султаната). И здесь он выступает именно в своей прямой должности, в роли установителя порядка – восстанавливает мир через наказание провинившегося (хотя поначалу не подозревает об этом). Но когда его глазам открывается вся картина, как ему не поразиться мудрости божественного устройства мира? Понятно, почему он благодарит юношу, и лечит его – не из раская-

ния, а из ясного понимания того, что тот «принадлежит к числу угодных богу» (Герхардт 1984, 154), за него напрямую заступаются небесные силы. Можно добавить к этому, что для слушателей, возможно, было небезразлично, что им также была разорвана связь правоверного султана с евреем, и этот неверный получил по заслугам за свою дерзость участвовать в делах султана, ведь не в долг же он получил из султанской казны пять тысяч золотых динаров.

А можно ли это понять иначе? Уместно вспомнить, что даже в европейской вполне прагматической традиции нечто подобное предполагалось в концепции «невидимой руки» Адамом Смитом (все люди стремятся каждый к своей цели, и эти их разнонаправленные устремления он рассматривает как совокупность составляющих единого вектора прогресса и роста благополучия общества, эту сумму векторов он и называет «невидимой рукой»). Очень близка к этому и гегелевская концепция «хитрости мирового духа», когда мировой дух осуществляет свои разумные цели посредством страстей отдельных людей, не подозревающих о целях духа и стремящихся к собственным вполне эгоистичным целям.

Вернемся к сказке. В ней выражена совершенно иная, странная для нас, но все же доступная для понимания правовая система и форма правосознания. То, что кажется случайностью, предстает необходимым элементом огромной мозаики устроенного Аллахом порядка. Мусульманская картина мира включает две сферы (этот мир и мир потусторонний) как две части единого целого, между ними возможно сообщение и взаимодействие, хотя непосредственное вторжение затруднено, каждая из сфер производит действия своими силами, но земная сфера управляется высшей так же, как султан воюет руками и оружием своих воинов. Представлять земную сферу изолированной и рассматривать ситуацию исключительно в ее рамках – как это склонны делать следователи и сыщики европейской литературы – чудовищное заблуждение и глупость, напоминающая самодовольную позицию небезызвестного Михаила Александровича Берлиоза, объявленную им на Патриарших прудах. И не стоит ожидать, что лишь в мечети и только для святых открывается эта связь между мирами, она вполне доступна тем, кто способен посмотреть на вещи и события под правильным углом зрения, и именно эту картину мира выражают многие из поздних сказок «Тысячи и одной ночи».

Самое поразительное, что М. Герхардт подошла к этому вплотную, но стереотип ее собственного представления о праве не дает ей увидеть целостность того, на что она смотрит как на набор нелепостей. Вот ее слова, заключающие параграф: «Несколько сказок из этих двух серий ((«Ал-Малик

ан-Насир и три начальника стражи», «Байбарс и шестнадцать начальников стражи». – С. Ш.) предназначены продемонстрировать, что высшее правосудие загадочным образом направляет ход земного правосудия, каким бы беспорядочным оно ни казалось. Так, десятый начальник стражи из «Байбарса» рассказывает, что во время розыска вора его избил мельник; из чистой злобы он обвинил мельника в воровстве. Впоследствии украденные ценности обнаружались во дворе у мельника. В «Ал-Малик ан-Насире» начальник стражи Старого Каира рассказывает о краже тела с виселицы: стражники, чтобы избежать наказания, просто хватают случайно проходившего мимо крестьянина и вешают его взамен пропавшего тела. Потом выясняется, что в походном сундуке крестьянина находится труп: он был убийцей и заслужил виселицу. Такие неожиданные удачные повороты показывают, что даже это странное ответвление криминальных историй не игнорирует полностью наиболее характерную и имеющую самые глубокие корни тенденцию жанра в целом: страстное стремление заставить порядок, несмотря ни на что, одержать победу над беспорядком и тем самым достигнуть удовлетворительной развязки» (Герхардт 1984, 154).

Да нет, все наоборот: согласно мусульманскому пониманию устройства мира (и, прямо скажем, не только мусульманскому) никаких усилий одного человека и даже многих людей (а все никогда не согласятся) не хватит, чтобы упорядочить мироустройство или даже хотя бы общество в целом. Эта задача по силам только устройтелю мира, никому другому; соответственно, несложно сделать вывод, что главные усилия человека должны быть направлены на служение Богу, на выполнение его требований и заветов, в этом случае Он, если будет на то Его воля, может привести в гармонию и согласие самые разные элементы.

Действительно ли стоит удивляться, что эта традиция столь устойчива и способна развиваться? И действительно ли так мы уж далеки от нее?

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бартольд, В. В. (1966) «Ислам», Бартольд, В. В. *Сочинения*. Т. VI. *Работы по истории ислама и Арабского халифата*. Москва, 79 – 139.
- Герхардт, М. (1984) *Искусство повествования. Литературное наследие «1001 ночи»*. Пер. с англ. А. И. Матвеева, предисл. И. М. Фильштинского. Москва.
- Книга тысячи и одной ночи* (1958–1959). Пер. с араб. М. Селье. Москва. Т. 1–8.
- Лубська, М. (2009) *Мусульманське право: Сутність, джерела, структура*. Київ.
- Мурата, С., Читтик, У. К. (2014) *Мировоззрение ислама*. Москва.
- Мусульманское право* (2010). *Библиографический указатель по мусульманскому праву и обычному праву народов, исповедующих ислам, на русском языке*. Москва.

- Рашковский, Е. Б., Журавский, А. В. (1990) «Мусульманское правосознание в контексте современного города: проблема восприятия закрытых политико-правовых норм», *Города на Востоке: хранители традиций и катализаторы перемен*. Москва.
- Сюкияйнен, Л. Р. (1986) *Мусульманское право. Вопросы теории и практики*. Москва.
- Тауфик аль-Хаким (1959) *Записки провинциального следователя*. Москва.
- Торнау, Н. Е. (1850) *Изложение начал мусульманского права*. Санкт-Петербург.
- Торнау, Н. Е. (1892) Особенности мусульманского права. Санкт-Петербург.
- Шарль, Р. (1959) *Мусульманское право*. Москва.
- Шевцов, С. П. (2014) *Метаморфозы права. Право и правовая традиция*. Москва.

REFERENCES

- Alif Laila wa-Laila. The Book of a Thousand and One Nights* (1965). Reprint of the original copy of the Bûlâq edition of 1252 A. H. Alif laila wa-laila. Al-Tab' al-ûla. Muqâbala [wa] tashih al-Shaykh Muhammad Qitta al-'Adawî. 2 vols. Baghdad.
- Chauvin, V. (1892–1922) *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes*. Vol. 1–12. Liège.
- Clouston, W. A. (1886) «Variants and Analogues of Some of the Tales in Vols. XI and XII», in *Supplemental Nights to the Book of the Thousand and One Night with Notes Anthropological and Explanatory by Richard F. Burton*. Vol. II. London.
- Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten: vollständige deutsche Ausgabe in sechs Banden/zum ersten Mal nach dem arabischen Urtext der Calcuttaer Ausgabe vom Jahre 1839 übertragen von Enno Littmann* (1921–1928). Bd. 1–6. Leipzig.
- Elbendary, A. A. (2001) «The Sultan, the Tyrant, and the Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Zâhir Baybars», *Mamlûk Studies Review* 5, 141–157.
- Fernandes, L. E. (2002) «Between Qadis and Muftis: To Whom Does the Mamluk Sultan Listen?», *Mamlûk Studies Review* 6, 95–108.
- Fuess, A. (2009) «Zulm by Mazâlim? The Political Implications of the Use of Mazâlim Jurisdiction by the Mamluk Sultans», *Mamlûk Studies Review* 13, 121–47.
- Gerhardt, M. I. (1963) *The Art of Story-telling: A Literary Study of the Thousand and One Nights*. Leiden.
- Glenn, H. P. (2010) «An Islamic Legal Tradition: The Law of a Later Revelation» in Glenn, H. P. *Legal Traditions of the World: Sustainable Diversity in Law*. 4th ed. New York, 181–236.
- Grotzfeld, H. (1985) «Neglected Conclusions of the Arabian Nights: Gleanings in Forgotten and Overlooked Recensions», *Journal of Arabic Literature* 16, 73–87.
- Hallaq, W. B. (2009) *An Introduction to Islamic Law*. New York.
- Hallaq, W. B. (2009) *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. New York.
- Irwin, R. (2002) «The Privatization of 'Justice' under the Circassian Mamluks», *Mamlûk Studies Review* 6, 63–70.
- Mahdi, M. (1994) «From History to Fiction: The Tale Told by the King's Steward», in Mahdi, M. *The Thousand and One Nights (Alf Layla wa-Layla) from the Earliest Known Sources*. Vol. 3. Leiden, 164–180.

- Morimoto, K. (2002) «What Ibn Khaldūn Saw: The Judiciary of Mamluk Egypt», *Mamlūk Studies Review* 6, 109–133.
- Muller, C. (2008) «A Legal Instrument in the Service of People and Institutions: Endowments in Mamluk Jerusalem as Mirrored in the Haram Documents», *Mamlūk Studies Review* 12, 173–191.
- Perho, I. (1999) «The Arabian Nights as a Source for Daily Life in the Mamluk Period», *Studia Orientalia* 85, 139–162.
- Rapoport, Y. (2012) «Royal Justice and Religious Law: *Siyāsah* and *Shari'ah* under Mamluks», *Mamlūk Studies Review* 16, 71–102.
- Rescher, O. (1918) «Studien über den Inhalt von 1001 Nacht». *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East* 9 (1), 1–94.
- Schacht, J. (1983) *An Introduction to Islamic Law*. Reprint edition 1964. New York.
- Stilt, K. (2011) *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt*. New York.
- Supplemental Nights to the Book of the Thousand and One Night with Notes Anthropological and Explanatory by Richard F. Burton (1886). Vol. II. London.
- Tausend und Eine Nacht Arabisch* (1825–43). Nach einer Handschrift aus Tunis herausgegeben von Dr. Maximilian Habicht, Professor an der Kniglichen Universitaet zu Breslau (etc.), nach seinem Tode fortgesetzt von M. Heinrich Leberecht Fleischer, ordentlichem Prof. der morgenlaendischen Sprachen an der Universitaet Leipzig. Breslau.
- The Arabian Nights: An Encyclopedia* (2004). Vol. 1–2. By U. Marzolph and R. van Leeuwen with H. Wassouf. Santa Barbara, Calif.
- The Arabian Nights Entertainments* (1814–1818). In the Original Arabic, published under the Patronage of the College of Fort William; By Shuekh Uhmud bin Moohummud Shirwanee ul Yumunee. Vol. I–II. Calcutta.
- The Alif Laila or the Book of the Thousand Nights and one Night, Commonly known as "The Arabian Nights Entertainments", now, for the first time, published complete in the original Arabic, from an Egyptian manuscript brought to India by the late Major Turner, editor of the Shah-Nameh* (1839–1842). Edited by W. H. Macnaghten, Esq. Vol. 1–4. Calcutta.

In Russian and Ukrainian:

- Bartold, V. V. (1966) «Islam». Bartold V. V. *Sochineniya*. T. VI. Raboty po istorii islama i Arabskogo halifata. Moskva, 79 – 139.
- Gerhardt, M. (1984) *Iskusstvo povestvovaniya. Literaturnoe nasledie «1001 nochi»*. Per. s angl. A. I. Matveeva, predisl. I. M. Filshtinskogo. Moskva.
- Kniga tyisyachi i odnoy nochi*. (1958 – 1959) T. 1 – 8. Per. s arab. M. Sele. Moskva.
- Lubska, M. (2009) *Musulmanske pravo: Sutnist, dzherela, struktura*. Kyiv.
- Murata, S., Chittik, U. K. (2014) *Mirovozzrenie islama*. Moskva.
- Musulmanskoe pravo: bibliograficheskiy ukazatel po musulmanskomu pravu i obyichnomu pravu narodov, ispoveduyuschih islam, na russkom yazyike*. (2010) Moskva.

- Rashkovskiy, E. B., Zhuravskiy A. V. (1990) «Musulmanskoe pravosoznanie v kontekste sovremennogo goroda: problema vospriyatiya zakryityih politiko-pravovyih norm». *Goroda na Vostoke: hraniteli traditsiy i katalizatoryi peremen*. Moskva.
- Syukiyaynen, L. R. (1986) *Musulmanskoe pravo. Voprosyi teorii i praktiki*. Moskva.
- Taufik al-Hakim. (1959) *Zapiski provintsialnogo sledovatelya*. Moskva.
- Tornau, N. E. (1850) *Izlozhenie nachal musulmanskogo prava*. Sankt-Peterburg.
- Tornau, N. E. (1892) *Osobennosti musulmanskogo prava*. Sankt-Peterburg.
- Sharl, R. (1959) *Musulmanskoe pravo*. Moskva.
- Shevtsov, S. P. (2014) *Metamorfozyi prava. Pravo i pravovaya traditsiya*. Moskva.

**ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ АРИСТОТЕЛИЗМУ В ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ:
КОНФЛИКТ ВОКРУГ ПРОИЗВЕДЕНИЙ МАЙМОНИДА В XIII В.
С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ТЕОРИИ ИГР**

Ури Гершович и Денис Кузютин
Санкт-Петербургский государственный университет
gershovichuri@gmail.com; d.kuzyutin@yandex.ru

URI GERSHOWITZ AND DENIS KUZYUTIN
St. Petersburg State University (Russia)

THE RESISTANCE TO ARISTOTELIANISM IN JEWISH CULTURE: GAME-THEORETICAL ANALYSIS OF
THE CONFLICT AROUND MAIMONIDES' MANUSCRIPTS IN THE 13TH CENTURY

ABSTRACT. The Maimonidean Controversy at the beginning of the 13th century was one of the most significant conflicts in the midst of the Jewish diasporas in the Middle Ages. The conflict followed a vivid discussion on the treatises of Maimonides and the interpretation of Judaism in the light of Aristotelian philosophy. Almost all of major Jewish communities in Europe were drawn in this conflict. Moreover, at some point the conflict expanded outside of the Jewish world, so that some works of Maimonides were burnt by the Christian Inquisition as heretical books. Despite the significance of these events and the trace left in the memory of the Jewish people, there is not much reliable evidence about them. The authors aim to discuss the history of this conflict, focusing on the problematic aspects of the Maimonides' teaching, and to make a reconstruction of the events occurred, to provide a specification of main characteristics of the conflict interaction (the players, their strategies and preferences, possible outcomes of the conflict, conflict dynamics, etc.), to design a game-theoretical model of the social conflict under consideration and to explore this model using the methods of mathematical game theory. It turns out that the majority of the players' actions correspond to optimal behavior concepts employed in game theory (bargaining solutions, Pareto efficiency, Nash equilibria). However, some actions obviously contradict the concept of rational behavior (one of the fundamental assumptions in mathematical game theory), and namely these actions induced the conflict escalation and such a tragic outcome.

KEYWORDS: Aristotelianism, Judaism, Maimonides, Maimonidean Controversy, Social Conflict, Mathematical Game Theory.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-00-00727 (18-00-00725, 18-00-00628). The study was funded by the Russian Foundation for Basic Research, the project № 18-00-00727 (18-00-00725, 18-00-00628).

Конфликт вокруг произведений Маймонида в начале XIII в. является, пожалуй, наиболее крупным социальным конфликтом внутри еврейского мира Средневековья. В этот конфликт были втянуты почти все крупные еврейские общины Европы. В результате, судя по всему, он вышел за пределы еврейского мира и некоторые произведения Маймонида (или их части) были преданы огню христианской инквизицией. Этот трагический исход шокировал еврейских лидеров, и споры о произведениях Маймонида на время стихли. Впоследствии дискуссии и конфликты вспыхивали вновь (в конце XIIIв., в начале XIVв. и в XVв.), но по масштабам и последствиям они не сравнимы с тем, что произошло в конце 20-х - начале 30-х годов тринадцатого столетия.

При всей важности этих событий и оставленного ими следа в исторической памяти еврейского народа, мы не имеем их достоверного описания. Реконструкции произошедшего основываются на заведомо тенденциозных посланиях, направленных каждой из сторон конфликта тогдашним авторитетам еврейского мира, а также на сохранившейся переписке этих авторитетов. К примеру, нет никаких внешних источников, свидетельствующих о сожжении книг Маймонида или о получении христианами жалоб на эти книги со стороны евреев. О том, насколько болезненно воспринимаются события XIII века в новейшее время, можно судить по попыткам исследователей дать оценку действиям сторон, оправдать или осудить ту или другую сторону. Так, к примеру, Даниэль-Джереми Сильвер уверяет нас в заключении своей книги: «Лучшие из анти-маймонистов были хорошими, порядочными, способными и набожными людьми. Лучшие из маймонистов были хорошими, порядочными, способными и набожными людьми. Давление необходимости выживания привело к разногласию между ними, и в этом трагедия этого исторического эпизода».¹ Азриэль Шохат, напротив, утверждает: «Маймонисты с этой 'войне', которая была войной за верования и мнения, проявили гораздо больший фанатизм, чем их противники».² По его мнению, именно маймонисты виноваты в остроте событий, они ошиблись, выказав непримиримость. Таким образом Шохат неявно снимает обвинение анти-маймонистов в некорректном поведении и приписываемом им обращении к христианским властям. За этими оценочными суждениями исследователей, как кажется, стоит незатихающий спор относительно того, каким должно быть развитие иудаизма, противостояние консервативных и прогрессистских тенденций.

¹ Silver 1965, 198.

² Shohat 1971, 55.

В данной статье мы хотели бы попробовать взглянуть на конфликт с точки зрения математической теории игр³ и бесстрастно оценить поведение сторон и их возможные тактики. Мы полагаем, что такой взгляд дополнит создавшуюся в исследовательской литературе картину и позволит вскрыть нюансы, ускользавшие от исследователей, пользующихся исключительно историческим инструментарием.

Прежде, чем перейти к описанию известных на сегодня перипетий конфликта, остановимся на его предыстории. В сущности, причиной конфликта послужили занятия философией в некоторых иудейских религиозных школах Прованса, то есть причина спора, переросшего в открытое противостояние, заключалась в привнесении философии (а более точно – аристотелизма) в иудейскую традицию.

1. Предыстория: философия и иудаизм

Антагонизм авраамических религий и греческой философии, сочетающийся с периодическими попытками их синтеза, – один из главнейших нервов теологической мысли поздней античности и Средневековья. Первыми известными нам еврейскими авторами, пытавшимися осмыслить Библию в духе философии, были, как известно, представители александрийского эллинизированного еврейства Аристокл и Филон. Писавший на греческом Филон оказал значительное влияние на развитие христианской экзегезы, но, насколько нам известно, никак не повлиял на фарисейский иудаизм эпохи Мишны и Талмуда и не был известен средневековым еврейским философам. Что касается христианской культуры, то некоторые отцы церкви (как, например, Климент Александрийский и Ориген) обращались к философским источникам, что вызывало возражения.⁴ Общеизвестно отношение к философии Тертуллиана, полагавшего ее источником отступничества. В трактате «О прескрипции еретиков» он утверждает противоположность христианства и философии, их несовместимость. Общеизвестны его многократно цитированные слова:

Итак: что Афины – Иерусалиму? что Академия – Церкви? что еретики – христианам? Наше установление – с портика Соломонова, а он и сам передавал, что “Господа должно искать в простоте сердца” (Прем 1:1). Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины – после Евангелия» (Depraescr. VII, пер. А.А. Столярова)

³ См., например, Петросян, Кузютин 2008; Myerson 1997.

⁴ См., например, Timothy 1973.

Иудаизм эпохи Мишны и Талмуда (III в. – VI в.) не ведет серьезной полемики с философией. Общепринятая в исследовательской литературе точка зрения состоит в том, что философский дискурс отсутствует в талмудической литературе.⁵ Философ появляется в талмудической литературе, скорее, как карикатурный персонаж, который задает каверзные вопросы, но мудрецы Талмуда с ними легко справляются. Вот один из примеров:

Имма Шалом была женой р. Элизера и сестрой раббана Гамлиэля. Неподалеку жил некий философ, распускавший о себе слух, что он не берет взяток. Решили Имма Шалом с р. Гамлиэлем посмеяться над ним. Имма Шалом тайно передала ему золотую лампаду, а затем предстала перед ним в качестве тяжущейся с братом. Сказала:

- Я требую, чтобы выделили мне часть в наследстве отца.
- Выделите ей часть в наследстве, – вынес решение судья-философ.
- Написано у нас в Торе: "Не наследует дочь, если в семье есть сын", – возразил раббан Гамлиэль.
- Со дня, когда были вы изгнаны из земли своей, Тора Моисеева потеряла свою силу и было дано Евангелие. А в нем написано: "Как сын, так и дочь унаследуют", – ответил судья.

На следующий день тайно привел ему раббан Гамлиэль ливийского осла. И снова предстали перед ним тяжущиеся. Сказал он им:

- Внимательно просмотрел я Евангелие, и вот что написано там: "Не убавить от Торы Моисеевой, не прибавить к ней пришел я". А в Торе сказано: "Не наследует дочь, если в семье есть сын".
- Да воссияет светоч твой, как лампада! – сказала ему Имма Шалом [намекая на свой подарок].
- Пришел осел и лягнул лампаду, – сказал раббан Гамлиэль. (Вавилонский Талмуд, Шаббат, 16а-б)⁶

В этой новелле философ апеллирует к Новому завету, возможно, он христианин, но важна не его конфессиональная принадлежность, а его должность судьи. Беспристрастность судьи приравнивается к беспристрастности философа, и Талмуд иронизирует как раз над этой беспристрастностью. Даже в предположении, что некоторые философские идеи или философский способ мышления были известны мудрецам Талмуда, у нас нет никаких оснований считать, что они видели в философии серьезную угрозу.⁷ Их оппонентами были саддукеи, идолопоклонники, христиане, зароострийцы

⁵ См. Ковельман, Гершович 2016, 15–64. Отметим особое мнение на этот счет Джейкоба Ньюснера – см. Neusner 1997.

⁶ Перевод и комм. см. Гершович, Ковельман 2001, 126–136.

⁷ См. Harvey W. 1992, а также Pines, Harvey 1986.

и эллинская культура как таковая.⁸ Так, в отношении знаменитого отступника из среды мудрецов, которого называли Ахер (букв. «другой») говорится: «Греческие песни не сходили с его уст. Рассказывают, когда выходил он из дома учения, книги отступников вываливались у него из-за пазухи» (ВТ, Хагига 15а). Встречается и указание не обучать сыновей эллинской премудрости, но оно неоднозначно. В Мишне (Сота 9:15) говорится: «Как была война с Титом,⁹ запретили невестам носить венки и сказали: да не учит человек сына своего по-эллиниски». Талмуд проясняет, что это значит:

Когда цари из дома Хасмонеев поднялись друг на друга, осадил Гиркан Аристокбула в Иерусалиме.¹⁰ Каждый день осажденные спускали денарии в корзине и получали взамен животных для постоянной жертвы в Храме. Был там один старик, знавший эллинскую премудрость. Сказал им по-эллиниски: "Покуда идет храмовая служба, не взять вам город". На следующий день, когда осажденные спустили денарии, положили им в корзину свинью. Поднялась корзина на половину высоты стены, вонзила свинья копыта в стену. Сотряслась Земля Израиля на четыреста фарсангов. Тогда сказали: "Проклят человек, выращивающий свиней, проклят человек, обучающий сына эллинской премудрости"[...] – Разве это так? Ведь сказал Рабби: "Зачем арамейский в Земле Израиля? Если уж не святой язык, то эллинский!"... – Здесь нет противоречия! Одно дело – эллинский язык, другое – эллинская премудрость! – А разве эллинская премудрость запрещена? Ведь сказал р. Йеѓуда со слов Шмуэля от имени раббана Шимона б. Гамлиэля:

– Как понимать сказанное: "Глаз мой ранит душу мою (видя судьбу) всех дочерей града моего" (Плач 3:51)? В доме отца моего была тысяча юношей. Половина из них учила Тору и половина – эллинскую премудрость. И из них из всех живых остались только я и двоюродный брат мой, что живет в Азии.

Здесь нет противоречия! Эллинская премудрость запрещена, но для дома раббана Гамлиэля было сделано исключение. Ибо дом раббана Гамлиэля был близок к властям. Ведь мы учили в *барайте*: "Тот, кто стрижется по-эллиниски, следует путям аморреев"¹¹. Но Автулусу б. Реувену разрешали стричься по-

⁸ См. ставшую классикой работу Шауля Либермана: Lieberman 1962, 100–127.

⁹ Под войной с Титом, по-видимому, следует понимать осаду Иерусалима (весна-лето 70 г.), во главе которой стоял Тит.

¹⁰ В 65 г. до н.э. в ходе так называемой Братской войны. При поддержке набатейского царя Ареты Гиркан взял Иерусалим, а Аристокбул укрылся на территории Храма. Это событие, вероятно, смешивается с осадой Иерусалима Гнеем Помпеем Великим (63 г. до н.э.). В результате этой осады Аристокбул лишился царства и был увезен в Рим, а история независимого царства Хасмонеев прекратилась.

¹¹ Аморреи – один из ханаанских народов, упоминаемых в Пятикнижии. В талмудический период под "путями аморреев" обычно имелись в виду магические об-

эллинически, ибо он был близок к властям. И дому раббана Гамлиэля разрешили эллинскую премудрость из-за близости к властям". (BT, Sota 49)¹²

В этом фрагменте отражается сложное, вовсе неоднозначно негативное к эллинской премудрости. Заметим, что именно этот фрагмент использовался противниками привнесения философии в еврейскую традицию в средние века.¹³ Отчетливым образом элементы греческого образа мышления начинают проникать в еврейскую культуру сравнительно поздно, в эпоху, называемой эпохой гаонов¹⁴ (VIII – XI вв.), когда центры еврейской учености находились в окружении арабоязычной культуры ислама.¹⁵ Собственно философские идеи и понятия, в том числе аристотелевы, встречаются в произведениях первых еврейских мыслителей Средневековья таких, как Ицхак Исфаэли (832-932)¹⁶, Дауд аль-Мукаммис (IX в.)¹⁷, Саадья-гаон (882-942). Первый был врачом и написал ряд философских работ, судя по всему, находясь под влиянием аль-Кинди.¹⁸ Двое других были близки мутазилитскому каламу.¹⁹ Именно Саадья в качестве лидера поколения сыграл решающую роль в том, что занятия теологией и философией получили легитимацию в еврейской культуре, а рационалистический подход к пониманию иудаизма стал едва ли не основным.²⁰ Парадоксальным образом еврейская культура, восприняв философскую традицию гораздо позднее, нежели христианская и мусульманская, приобрела ярко выраженную рационалистическую направленность. Ведь Саадья-гаон, представлявший иудейскую ортодоксию, опирался на радикальный мутазилитский калам. Предложенная рационалисти-

ряды и суеверия. Список "путей аморреев" приведен в седьмой и восьмой главах Тосефты трактата «Шаббат».

¹² Перевод и комм. см. Гершович, Ковельман 2008, 72–84.

¹³ Несколько забегая вперед, отметим, что Маймонид пытался показать, что понятие «эллинская премудрость» в этом фрагменте означает не философию, а язык загадок, которым пользовались греки (см. Тверский, 2003, т. 1, 121–122)

¹⁴ Гаон – ивр. «возвышенный». Так называли духовных лидеров, глав академий в Вавилонии (см. Броди 2006).

¹⁵ См. Stroumsa 2009b.

¹⁶ Существуют разночтения в датах рождения и смерти Исфаэли. Другая датировка 855–955 гг. (см. Сират 2002, 100)

¹⁷ Относительно времени его жизни среди исследователей нет единого мнения. Некоторые считают, что он жил в первой половине IX в. (Ben-Shammai 2005, 124–127). Есть и датировка между 820 и 890 гг. (Сират 2002, 43–45).

¹⁸ Altman, Stern 1958.

¹⁹ Ben-Shammai 2005.

²⁰ О Саадье и его революционной деятельности см. Броди 2006, 275–290, см. также Сират 2002, 45–70.

ческая теология была подана им как естественное продолжение иудейской традиции и не встретила никакого сопротивления, никакой критике не подвергалась. Таким образом, рационалистические тенденции получают широкое распространение в еврейской среде.

Ярко выраженный аристотелизм в духе школы фальсафа в еврейских текстах мы впервые встречаем в произведении Йегуды Галеви (1075?–1141), причем как критикуемую и отвергаемую позицию. Герой его «Книги доказательств и доводов в защиту униженной веры»²¹, хазарский царь (Кузари), отправившись искать ответ на вопрос о правильных действиях, поочередно обращается к философу (аристотелику), христианину, мусульманину и, наконец, не удовлетворившись их ответами, к иудею. Диалог принявшего иудаизм хазарского царя с раввином, в частности, вскрывает недостатки философии. Философы полагаются на умозаключения, но человеческий разум не может постичь цель творения и определить, какие действия ведут к этой цели.

Сказал Кузари: Значит ли это, что философия Аристотеля не заслуживает доверия?

Сказал рабби: Да. Он был вынужден заставлять работать свой разум и мысль больше, чем требовалось, потому что в его распоряжении не было традиции и знаний, основанных на достоверном источнике. Он размышлял о начале и конце мира, и в гипотезе конечности мира он встретил не меньше трудностей, чем в предположении о его вечности. Но так как его мысль ни на что не опиралась, она склонилась в пользу вечности мира, и он не нашел нужным изучить последовательность поколений и происхождение живших до него. Если бы он был сыном народа, обладающего достоверной и признанной традицией, он применил бы свой метод анализа и аргументации для того, чтобы обосновать посылку о сотворении мира, как это ни трудно, а не о его вечности, с чем гораздо труднее согласиться. (I, 64–65, пер. Г. Липш)²²[...]

Сказал рабби: Да, между верующим и философом разница очень велика. Верующий стремится к Богу ради великой пользы, кроме той, которую дает познание Его, а философ хочет познать Бога лишь для того, чтобы дать Ему истинное определение... По мнению философа, незнание о Боге вредит человеку не больше, чем незнание о земле тому, кто считает ее плоской. Единственная польза, известная философу, – это познание истины о вещах... Однако нельзя обвинить философов в том, что они далеки от познания Бога, доступного про-

²¹ В оригинале – *Китаб ал-хиджджа в-ад-далил фи наср ад-дин аз-залил*. В последствии, после перевода на иврит, ее стали называть *Сефер ха-Кузари*.

²² Галеви 1990, 48–49.

рокам. Они не могли приблизиться к Божественной мудрости иначе, как через логическое мышление... (там же, IV, 13)²³

Первый крупный еврейский философ, который пытался сочетать аристотелизм с еврейской традицией, Авраам ибн Дауд (110?–1180?).²⁴ Вторым аристотеликом, затмившим своего предшественника, был Маймонид (р. Моше бен Маймон, 1135–1204, акроним – Рамбам).²⁵

2. Произведения Маймонида и их критика

Творчеству Маймонида посвящено огромное количество исследований.²⁶ Общепринятым является определение его творчества как попытки синтеза иудейской традиции и аристотелизма, хотя в оценке и характере этого синтеза мнения исследователей расходятся. Так или иначе, несомненным является факт привнесения философского знания в традицию, причем в гораздо более радикальной форме, нежели это было сделано до него. Основными произведениями Маймонида являются «Комментарий к Мишне», «Мишне Тора» (первый всеохватный кодекс иудейского закона) и философско-теологический трактат «Путеводитель растерянных». Каждое из этих произведений носило новаторский характер. Написанный на иудео-арабском «Комментарий к Мишне», возвращавший Мишне, откомментированной в Талмуде, статус самостоятельного произведения, включал несколько предисловий к различным разделам и трактатам Мишны, и эти предисловия представляли собой, по сути, философские эссе. Кроме того, в этом комментарии впервые сформулирована догматика иудаизма (тринадцать основ веры), не имевшая до этого четкого выражения. Еще более революционным был написанный на иврите кодекс «Мишне Тора», состоящий из 14-и книг. В отличие от того, что было принято в еврейской традиции, законы были сформулированы в нем не в виде спора, а в категорической форме и без ссылок на авторитеты, за что Маймонид подвергся критике. Но самая главная инновация состояла в том, что первая книга кодекса иудейского закона, названная «Книгой знания», включала изложение физики и метафизики Аристотеля. То есть, философская картина мира предлагалась в качестве важной части иудейского закона, обязательной мировоззренческой основы. И, наконец, в написанном на иудео-арабском «Путеводителе растерянных» ставилась задача разрешения противоречий между иудейской традицией и

²³ Галеви 1990, 241–242.

²⁴ См. о нем Сират 2002, 221–241, см. также Samuelson 2005.

²⁵ О развитии аристотелизма в Андалузии см. Stroumsa 2019, 124–161.

²⁶ См. общий обзор его творчества – Davidson 2005, Stroumsa 2009a.

философией. Трактат обращен к ученику, освоившему как иудейский закон, так и основы научной (философской) картины мира и пришедшему в растерянность из-за видимого противоречия между ними. Маймонид обещает дать ключ к решению подобных противоречий, но только для избранных, в силу чего прибегает к эзотерическому письму, то есть пишет трактат так, чтобы его понял только тот, кому это пойдет на пользу, истина, которая могла бы навредить невеждам должна остаться сокрытой.²⁷ При этом Маймонид полагает (по крайней мере, декларирует), что никакого противоречия между философией и еврейской традицией нет, более того, что философия искони присуща иудаизму:

Знай, что многочисленные сведения относительно истинной сути этих предметов, хранившиеся в нашей общине, были утеряны за долгие годы из-за власти невежественных народов над нами и из-за того, что предметы эти не были, как мы объясняли, достоянием всех людей, – ведь только буквальный смысл Писания доступен всему народу... И если даже Галаху²⁸ оберегали от закрепления в письменной форме, доступной всем людям, из-за вреда, которым это сопровождается, то уж тем более [нельзя] записывать чего-либо из сих тайн Торы,²⁹ делая их доступными для людей. Поэтому передавались они [только] от избранных индивидуумов к избранным индивидуумам... Это и было причиной того, что сии великие принципы были утрачены нашим народом и не уцелело из них ничего, кроме редких намеков и указаний, встречающихся в Талмуде и мидрашах; они подобны немногочисленным хлебным зернам, окруженным множеством шелухи... (I, 71)³⁰

Как мы уже разъяснили, эти концепции ни в чем не противоречат тому, что говорили наши пророки и хранители нашего Закона, ибо наша община – община знания и совершенства...; однако, когда злодеи из невежественных общин погубили наши достоинства, уничтожили наши премудрости и книги, истребили наших ученых, так что и мы стали невежественными... когда мы смешались с ними, – тогда перешли к нам их воззрения... И поскольку мы выросли в привычке к воззрениям невежд, эти философские концепции предстают пред нами так, будто они чужды нашему Закону, так же, как они чужды воззрениям невежд. Но дело обстоит иначе... (II, 11)³¹

Несмотря на стратегию сокрытия истины от масс и системы намеков, по которым продвинутый ученик мог бы к ней приблизиться, «Путеводитель растерянных» содержал массу материала, способного смутить того, кто

²⁷ См. Ravitzky 2005; Klein-Breslavy 2006; Гершович 2017.

²⁸ То есть, Закон.

²⁹ Под «тайнами Торы» Маймонид подразумевает некоторые разделы физики и метафизики (Моше бен Маймон 2000, 16–24)

³⁰ Моше бен Маймон 2000, 380–381.

³¹ Перевод В. Ванникова, цитируется по: Тверский 2003, т. 4, 42.

придерживался традиционных взглядов. Это и основы философской аллегорезы в истолковании Писания и Талмуда (Введение к первой части; I, гл. 1–2 и др.; Введение к третьей части), и исключение позитивных атрибутов в отношении Бога (так называемая негативная теология – I, гл. 50–70), и неясная позиция в отношении предвечности мира (II, гл. 13–31) и пророчества (II, гл. 32–48), и инструментальное осмысление заповедей (III, гл. 25–49), и близкий к философскому подход в отношении Божественного провидения (III, гл. 17–24) и человеческого совершенства (III, гл. 51–54).³² В частности, Маймонида приводит притчу, которая не могла не вызвать раздражения у определенных кругов еврейского истеблишмента. В этой притче люди в их познании Бога предстают ищущими дворец, где проживает царь, и стремящимися к встрече с ним. Вот слова Маймонида, завершающие классификацию людей по их уровню близости к познанию Бога:

Те, которые жаждут достичь дворца и войти внутрь, однако не устаиваются даже того, чтобы на него [на царя] взглянуть, – это большинство приверженцев Торы, я имею в виду неученых людей, соблюдающих заповеди. Подданные, достигшие дворца и ходящие вокруг него, – это талмудисты, верующие в истинные идеи, полученные ими по традиции, которые изучают только практическое служение, не занимаясь анализом основ Торы и не помышляя об обосновании принципов веры. О тех, кто занялся изучением основ веры, сказано, что они вошли в дворцовые помещения, и нет сомнения, что среди них есть люди, достигшие разных ступеней. Но человек, который пришел к обоснованию всего, что можно доказать, и постиг все, что познаваемо, из относящегося к Богу, который приблизился к истине, насколько это возможно, вошел во внутренние покои. (III, 51)³³

Получается, что тот, кто освоил философию оказывается выше раввинов, изучающих Талмуд и разбирающихся в законе.

Перечисленные проблемы вкуче с теми, что поднимали «традиционные» произведения Маймонида,³⁴ конечно, могли стать (и со временем стали) предметом критики и острой полемики. Однако, предположить, что дискуссия, какой бы острой она не была, может выйти за пределы интеллектуальных сражений, было достаточно сложно. Во-первых, потому, что со времен Талмуда еврейская традиция существовала и передавалась в форме многочисленных дискуссий по самым разным вопросам, спор (*махлокет*) являет-

³² Подробно о проблемах, поднятых учением Маймонида, и спорах вокруг них в Средние века см. Schwartz 2005, 117–152.

³³ Перевод В. Ванникова, цитируется по: Тверский 2003, т. 4, 161.

³⁴ Например, отождествление тайн Торы с физикой и метафизикой в «Комментарии к Мишне» или отрицание телесного существования после смерти.

ся интегральной частью традиции и еврейского образования. Во-вторых, как мы отмечали выше, начиная с X в., еврейская культура успешно впитала рационалистические элементы, и многое из того, что высказал в радикальной форме Маймонид, можно найти, пусть в менее заостренном выражении, в произведениях еврейских философов X – XII вв. В-третьих, несмотря на указанные проблемы, Маймонид доказал своими «традиционными» произведениями, что обладает исключительными познаниями в области еврейского закона и талмудических источников. Никто не отрицал его величие и гениальность классификатора.

При жизни Маймонида, помимо критики в адрес «Мишне Тора», острота которой сочеталась с уважительным отношением к автору,³⁵ возникла полемика по вопросу о воскрешении мертвых. На основе отдельных утверждений Маймонида был сделан вывод, что он отрицает телесное воскрешение мертвых, несмотря на то, что внес это положение в тринадцать догматов веры. Более того, рабби Меир бен Тодрос ха-Леви Абулафия (1165, Бургос – 1244, Толедо, акроним – Рама) в 1202 году написал по этому поводу послание авторитетам Прованса, призывая их осудить Маймонида, который де отрицает телесное существование в будущем мире. Авторитеты Прованса не только не поддержали Меира Абулафию, но в ответном послании осудили его. Абулафия обратился с посланием и к авторитетам Северной Франции, но и там не нашел поддержки.³⁶ Забегая вперед, отметим, что в конфликте 30-х годов Меир Абулафия в основном придерживался нейтралитета.

Маймонид ответил на критику в «Послании о воскрешении мертвых».³⁷ Он подчеркивает, что в его сочинениях воскрешение мертвых никогда не отрицалось:

На самом деле, когда говорят, что мы назвали воскрешение мертвых в Писании метафорой, это явная ложь и совершенная клевета. Сочинения мои уже распространились, прочтите и покажите, где мы это сказали... Итак, очевидно для нас из высказываний их [мудрецов], что люди, души которых возвратятся в их тела, будут есть, пить, жениться и рожать и умрут после жизни весьма длинной, как те, что будут жить в дни Машиаха (Мессии). На самом же деле жизнь, за которой не следует смерть, – жизнь Мира грядущего – бестелесна. Мы верим, и это ис-

³⁵ См. Silver 1965, 41–108.

³⁶ Об этой дискуссии см. Stroumsa 2009a, 165–182; Goldfield 1986; Septimus 1982, 39–60; Silver 1965, 98–135.

³⁷ Сам Маймонид не дал никакого названия этому посланию, указанное название закрепилось за ним позднее.

тина для всякого знающего, что в Мире грядущем [будут] души без тел, подобные ангелам... (пер. В. Нечипуренко)³⁸

Маймонид не отрицает воскрешения мертвых, но полагает, что бессмертие касается только душ. То есть воскрешение мертвых, с его точки зрения, не означает переход к жизни в будущем мире, как это понималось многими другими авторитетами. Но для нас важно подчеркнуть, что, несмотря на остроту полемики, она оставалась исключительно в рамках интеллектуального спора, и нет никакого намека на возможный выход за пределы этого формата.

3. Конфликт в связи с изучением произведений Маймонида и его перипетии

Как уже говорилось выше, у нас нет полноценных свидетельств о развитии конфликта. Реконструкция событий осуществляется на основе заведомо тенденциозных посланий сторон конфликта и отдельных писем по его поводу. Какие-то факты предстают как несомненные, о других можно лишь строить гипотезы.³⁹

а. Первый шаг

Мы знаем, что в конце 20-х годов XIII в. в Провансе возникли серьезные трения между последователями Маймонида и неким Шломо бен Авраамом из Монпелье. Сложно сказать, в какой форме проходил спор между ними. Но, как показал А. Шохат, не оставляет сомнений тот факт, что вышеупомянутый рабби Шломо вместе двумя своими соратниками – Йоной Геронди и

³⁸ Моше бен Маймон 2011, 242–243.

³⁹ Послания, касающиеся конфликта собраны в Lichtenberg 1859, Kobak 1875. Некоторые опубликованы в Dinur 1969, 189–191. Шацмиллером были найдены еще три послания (Shatzmiller 1969, 139–144), см. также Harvey 1992. Впервые описание конфликта было дано выдающимся историком девятнадцатого столетия Генрихом Грецем. Не обошли вниманием этот конфликт и выдающиеся израильские историки Бен-Цион Динур и Ицхак Бер (Baer 1959). Среди исследований, специально посвященных конфликту отметим монографии Сарачека и Сильвера (Sarachek 1935; Silver 1965), вызвавшие, впрочем, немало критики (см. Dan 1966). Исследовательская литература, так или иначе затрагивающая этот конфликт довольно обширна. Однако не всех исследователей интересует точная последовательность разворачивающихся событий (об этом см., к примеру, Dinur 1969, Shatzmiller 1969, Urbah 1946). Наиболее подробной, уточняющей ряд деталей в отношении перипетий конфликта, является работа Шохата, (Shohat 1971), которой мы в основном следуем. См. также Septimus 1982, 61–74, Dobbs-Weinstein 2005.

Давидом бен Шаулем – направили послание раввинам Северной Франции с жалобой на группу последователей Маймонида (Йона Геронди, судя по всему, был посланцем, лично передавшим жалобу).⁴⁰ Содержание этого послания нам неизвестно, но известна реакция раввинов Северной Франции – они вынесли постановление, в котором подвергали *херему* (отлучению, анафеме) тех, кто изучает произведения Маймонида.

О том, в чем обвиняли последователей Маймонида их оппоненты, мы косвенно можем судить на основе послания Шломо бен Авраама и Давида бен Шауля, направленному на более поздней стадии конфликта Нахманиду (о его роли ниже)⁴¹:

Они пошли скверной дорогой своих собственных измышлений, разрушая принятое по традиции, выдумывая на основе слов Торы притчи (*машалим*)⁴² и превращая в притчу (*машаль*) и пустословие *Ма'асе Берешит* и *Ма'асе Меркава*,⁴³ историю о Каине и Авеле и другие истории Писания...⁴⁴

Постановление о хереме, вынесенное раввинами Северной Франции, не сохранилось, и мы не знаем его точного содержания, в частности, неизвестно, включал ли он инвективы в адрес самого Маймонида. Из послания одного из сторонников маймонистов Ашера бен Гершома⁴⁵ можно заключить, что *херем* накладывался на изучающих «Путеводитель растерянных», «Книгу знания» (из кодекса «Мишне Тора») и любую «греческую премудрость».⁴⁶ В обнаруженном

⁴⁰ Shohat 1971, 30, п. 22. Предположение некоторых исследователей, что Шломо бен Авраам лично вынес постановление о хереме, Шохат убедительно опровергает (Shohat 1971, 27-28).

⁴¹ В этом послании, отправленном на втором этапе конфликта, Шломо бен Авраам и Давид бен Шауль пытаются доказать, что не поднимали руки на самого Маймонида, в чем их обвиняли оппоненты и не просили раввинов Северной Франции выносить постановление о хереме.

⁴² *Машаль* (мн. ч. *машалим*) – «притча», «пример», «иносказание». Это многозначное слово часто использовалось и для обозначения аллегии.

⁴³ *Ма'асе Берешит* – Учение о Начале (подразумевается то, что стоит за описанием сотворения мира в книге Бытия). *Ма'асе Меркава* – Учение о Колеснице (таинственные предметы, скрытые в описании видения пророка Иезикииля). Эти темы в талмудической литературе отмечены как эзотерические (см. Мишна *Хагига* 2:1). Маймонид уже в «Комментарии к Мишне» отождествляет *Ма'асе Берешит* с физикой, а *Ма'асе Меркава* – с метафизикой, возвращаясь к этому и в «Путеводителе растерянных» (Моше бен Маймон 2000, 16–18).

⁴⁴ Kobak 1875, 99–100. Здесь и далее, если не указано иначе, перевод Ури Гершовича.

⁴⁵ Dinur 1969, 267, п. 29.

⁴⁶ Shohat 1971, 32

Шацмиллером послания, подписанном малоизвестными авторитетами Северной Франции, также есть указания на содержание херема:⁴⁷

Как могла наполнить их сердца глупость сомнения в награде эдемского сада [обещанного праведникам после смерти], в законах и сказаниях (*аггадот*)... И если, упаси Бог, оспаривает человек все это из-за слов рабби Моше [бен Маймона], то он еретик... И это касается и других сказаний, как то отверстые уста ослицы [Валаамовой] или трапеза [праведников в будущем мире, вкушающих мясо] Левиафана⁴⁸... Как возможно оставить источник жизни – законы и сказания – и заниматься греческой премудростью, которой мудрецы запрещали обучать сыновей!⁴⁹

Это послание не содержит, собственно *херема*, оно направлено в качестве назидания и обличения, хотя переписчик предпосылает ему такое введение:

Это одно из посланий раввинов Северной Франции, которые собрались вместе и решили отлучить всякого, кто читает книгу “Путеводитель растерянных” и “Книгу знания”, сочиненные великим учителем рабби Моше бен Маймоном, да будет благословенна память о нем, и отлучили, дабы не читали их, ибо сочли их еретическими книгами.⁵⁰

Так или иначе, следует отметить, что, в принципе, к такой мере как *херем* в еврейской традиции прибегали крайне редко, в исключительных случаях.

б. Почему жалоба была направлена раввинам Северной Франции?

Прежде, чем перейти к описанию дальнейших событий, остановимся вкратце на интеллектуально-духовном атмосфере в еврейских общинах различных регионов в начале XIII века. Вышеупомянутый рационалистический крен в еврейской культуре касался интеллектуальной элиты регионов, находившихся в XI-XII вв. под влиянием исламской культуры, прежде всего это касается Испании (особенно Андалузии) и Северной Африки. Все еврейские философы указанного периода творили именно в этих регионах и, как правило, на иудео-арабском языке. В начале XIII в. ситуация начала ме-

⁴⁷ В свете этого послания сложно принять выдвинутую Э. Урбахом гипотезу о том, что никакого херема раввины Северной Франции не выносили, а сведения о нем – выдумка маймонистов в борьбе с оппонентами (Urbah 1946).

⁴⁸ Известный мотив в талмудической литературе, согласно которому праведники в будущем мире будут вкушать мясо Левиафана (см., например, Иерусалимский Талмуд, Мегилла 3:2).

⁴⁹ Shatzmiller 1969, 139.

⁵⁰ Shatzmiller 1969, 139. Подчеркнуто уважительное упоминание о Маймониде, скорее всего, связано с тем, что переписчик был маймонистом.

няться (в том числе, в силу успехов Реконквисты), но, с определенной долей уверенности можно сказать, что культурный багаж достаточного числа авторитетов этого региона включал то или иное знакомство с науками и с рационалистической теологией, которая зачастую воспринималась ими как традиционные представления иудаизма. Совершенно иным в XI – XII вв. был интеллектуальный горизонт авторитетов Северной Франции и Германии (этот регион называют Ашкеназ). О философии, да и о рационалистической теологии ашкеназская элита имела весьма смутные представления. Главные интеллектуальные усилия были направлены на изучение Талмуда и толкования Писания, существовало пиетистское движение ашкеназских хасидов, чьи представления формировались под опосредованным влиянием Саады-гаона, но также и мистической литературы.⁵¹ Еврейские общины Южной Франция (Прованс и Лангедок) занимали промежуточное (во всех отношениях) положение между ашкеназским и сефардским (испанским) еврейством. Начиная с середины XII в. рационалистическая теология и философия распространяются в Провансе благодаря деятельности ряда испанских интеллектуалов, которые спасаясь от режима Альмохадов, переселились в Прованс. Крупнейшим из них был р. Йегуда Ибн Тиббон (1120–1190), уроженец Гранады, поселившийся в Лунеле. Он является родоначальником династии переводчиков с арабского на иврит. Им были переведены такие произведения как «Книга верований и мнений» Саады-гаона, «Обязанности сердец» Бахьи Ибн Пакуды, «Сефер Кузари» Йегуды Галеви, «Исправление качеств души» Шломо Ибн Габироля. Сын Йегуды, Шмуэль Ибн Тиббон (1150? – 1230) начал переводить на иврит «Путеводитель растерянных» Маймонида еще при жизни последнего, состоял в переписке с Маймонидом и получил его одобрение. Именно с именем Шмуэля Ибн Тиббона следует связывать распространение учения Маймонида и возникновение круга, деятельность которого вызвала недовольство и породила трения, приведшие к конфликту.⁵²

Думается, представленного краткого обзора достаточно для того, чтобы понять, почему Шломо бен Авраам направил свое письмо не в Испанию, а раввинам Северной Франции, для которых имя Маймонида не было столь значимым, а философские представления были и вовсе в диковинку. Сам Шломо бен Авраам на более позднем этапе, описывая ситуацию, заставившую его отправить послание, говорит о том, что стал жертвой нападков со стороны авторитетов города Безье (Béziers), обвинявших его в оскорблении имени Маймонида, о чем он де и не помышлял:

⁵¹ См. Шолем 2004, 119–162.

⁵² См. Robinson 2007.

И стали они распространять об нас злостные слухи и собирать людей против нас, дабы опозорить. И когда увидели мы, что наше положение совсем худо из-за их нападков, решили мы в сердце своем описать нашу беду раввинам Франции... И написал я им письма обо всем этом с просьбой утешить нас и укрепить сердца наши... И они были поражены и также направили обличающие послания тем, кто придерживается подобных мнений и знакомится с ними. А затем послали посланцев, выяснить, верно ли то, что мы говорим. И, когда получили они книгу «Море ха-невухим»,⁵³ возгорелся гнев их...⁵⁴

Далее, по словам Шломо бен Авраама, гнев их был настолько велик, что привел к решению о *хереме*. Насколько можно доверять словам Шломо бен Авраама о предварительных увещеваниях, обращенных раввинами Северной Франции к последователям Маймонида, сказать трудно. Но, поскольку он не отрицает ни то, что посылал письмо, ни факт *херема*, то эти детали можно считать отражающими действительность.

с. Второй шаг

В ответ на провозглашенный раввинами Северной Франции *херем* группа сторонников Маймонида отреагировала целым рядом действий. Во-первых, раввины Лунеля вынесли постановление о *хереме* в отношении Шломо из Монпелье и двух его соратников.⁵⁵ Этот херем поддержали авторитеты Нарбонны.⁵⁶ Во-вторых, направили ряд возмущенных посланий раввинам Северной Франции, в которых упрекали последних в неадекватности постановления и обличали своих противников. В-третьих, начали активную компанию по привлечению на свою сторону авторитетов еврейского мира. Эта компания заключалась в том, что были направлены послания соответствующего содержания с просьбой поддержать херем в отношении антимаймонистов в различные еврейские общины. В одном из подобных посланий, написанных рифмованной прозой, раввины Нарбонны, обращаясь к авторитетам Испании, не только упрекают раввинов Северной Франции в поспешности и неадекватности решения, но подчеркивают сомнительность их авторитета, в принципе: они де занимаются магией и колдовством,⁵⁷ куда ж им судить нас, их познания ограничиваются только Талмудом, но и в этом

⁵³ Так в переводе на иврит звучит название «Путеводителя растерянных».

⁵⁴ Кобак 1875, 100.

⁵⁵ Об этом хереме мы узнаем из послания, которое было отправлено сыну Маймонида, Аврааму бен Моше (Египет, 1237-1186; Shohat 1971, 35; там же, 27, п. 4), но содержание херема не сохранилось.

⁵⁶ Это известно из послания сына Маймонида (Shohat 1971, 36).

⁵⁷ Как замечает Шацмиллер, подобное обвинение не было безосновательным (Shatzmiller 1969, 136). См., также Zimmels 1952, 135–139.

мы превосходим их, пусть встретятся наши мудрецы и их мудрецы, поговорим о том, в чем они считают себя знатоками, и увидим, кто одержит верх.⁵⁸ Суть этой риторики сводится к тому, что авторитеты Испании должны поддерживать маймонистов в их борьбе против анти-маймонистов, не обращая внимания на раввинов Северной Франции. Однако, маймонисты не ограничились только посланиями. Один из старейших и известнейших авторитетов, знаменитый комментатор Писания Давид Кимхи (1235-1160)⁵⁹ который в свое время переселился из Испании в Прованс (Нарбонна) был направлен в Испанию с тем, чтобы лично убедить тамошних раввинов поддержать последователей Маймонида и одобрить херем в отношении анти-маймонистов.

Основанием для херема в отношении анти-маймонистов было то, что они «подняли руку» на Маймонида (что постфактум анти-маймонисты будут отрицать) и, отвергая его учение, впадают в ересь, что выражается в антропоморфизме и буквальном понимании талмудических сказаний⁶⁰ (утверждение неочевидное для тех, кто придерживался традиционных взглядов и не считал рационалистический подход интегральной частью иудаизма).

После того, как в отношении анти-маймонистов был вынесен херем, получивший поддержку в масштабах Прованса, Шломо бен Авраам и его сторонники стали оправдываться и категорически отрицать, что пытались обвинять в чем-то самого великого Маймонида. Шломо бен Авраам подчеркивает вину Шмуэля Ибн Тиббона, который раскрыл то, что Маймонид намеренно оставил сокрытым в своих произведениях. Надо сказать, что само по себе это утверждение, безусловно, имеет основания, ибо Шмуэль Ибн Тиббон в своем произведении «Да соберутся воды» (*Иккаву ха-майим*) прямо говорит о том, что нет надобности в эзотерической стратегии и то, о чем Маймонида говорил намеками, можно высказать прямо и без обвиняков.⁶¹ Однако, в том, что анти-маймонисты изначально не выступали против самого Маймонида есть большие сомнения.

⁵⁸ Shatzmiller 1969, 143–144.

⁵⁹ См. о нем Talmage 1975. По всей вероятности, Давид Кимхи был упомянут по имени среди отлученных, подпадавших под херем раввинов Северной Франции (Shohat 1971, 33).

⁶⁰ Shohat 1971, 30.

⁶¹ Ibn Tibbon 1837, 172–173. См. Ravitzky 1981.

d. Попытки примирить стороны. Отмена херема в отношении маймонистов

Главным действующим лицом, пытавшимся примирить стороны, был крупнейший авторитет своего времени рабби Моше бен Нахман (Нахманид, 1194–1270, акроним – Рамбан).⁶² Он известен не только своими трудами в различных областях еврейской учености (комментарии к Писанию и к Талмуду, галахические монографии, теологические труды), но и участием в нашумевшем Барселонском диспуте, позднее в 1263 г. Нахманид принадлежал направлению так называемой теургической каббалы и был противником философии. В своих произведениях он часто полемизирует с Маймонидом, но при этом всегда очень уважительно о нем высказывается.⁶³ Известность Нахманида и его вес в еврейском мире не оставляют сомнений в том, что он был одним из тех, чьей поддержкой в первую очередь надеялись заручиться обе стороны конфликта. Кроме того, есть основания предполагать, что он был знаком с главной антимаймонистов Шломо из Монпелье.⁶⁴

До нас дошло несколько посланий Нахманида: к раввинам Северной Франции с просьбой (граничащей с требованием) отменить или, по крайней мере, ограничить херем; ответ на послания Шломо из Монпелье; послание авторитетам Испании с просьбой не поддерживать херем, вынесенный в отношении рабби Шломо. В частности, в своем пространном, написанном рифмованной прозой послании к раввинам Северной Франции Нахманид пишет:

Вы в праве выносить решения по поводу вашей общины как вам угодно. Но кто поставил вас властителями и судьями над многими другими святыми общинами, чтобы выносить решение по их поводу без нашего ведома?.. Быть может, вы видели насущную и срочную необходимость исправить положение в том деле, [о котором услышали], но зачем же вы нас включили вместе с теми, распространив херем и проклятие на наши земли. Что общего между нами и ними? Ведь недаром Господь положил границу между нами и ими. И коль скоро нет в наших землях ни спора, ни ссоры, то не может ваш херем распространяться на нас.⁶⁵

Слова Нахманида, его авторитет, а, возможно, и прочие факторы возымели действие, и херем был отменен. Об отмене херема мы читаем в одном из посланий Давида Кимхи к Йегуде Альфахару. Это находит подтвержде-

⁶² См. о нем Caputo 2008.

⁶³ О разногласиях Нахманида с Маймонидом см. Idel 2010.

⁶⁴ См. Shohat 1971, 39.

⁶⁵ Perles 1860, 188–189.

ние в обнаруженном Шацмиллером послании авторитетов Лунеля и Нарбонны в Испанию:

И, когда увидели они наши послания и послания большей части наших общин, а также послание великого праведника, верного святому народу, учителя и наставника нашего Моше бен Нахмана, устыдились они своим делам и раскаялись в постановлении о хереме...⁶⁶

Отмена херема в отношении маймонистов, конечно, склонила чашу весов в их пользу, посеяв некоторое недоумение среди тех, кто собирался поддержать борьбу с маймонистами и поставив в сложное положение Шломо бен Авраама и его соратников.

Судя по всему, Нахманид обращается с посланием и к маймонистам, пытаясь уговорить их также отменить херем и примириться с оппонентами. Но маймонисты отказываются это сделать:

И когда восстал на нас этот злодей и начал, проявляя наглость, легкомысленно выступать против господина нашего, великого учителя праведности, да будет благословенна память о нем, то две из наших мудрецов увещевали его, чтобы прекратил это зло... И он подчинился им и поклялся над Торой, что не будет больше говорить ни слова против величия учителя нашего... Но в великом злодействе своем нарушил клятву...

Мы знаем его, его повадку и наглость... И мы рассказали о нем, о его злодействе, и злобной его натуре. Он занимается только Талмудом, но лишен разума и понимания. Целыми днями он сидит в одиночестве и что-то учит в своей немощи, никто из мудрецов не вступает с ним не общается... Он человек ссоры и свары... все время пытается сделать себе имя за счет позора других и хвалится ложью... И не желаем мы простить его, ибо он для нас бунтующий старец (*закен мамре*)⁶⁷... и заклеили мы его вечным позором, и подвергли херему, и отлучили, и пусть пребудет в отлучении...⁶⁸

По мнению Шохата, маймонисты после отмены херема обрели уверенность, граничащую с самоуверенностью.⁶⁹ Но какую цель они преследовали? Жаждали добить своих оппонентов или стремились направить развитие иудаизма в сторону философии? Так или иначе, херем в отношении Шломо

⁶⁶ Shatzmiller 1969, 142.

⁶⁷ Согласно Талмуду, мудрец, имеющий право судить и выносить постановления, который не принимает решение высокого собрания, споря с ним, называется «бунтующим старцем» и подлежит смертной казни (ВТ Санхедрин 86б). Источник этого закона – Втор. 17:5–13.

⁶⁸ Shatzmiller 1969, 141–142.

⁶⁹ Shohat 1971, 45.

бен Авраама отменен не был, и маймонисты продолжили поиски поддержки своей позиции среди авторитетов Испании.

е. Миссия Давида Кимхи в Испании

Отмена херема в отношении маймонистов раввинами Северной Франции произошла, по-видимому, уже после того, как Давид Кимхи отправился в Испанию и сведения об этом он получил на определенном этапе своего вояжа. Он добился некоторых успехов: его поддержали в общине Сарагосы. Из послания Бахьи бен Моше Аль-Константини мы узнаем, что был вынесен условный херем в отношении Шломо бен Авраама и его соратников (то есть, если те не покаются, то их следует отлучить) и отправлены послания в общины Арагона с просьбой поддержать это постановление.⁷⁰ К этому решению присоединились еще несколько общин Арагона – Huesca, Calatyaud, Monzon, Lerida.⁷¹ Однако, в Толедо (Кастилия) – одном из наиболее важных центров испанского еврейства, Давид Кимхи потерпел фиаско. Сохранилась его переписка с Йегудой Альфахаром – главой толедской общины.⁷² Йегуда Альфахар подчеркивает, что «Путеводитель растерянных», действительно опасная книга и вполне можно понять и анти-маймонистов и раввинов Северной Франции, которые хотят запретить ее чтение и преподавание. Вместе с тем, он отдает дань уважения Маймониду:

Но тем не менее мы обязаны пощадить память учителя нашего Моше, красу своего поколения, прославленного своей мудростью и благочестием. Подобно трубному гласу, Тора Господа звучала из его уст. Книга его «Мишне Тора» стала знаменем для народов, к его мудрости обратятся они, из нее почерпнут Тору, ибо он подобен ангелу Господа воинств, и по сей день нет подобного ему⁷³

Пытаясь вновь и вновь убедить адресата, Давид Кимхи преувеличивает свой успех в Испании и говорит, что преуспел и в Каталонии (хотя это не так), но несмотря на это, ему не удается убедить Йегуду Альфахара.⁷⁴ В целом, можно считать, что его вояж закончился неудачей. Несомненно, что эта

⁷⁰ Lichtenberg 1859, 6.

⁷¹ Shohat 1971, 37.

⁷² Четыре послания Давида Кимхи и три ответа Йегуды Альфахара (Lichtenberg 1859, 1–4).

⁷³ Lichtenberg 1859, 2.

⁷⁴ Очевидно, упомянутое выше послание авторитетов Лунеля и Норбонны, опубликованное Шацмиллером, написано после того, как усилия Давида Кимхи не увенчались успехом. В этом послании есть упрек Меиру и Йегуде, которые не поддерживали херем против анти-маймонистов (Shatzmiller 1969, 140). Подразумеваются, скорее всего, Меир Абулафия, а Йегуда Альфакар (Shatzmiller 1969, 131).

неудача во многом была связана с позицией Меира Абулафии и Нахманида, в своих посланиях убеждавшего не подвергать херему анти-маймонистов.⁷⁵ Какой информацией относительно успехов Давида Кимхи обладали маймонисты и антимаймонисты судить сложно, но это, безусловно могло повлиять на дальнейшее развитие событий.

f. Сожжение «Путеводителя растерянных» и «Книги знания»

В то время как Давид Кимхи без особых успехов пытался заручиться поддержкой большинства авторитетов Испании, из Прованса поступили сведения, шокировавшие весь еврейский мир. Согласно этим сведениям Шломо бен Авраам со товарищи обратился к христианской инквизиции, что привело к первому в истории Европы показательному сожжению еврейских книг – огню были преданы «Путеводитель растерянных» и «Книга знания» (или какие-то фрагменты из этих книг⁷⁶). Как уже было сказано, у нас нет никаких внешних свидетельств относительно этого события, которое (если оно произошло) следует датировать 1232–33 гг. Об этом событии мы узнаем только из посланий маймонистов, которые требуют в свете указанных событий подвергнуть анафеме виновников, Шломо бен Авраама и его соратников. Описание факта обращения к христианской инквизиции и сожжении книг Маймонида мы находим в одном из посланий Давида Кимхи, находившемся в тот момент в Испании (Авила), в послании братьев Ибн Хасдай из Барселоны⁷⁷, а также из опубликованного Шацмиллером послания авторитетов Лунеля и Нарбонны. Последнее послание кажется заслуживающим доверия в большей степени, ибо написано теми, кто находился в непосредственной близости от описываемых событий. Рифмованной прозой, изобилующей намеками и аллюзиями, излагается следующая последовательность действий⁷⁸: анти-маймонисты⁷⁹, предав собратов по вере, об-

⁷⁵ Shohat 1971, 42.

⁷⁶ Бер полагает, что «Книга Знания» из «Мишне Тора» не была затронута вовсе, а только фрагменты из «Путеводителя растерянных» (Ваег 1959, 64).

⁷⁷ Братья Ибн Хасдай заняли сторону маймонистов, но их голос не был решающим в барселонской общине. В качестве адресата этих посланий указан Йегуда Альфахар из Толедо, но, по всей видимости, они была разосланы и в другие общины (Lichtenberg 1859, 4, 7–8).

⁷⁸ См. анализ этого послания в сравнении с посланиями Давида Кимхи и братьев Ибн Хасдай: Shohat 1971, 46–52.

⁷⁹ Давид Кимхи в своем послании прямо указывает на Шломо бен Авраама, в остальных двух посланиях имена тех, кто обратился к инквизиции, не указаны. Сильвер доказывает, что Шломо бен Авраам и Йона Геронди не могли бы прямыми доносителями (Silver 1965, 154–156).

ращаются к францисканцами и доминиканцам, те предадут огню святыя книги, и по этому поводу устраивается праздник, но, пока еще «мясо меж зубов их»⁸⁰, предатели были схвачены по приказу государя⁸¹, обличены в клевете, затем их обнажили, связали, отрезали часть языка и с позором выставили из города... Несмотря на явный налет фантастичности, исследователи склонны полагать, что за этим описанием стоят какие-то фактические события.⁸²

Что заставило Шломо бен Авраама (или кого-то из его круга) обратиться к церковным властям, если предположить, что подобное обращение имело место? Наверное, ощущение слабости своей позиции и отчаяние. Ведь на подобный беспрецедентный акт, имеющий явный оттенок предательства по отношению к единоверцам, решиться было непросто. Не исключено, что на грани отчаяния Шломо бен Авраам оказался из-за слухов об успехах Давида Кимхи и в силу сдержанного ответа, который он получил от Нахманида. Последний обещает прочесть его послание перед общиной и отправить письма общинам Испании, чтобы те не поддерживали херем, вынесенный маймонистами против Шломо бен Авраама и его соратников. Но, не более того: «Поэтому, господин мой, хотя я ревностно отношусь к чести нашей Торы, нельзя пренебрегать миром... Прими товарищей своих, и они примут тебя, ибо все вы – ангелы милости...»⁸³

На что рассчитывал Шломо бен Авраам, обращаясь к христианской инквизиции? Наверяд ли его целью было добиться сожжения книг Маймонида, ведь это могло только усугубить его положение в еврейском мире. Наверное, он надеялся на наказание «еретиков»-маймонистов, ставших его врагами. Но даже если бы это произошло, и его оппоненты были бы наказаны христианами, большой вопрос, мог ли он надеяться на одобрение даже со стороны тех авторитетов, склонявшихся к анти-маймонистской позиции.

Не исключено, что история с кляузой и сожжением книг Маймонида была выдумана маймонистами, которые видели, что заручиться поддержкой большинства авторитетов еврейского мира в отношении отлучения Шломо

⁸⁰ Аллюзия на Числ. 11:33.

⁸¹ Подразумеваются светская власть. Определенные трения между светской властью и инквизицией в отношении евреев вполне можно допустить. Известны постановления Филиппа IV Красивого, ограничивающие вмешательство инквизиции в дела иудеев (1288, 1293, 1302 гг.). См. Parkes 1938, 136–141. И, хотя эти примеры более поздние, не исключено, что подобное напряжение существовало в Провансе в 30-е годы XIII в. (Shatzmiller 1969, 134–135).

⁸² Shohat 1971, 50–51.

⁸³ Shohat 1971, 40.

бен Авраама не получится. Представив своего оппонента в роли предателя, они могли рассчитывать окончательно очернить его. Но в таком случае следует предположить, что боролись они не за облик иудаизма, не за радикально философский путь развития, а хотели попросту расправиться с конкретным человеком. Ведь предательство их оппонента никак влияло на отношение к творчеству Маймонида, разве что сам факт сожжения книг инквизицией мог пробудить в евреях осознание важности этих трудов для иудаизма.

На основе имеющихся у нас документов трудно отдать предпочтение одной из этих версий произошедшего.⁸⁴ Но ни Шломо бен Авраам, если он обратился с жалобой к инквизиции, ни маймонисты, если они выдумали клевету и сожжение, насколько мы можем судить, не добились желаемого результата. Маймонисты не были наказаны христианской инквизицией, а херем в отношении Шломо бен Авраама не был массово поддержан авторитетами еврейского мира. Спор вокруг произведений Маймонида на время затихает, чтобы вспыхнуть в другом регионе, с иными действующими лицами и аргументами в конце XIII века. Что же касается описанного конфликта, то последователи Маймонида в лице его сына, написавшего книгу «Войны господ», излагающую события 30-х годов и их оценку, а также более поздних мыслителей рационалистического направления (например, Гиллеля из Вероны) создали определенный нарратив, оставшийся в исторической памяти народа. Согласно этому нарративу, книги Маймонида были сожжены, и последующее сожжение Талмуда (1240 г.) – было не чем иным, как наказанием за вышедший за пределы еврейского мира конфликт.

4. Конфликт с точки зрения теории игр

Перед построением теоретико-игровой модели рассматриваемого конфликта (с дальнейшим ее исследованием известными в теории игр методами) необходимо провести структурированное описание основных условий конфликтного взаимодействия. Шаблон такого описания был предложен в работе Светлов Р.В., Кузютин Д.В., Смирнова Н.В. (2019) и включает в себя, в частности, следующие существенные характеристики конфликта (мы попытаемся ниже дать их упрощенное описание применительно к рассматриваемому этапу конфликта вокруг произведений Маймонида в конце 20-х -

⁸⁴ Было выдвинуто предположение, что христианская инквизиция по собственному почину предала огню книги Маймонида (Teicher 1943), ознакомившись с «Путеводителем растерянных» в латинском переводе, но эта точка зрения была отвергнута большинством исследователей.

начале 30-х годов XIIIв.: от послания раввинам Сев. Франции до сожжения произведений Маймонида христианской инквизицией).

а. Формализованное описание конфликта

1. Участники конфликта (социальные или иные группы, связанные общими интересами и способные действовать совместно \ в координации для достижения общих целей), далее - *игроки* (в целях лаконичности дальнейшего изложения здесь и далее мы вводим сокращенные обозначения игроков, стратегий и пр.):

- М — группа последователей Маймонида в Провансе ("маймонисты"),
- АнтиМ — группа Шломо бен Авраама из Монпелье - противники изучения учения Маймонида ("анти-маймонисты"),
- АХ(М) — раввины Сев. Франции, вынесшие постановления об анафеме (хереме) в отношении всех, изучающих учение Маймонида, а также другие авторитеты общин (АО), впоследствии занявшие сторону анти-маймонистов,
- АХ(АнтиМ) — авторитеты общин (Лунель, Нарбонна), провозгласившие анафему (херем) в отношении анти-маймонистов, а также другие АО, поддержавшие маймонистов,
- АО(примир.) — авторитеты общин, активно пытавшиеся примирить противодействующие стороны и заставить их смягчить позиции, в первую очередь — Рамбан - авторитет Моше бен Нахман (Нахманид),
- ХИ — христианская инквизиция (данного игрока можно рассматривать и как внешний фактор).

2. Возможные действия игроков, или *стратегии*:

- Стратегии М: ат_М — атака на группу АнтиМ (варианты данной стратегии, в порядке возрастания радикальности: ат_{1М} — группа АнтиМ "подняла руку" на великого Маймонида, что недопустимо, поэтому их необходимо отлучить; ат_{2М} — группа АнтиМ — еретики, ибо иудаизм в духе Маймонида истинен); з_М — защита, т.е. попытки оправдаться и снять выдвигаемые обвинения (возможны различные варианты оправдательной аргументации); прн_М — признание своей неправоты \ покаяние.
- Стратегии АнтиМ (в обозначениях стратегий игрока АнтиМ мы не используем нижний индекс): ат — атака на группу М (варианты данной стратегии, в порядке возрастания радикальности: ат₁ — опасны конкретные люди, изучающие Маймонида, ибо они извращают его; ат₂ — опасны конкретные пассажи произведений Маймонида, ибо они могут быть превратно поняты; ат₃ — опасны "Путеводитель растерянных" и "Книга знания", ибо они могут привести к ересям; ат₄ — опасно учение Маймонида в целом, он

сам впал в ересь); з — защита, т.е. попытки оправдаться и снять выдвигаемые обвинения (возможны варианты — снять обвинения ат4 или ат3 или ат2 — ни Маймонида, ни его произведения как таковые критике не подвергались...); прн — признание своей неправоты \ покаяние.

- Стратегии АХ(М): наложить "жесткий" херем на всех, изучающих произведения Маймонида; вынести более "мягкое" и адресное обвинительное постановление (только в отношении группы М); не реагировать на послание АнтиМ.

- Стратегии АХ(АнтиМ): вынести постановление об адресном хереме (в отношении только группы АнтиМ); не реагировать на постановление раввинов Сев.Франции.

- Стратегии АО(примир.): сохранять нейтралитет; предпринять активные шаги по примирению сторон (которые по факту способствовали усилению позиции маймонистов).

- Стратегии ХИ: наказать конкретных еретиков (группу М); "наказать" само учение Маймонида — в форме показательного сожжения его произведений (что по факту было воспринято как враждебное действие в отношении всего еврейского мира).

3. Объем и структура *информации*, которой обладает каждый игрок при выборе своей стратегии:

С одной стороны, при последовательном выборе своих решений (формирующих стратегию игрока) каждый игрок обладал полной информацией о своих решениях, принятых ранее, а также достаточной информацией о решениях, принятых другими игроками (например, вынесен херем или нет, его формулировка и т.д.). Вызывает удивление весьма быстрое (по меркам XIII в.) распространение информации в специфической среде еврейского мира. Именно это дает основание рассматривать далее модель игры в развернутой форме с полной (совершенной) информацией⁸⁵ при теоретико-игровом анализе данного конфликта.

С другой стороны, конечно, информация о возможной реакции сторон на те или иные действия, информация о самом множестве допустимых стратегий игроков (кто мог допустить мысль об обращении к христианской инквизиции?), о множестве возможных исходов, о предпочтениях всех сторон, вовлеченных в данный спор, безусловно была неполной, искаженной и т.д.

4. Возможная последовательность действий игроков, то есть динамика развития конфликта: представлена на рис. 1 (так называемое "*дерево*" *многшаговой игры*).

⁸⁵ См., например, Петросян, Кузютин 2008; Myerson 1997.

5. Возможные *исходы* конфликта (зависящие от использования игроками конкретных стратегий). В простейшей модели можно выделить следующие шесть исходов:

- S₁ — книги Маймонида ("Путеводитель растерянных" и "Книга знания") и философия Аристотеля запрещены, а те, кто изучает их, подвергаются отлучению.
- S₂ — ограниченный запрет на книги Маймонида (только "Путеводитель" или некоторые главы трактата), лишь некоторые из занимающихся ими подвергаются отлучению.
- S₃ — книги Маймонида остаются легитимными, никто не подвергается отлучению, стороны конфликта снимают свои обвинения (данный исход, в некотором смысле, есть возврат к точке status quo). Впрочем, если полагаться на слова Шломо бен Авраама (см. сноску 53), в точке status quo уже присутствовали обвинения в его адрес.
- S₄ — книги Маймонида и занятия философией признаны легитимными, при этом действует (локальный, вынесенный раввинами Лунеля) херем в отношении АнтиМ.
- S₅ — книги Маймонида и занятия философией признаны легитимными, херем в отношении АнтиМ поддерживается и другими общинами. Возможно, что отлучению подвергаются и другие противники маймонистов.
- S₆ — раскол еврейского мира на сторонников Маймонида и философии Аристотеля и противников (фактически в этот раскол, но только на этапе противостояния, на уровне элит была вовлечена существенная часть общин).

Отметим, что мы не выделяем отдельно "непредвиденный" исход — сожжение книг Маймонида христианской инквизицией, поскольку это событие фактически привело к представленному выше исходу S₃.

На рис. 1 рядом с каждой окончательной позицией (вершиной) дерева игры указан соответствующий исход. При этом запись S₂\S₃ означает, что при реализации соответствующей траектории на дереве игры исход не детерминирован (каждый из двух исходов S₃ и S₂ может наступить с положительной вероятностью).

6. *Предпочтения* каждого игрока на множестве возможных исходов (в математической теории игр используются как порядковые предпочтения, так и функции полезности \ выигрыша). При всех сделанных выше оговорках об отсутствии достоверной и подтвержденной информации, одной из наиболее вероятных представляется следующая система предпочтений игроков на множестве возможных исходов:

- М: $S_5 > S_4 > S_3 > S_6 > S_2 > S_1$ (значок $>$ между двумя исходами означает, что левый исход является более предпочтительным для рассматриваемого игрока, чем правый исход).

- АХ(АнтиМ): $S_5 > S_4 > S_3 > S_2 > S_6 > S_1$.

- АнтиМ: $S_1 > S_2 > S_3 > S_6 > S_4 > S_5$.

- АХ(М): $S_1 > S_2 > S_3 > S_4 > S_6 > S_5$.

- АО(примир.): $S_3 > S_2 > S_4 > S_1 > S_5 > S_6$.

Отметим, что предпочтения игроков М и АнтиМ являются почти диаметрально противоположными, при этом предпочтения М и АХ(АнтиМ) - весьма близки (так же, как и предпочтения АнтиМ и АХ(М)), что и обуславливает появление двух противоборствующих коалиций. При этом мы не используем никаких предположений о системе предпочтений ХИ.

7. Иррациональное поведение игроков (если таковое наблюдалось). Под "рациональным" поведением в теории игр принято понимать такое поведение игрока, которое позволяет рассчитывать на достижение более предпочтительного для данного игрока исхода (при некоторых разумных предположениях о действиях остальных игроков). Мы вернемся к этому вопросу после проведенного теоретико-игрового анализа построенной модели.

8. Описание возможностей кооперации (возможных коалиций и пр.) — следует из представленных выше предпочтений игроков. По факту возникли две противоборствующие коалиции: М и АХ(АнтиМ), с одной стороны, и АнтиМ и АХ(М) - с другой. Налицо активные попытки маймонистов расширить \ усилить свою коалицию (отчасти, именно в этом и заключалась миссия Давида Кимхи в Испании), наверняка аналогичные попытки предпринимались и группой анти-маймонистов. При этом обращение группы АнтиМ к христианским властям (если таковое было) вряд ли можно рассматривать как попытку сформировать коалицию (скорее – как шаг отчаяния).

в. Анализ теоретико-игровой модели

Сначала применим известные в теории игр методы выбора "справедливого" (компромиссного, оптимального) исхода, основываясь исключительно на заданной системе предпочтений игроков (т.е. без использования информации о стратегиях и последовательности действий игроков). При этом будем учитывать предпочтения авторитетов общин, то есть игроков АХ(М) и АХ(АнтиМ), поскольку их действия и предпочтения более значимы, чем действия собственно М и АнтиМ, а также предпочтения АО(примир.), в частности, Рамбана как наиболее активного представителя тех авторитетов общин, которые стремились к примирению сторон.

Только исход S6 не является оптимальным по Парето,⁸⁶ т.е. существует другой исход, который является предпочтительным, чем S6, для всех рассматриваемых игроков. Остальные исходы оптимальны по Парето, и выбор одного из них может быть осуществлен с использованием так называемых арбитражных решений.⁸⁷ Нетрудно проверить, что сразу три арбитражные схемы (эгалитарная, Нэша и утилитарная) предлагают в качестве справедливого компромисса исход S3 или S2. Отметим, что такой же результат получается при анализе предпочтений только игроков AX(M) и AX(АнтиМ), если учесть, что уступки и компромиссы требовались именно с их стороны, а АО(примир.), в основном, содействовали достижению искомого компромисса.

Далее перейдем к анализу многошаговой игры (в развернутой форме), т.е. учтем динамику развития конфликта с использованием дерева игры, представленного на Рис. 1.

Представленное на рисунке дерево игры в развернутой форме отражает определенную последовательность принятия игроками решений (начиная с исходной позиции 1). Номера позиций выделены фоном, рядом с каждой окончательной позицией указан соответствующий исход, в каждой промежуточной (не окончательной) позиции указан тот игрок, который "ходит" в данной позиции, то есть выбирает одну из ветвей (ребер, дуг), следующих за данной позицией.

Рядом с каждой ветвью приведено сокращенное описание выбираемого игроком решения (элемента его стратегии). При этом последовательные действия игроков порождают некоторую траекторию на дереве игры (с началом в позиции 1 и концом в одной из окончательных позиций). Фактически реализованная траектория (насколько об этом можно судить по имеющимся источникам) представляет собой последовательность позиций (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11) с исходом S3.

В то же время, для игр в развернутой форме с совершенной информацией наиболее известным и универсальным принципом "оптимального" (рационального) поведения игроков принято считать абсолютное равновесие по Нэшу (subgame perfect equilibria — SPE), которое можно легко построить, используя известный метод "обратной индукции" или алгоритм Г.Куна (backwards induction procedure).⁸⁸

⁸⁶ См., например, Петросян, Кузютин 2008; Kuzyutin, Gromova, Pankratova 2018; Kuzyutin, Smirnova, Gromova 2019.

⁸⁷ См., например, Myerson 1997.

⁸⁸ См., например, Kuzyutin, Pankratova, Svetlov 2019, Kuzyutin, Smirnova 2020; Kuzyutin, Smirnova, Tantlevskij 2020.

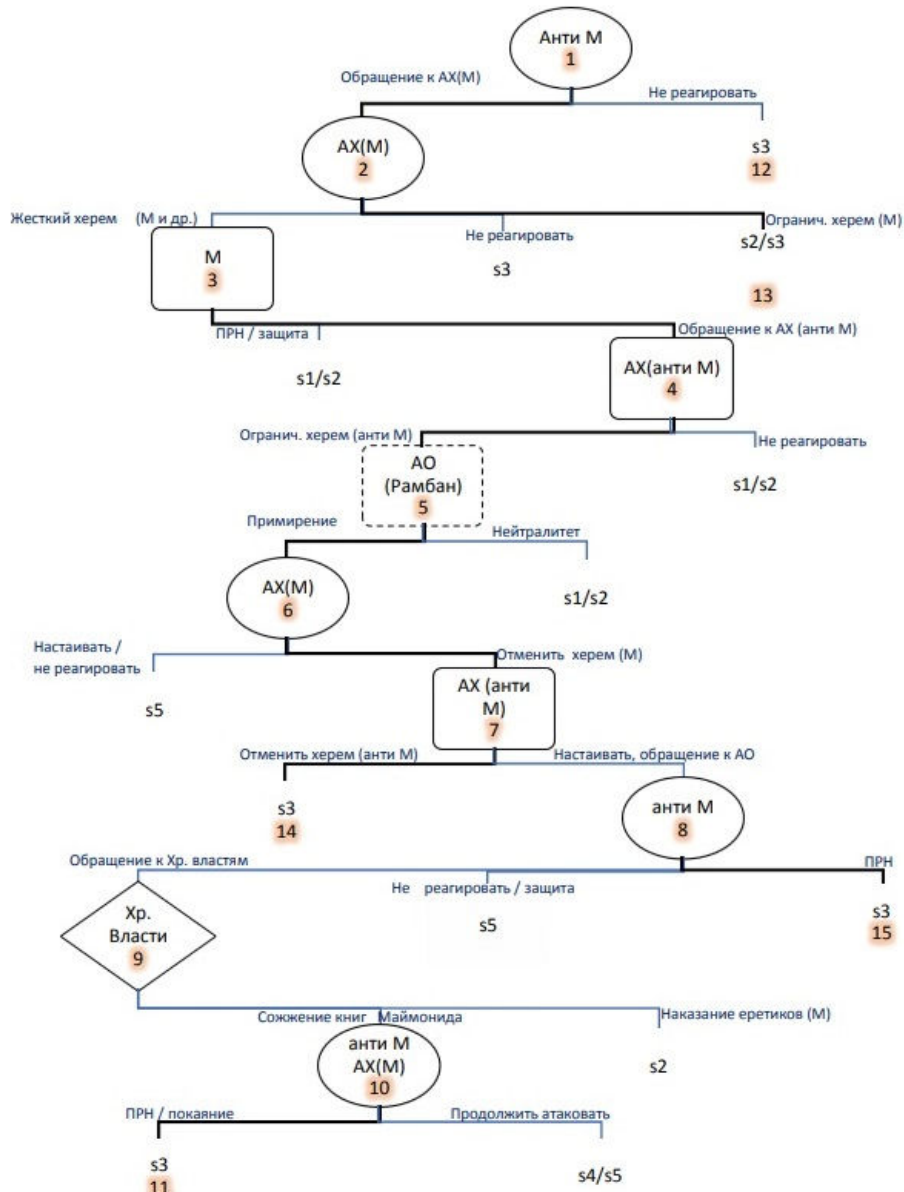


Рис. 1. Игра в развернутой форме

Для представленной на рис. 1 игры в развернутой форме рациональные решения игроков (образующие абсолютное равновесие SPE) в каждой промежуточной позиции выделены жирным черным цветом, соответствующая оптимальная траектория представляет собой последовательность позиций (1, 2, 13) с исходом S2/S3. Если учесть, что игрок AX(M) в позиции 2 принял "нерациональное" решение — наложить жесткий херем в отношении всех, изучающих произведения Маймонида, то в дальнейшем продолжении игры

(начиная с позиции 3) использование игроками стратегий, составляющих SPE, порождает оптимальную траекторию (3, 4, 5, 6, 7, 14) с исходом S_3 . Если учесть, что игрок АХ(антиМ) в позиции 7 выбрал "нерациональную" стратегию — не отменять херем в отношении Шломо бен Авраама и продолжать активную кампанию по привлечению на свою сторону АО, то в дальнейшем продолжении игры (начиная с позиции 8) использование игроками стратегий, составляющих SPE, порождает оптимальную траекторию (8, 15) с исходом S_3 . И наконец, если принять как факт нерациональный (и мало прогнозируемый) выбор игрока антиМ в позиции 8 — обращение к христианской инквизиции с последующим сожжением книг, то в дальнейшем продолжении игры (начиная с позиции 10) использование игроками стратегий, составляющих SPE, порождает оптимальную траекторию (10, 11) с исходом S_3 .

с. Выводы по результатам анализа теоретико-игровой модели

По результатам проведенного исследования предложенной теоретико-игровой модели (а именно, построения решений, отвечающих рациональному поведению игроков согласно принципу оптимальности по Парето, арбитражным схемам, концепции абсолютного равновесия по Нэшу) в сравнении найденных решений с фактическим поведением участников рассматриваемого социального конфликта можно сделать следующие наблюдения:

1. В большинстве промежуточных позиций игры (шесть из девяти) игроки принимали решения в соответствии с принятыми в математической теории игр концепциями оптимального (рационального) поведения.

2. Как основная оптимальная траектория, так и "условно-оптимальные" траектории (полученные после фактического нерационального решения, совершенного некоторым игроком, с последующим возвращением всех игроков к рациональной схеме поведения) приводят к исходам S_2/S_3 (или просто S_3), которые оптимальны по Парето, соответствуют абсолютному равновесию по Нэшу и ряду арбитражных схем.

3. Нерациональные выборы игроков в позициях 2, 7 и 10 отчасти можно объяснить отсутствием у игроков достоверной информации (например, о последствиях того или иного принятого решения, а также об "успехах" действий оппонентов по привлечению на свою сторону авторитетов общин). В частности, решение раввинов северной Франции о наложении "жесткого" херема, и, тем более, решение обратиться к христианским властям не соответствует концепции рационального поведения (SPE).

4. Хотя исход конфликта S_2/S_3 , отвечающий SPE, близок к тому, который наблюдался в действительности (S_3), фактическое развитие конфликта, вызванное несколькими нерациональными шагами игроков, сопровождалось

весьма трагическими событиями, оставившими глубокий след в исторической памяти еврейского народа.

5. Фактический исход конфликта (но не динамика его развития!) является обоснованным компромиссом (при заданной системе предпочтений вовлеченных сторон). После серьезной борьбы и шока система практически вернулась к точке status quo (что можно трактовать как признак определенной устойчивости социальной системы).

6. В действиях участников конфликта четко просматриваются элементы стратегического или теоретико-игрового поведения, а именно: стратегии наказания (в т.ч. экстраординарная стратегия наложения жесткого херема), учет внешних факторов и попытки использовать их в своих интересах, попытки расширить множество "активных" игроков, попытки повлиять на исходную систему предпочтений отдельных игроков, умение пожертвовать малым для достижения стратегического результата и т.д.

Заключение

Что дает построение теоретико-игровой модели рассматриваемого социального конфликта? Прежде всего, абстрактный взгляд, исключающий пристрастные оценочные суждения (из разряда «кто прав, кто виноват») в отношении различных сторон конфликта. Кроме того, мы имеем возможность обозреть множество вариантов поведения участников конфликта, гипотетических стратегий и ключевых точек развития. Теоретико-игровой анализ меняет оптику рассмотрения событий, по-новому ставит исследовательские задачи. Вскрывая гипотетически оптимальные стратегии игроков, мы можем пытаться ответить на целый ряд вопросов, к которым сложно прийти посредством классических исторических методов. Какие факторы помешали реализации оптимальной стратегии? Что явилось причиной нерационального (в терминах теории игр) поведения сторон? Как мог бы развиваться конфликт, если бы все игроки использовали оптимальную стратегию? Какие из возможных путей развития конфликта и его результатов наиболее вероятны? В данной статье эти вопросы не ставятся, но создана основа для их постановки. Ответы на подобного рода вопросы в приложении к самым разным историческим конфликтам могли бы дать материал для некоторых обобщений в плане понимания динамики социальных конфликтов в различных исторических обстоятельствах. В этом нам видится перспектива подобного рода исследований.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Броди, Р. (2006) *Гаоны Вавилонии и формирование средневековой еврейской культуры*. Москва / Иерусалим: Мосты культуры.
- Галеви, Йегуда (1990) *Кузари*. Пер. Г. Липш. Иерусалим: Шамир.
- Гершович, У. (2017) «Нюансы эзотерического письма Маймонида в свете педагогики Аль-Фараби», *Judaica Petropolitana* 7, 7–18.
- Гершович, У. Ковельман, А.Б. (2001) *Вавилонский Талмуд: Антология аггады*. Т. 1. Под ред. С.С. Аверинцева и А. Штейнзальца. Москва / Иерусалим: Израильский институт талмудических публикаций.
- Гершович, У. Ковельман, А.Б. (2008) *Вавилонский Талмуд: Антология аггады*. Т. 3. Под ред. А. Штейнзальца. Москва / Иерусалим: Израильский институт талмудических публикаций.
- Ковельман, А.Б., Гершович, У. (2016) *Сокрытое и явленное в Талмуде: очерк нефилософского мышления на исходе античности*. Москва: Индрик.
- Ковельман, А.Б. (2007) *Эллинизм и еврейская культура*. Москва / Иерусалим: Мосты культуры.
- Моше бен Маймон (2000) *Путеводитель растерянных*. Ч. 1. Пер. и коммент. М. А. Шнейдера. Москва / Иерусалим: Мосты культуры» - Маханаим.
- Моше бен Маймон (2011) *Послания и другие труды*. Пер. В. Нечипуренко и М. Левина. Москва: Лехаим.
- Петросян, Л.А., Кузютин, Д.В. (2008) *Игры в развернутой форме: оптимальность и устойчивость*. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ.
- Светлов, Р.В., Кузютин, Д.В., Смирнова, Н.В. (2019) «Интеллектуалы и власть в Афинах IV в. до н.э.: теоретико-игровые модели социального конфликта», *Вестник РХГА*, 4, 47–62.
- Сират, К. (2002) *История средневековой еврейской философии*. Москва / Иерусалим: Мосты культуры.
- Тверский, И. (2003) *Галаха и философия: основы учения Рамбама*. В 4-х томах. Открытый университет Израиля.
- Шолем, Г. (2004) *Основные течения в еврейской мистике*. Москва / Иерусалим: Мосты культуры.

REFERENCES

- Altmann, A., Stern, S. (1958) *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of The Early Tenth Century*. Oxford.
- Baer, I. (1959) *The History of Jews in Christian Spain*. Tel-Aviv: Am oved (in Hebrew).
- Ben-Shammai, H. (2005) "Kalam in Medieval Jewish Philosophy," *History of Jewish Philosophy*. Ed. D. H. Frank and O. Leaman. 2nd ed. London / New York: Routledge, 91–117.
- Caputo, N. (2008) *Nahmanides in Medieval Catalonia: History, Community and Messianism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

- Dan, J. (1989) "Jewish Thought in the 13th Century: An Introduction," *Studies in Jewish Thought*. Ed. by S.O. Heller Wilensky and M. Idel. Jerusalem: Magnes.
- Dan, J. (1966) "Ha-pulmus al kitve ha-Rambam," *Tarbiz* 35, 295-301 (in Hebrew).
- Davidson, H. (2005) *Moses Maimonides: The Man and His Works*. Oxford.
- Dinur, B.Z. (1969) *The History of Israel. Israel in Exile*. Vol. II, 4 (in Hebrew)
- Dobbs-Weinstein, I. (2005) "The Maimonidean Controversy," *History of Jewish Philosophy*. Ed. by D.H. Frank and O. Leaman. London / New York: Routledge, 275-291.
- Goldfield, N. L. (1986) *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection: an Inquiry into its Authenticity*. New York.
- Harvey, S. (1992) "Falaquera's Epistle of the Debate and the Maimonidean Controversy of the 1230s," *Torah and Wisdom: Studies in Jewish Philosophy, Kabbalah, and Halachah: Essays in Honor of Arthur Hyman*. Ed. by Ruth Link-Salinger. New York: Shengold, 75-86.
- Harvey, W.Z. (1992) "Rabbinic Attitudes toward Philosophy," "Open Though Mine Eyes...": *Essays on Aggadah and Judaica Presented to Rabbi W. G. Braude*. Hoboken, New Jersey: KTAV Pub. House, 83-101.
- Ibn Tibbon, Shemuel. (1873) *Maamar Jikawu Hamaim von R. Samuel Eben Thibon*. Pressburg: Druck und Verlag von Anton Edlin v. Schmid. (in Hebrew).
- Idel, M. (2010) "On Maimonides in Nahmanides and his School," *Between Rashi and Maimonides*. Ed. by E. Kanarfogel and M. Sokolow. New York; YU Press, 131-164.
- Klien-Braslavy, S. (2006) "Maimonides' Esoteric and Exoteric Biblical Interpretations in the Guide of Perplexed," *Study and Knowledge in Jewish Thought*. Ed. H. Kreisel, Beer Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 137-164.
- Kobak, J. I. (1875) *Jeshurun* 8 (2-3), Bamberg, 89-160 (in Hebrew).
- Kuzyutin, D., Gromova, E., Pankratova, Ya. (2018). "Sustainable cooperation in multicriteria multistage games," *Operations Research Letters* 46, 557-562.
- Kuzyutin, D., Pankratova, Y., Svetlov, R. (2019) *A-Subgame Concept and the Solutions Properties for Multistage Games with Vector Payoffs*. *Frontiers of Dynamic Games. Static and Dynamic Game Theory: Foundations & Applications*, Petrosyan, L.A., Mazalov, V., Zenkevich, N.A., Eds.; Birkhäuser: Cham.
- Kuzyutin, D., Smirnova, N. (2020) "Subgame Consistent Cooperative Behavior in an Extensive form Game with Chance Moves", *Mathematics*, 8, 1061.
- Kuzyutin, D., Smirnova, N., and Tantlevskij, I. (2020) "Subgame perfect Pareto equilibria for multicriteria game with chance moves". Submitted to "TV Stability and Control Processes (SCP 2020)," *Conference Proceedings*, LNCIS series, Springer
- Kuzyutin, D., Smirnova, N., Gromova, E. (2019) "Long-term implementation of the cooperative solution in multistage multicriteria game". *Operations Research Perspectives* 6, 100-107.
- Lichtenberg, A. (1859) *Kovez Teshuvot ha-Rambam ve-Igrotav*. Part III. Leipzig (in Hebrew).
- Lieberman, S. (1962) *Hellenism in Jewish Palestine*. New York: The Jewish Theological Seminary of America.

- Myerson, R. *Game Theory. Analysis of Conflict* (1997). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Neusner J. (1997) *Jerusalem and Athens: The Congruity of Talmudic and Classical Philosophy*. Leiden / New York / Köln.
- Parkes, J. (1938) *The Jew in the Medieval Community*. London.
- Perles, J. (1860) "Nachträge über R. Moses ben Nachmann," *MGWJ* 9, 175–195.
- Pines, S., Harvey, W.Z. (1986) "To behold the stars and the heavenly Bodies," *Immanuel* 20, 33–37.
- Ravitzky, A. (1981) "Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the Guide of the Perplexed," *AJS Review* 6, 87–123.
- Ravitzky, A. (2005) "Maimonides – Esotericism and Educational Philosophy," *The Cambridge Companion to Maimonides*. Ed. K. Seeskin, Cambridge: Cambridge University Press, 300–323.
- Robinson, T. (2007) "Maimonides, Samuel ibn Tibbon, and the Construction of a Jewish Tradition of Philosophy," *Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*. Ed. by Jay M. Harris. Cambridge: Harvard University Press, 291–306.
- Samuelson, N. M. (2005) "Medieval Jewish Aristotelianism: an introduction". *History of Jewish Philosophy*. Ed. D. H. Frank and O. Leaman. 2nd ed. London / New York: Routledge, 182–194.
- Sarachek, J. (1935) *Faith and Reason: The Conflict Over the Rationalism of Maimonides*. Williamsport: The Bayard Press (2-d edition: New York, 1970).
- Schwartz, D. (2005) *Central Problems of Medieval Jewish Philosophy*. Leiden / Boston: Brill.
- Septimus, B. (1982) *Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah*. Cambridge: Harvard University Press.
- Shatzmiller, J. (1969) "Towards a Picture of the First Maimonidean Controversy," *Zion* 34, 126–144. (in Hebrew).
- Shohat, A. (1971) "Concerning the First Controversy on the Writing of Maimonides," *Zion* 36, 27–55 (in Hebrew).
- Silver, D.J. (1965) *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180–1240*. Leiden: Brill.
- Stroumsa, S. (2003) "Saadya and Jewish *kalam*," *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Ed. by D. H. Frank and O. Leaman. Cambridge University Press, 71–90.
- Stroumsa, S. (2019) *Andalus and Sefarad: On Philosophy and his History in Islamic Spain*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Stroumsa, S. (2009a) *Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean thinker*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Stroumsa, S. (2009b) "The Muslim Context of Medieval Jewish Philosophy," *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*. Ed. by Steven Nadler and Tamar Rudavsky, Cambridge: Cambridge University Press, 39–59.
- Talmage, F. (1975) *David Kimhi: The Man and the Commentaries*. Cambridge, MA.

- Teicher, J.L. (1943) "Christian Theology and the Jewish Opposition to Maimonides," *The Journal of Theological Studies* 44, 68-76.
- Timothy, H. B. (1973) *The early Christian apologists and Greek philosophy: Exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria*. Assen: Van Gorcum.
- Urbach, E. E. (1946) "The Participation of German and French Scholars in the Controversy about Maimonides and his works," *Zion* 12, 159-169. (in Hebrew).
- Zimmels, H.J. (1952) *Magicians, Theologians and Doctors*. London.
- In Russian:
- Brody, R. (2006) *Gaony Vavilonii: formirovanie srednevekovoi evreiskoi kul'tury*. Moskva / Ierusalim: Mosty kul'tury.
- Gershowitz, U. (2017) "Nuansi esotericheskogo pis'ma Maimonida v svete pedagogiki Al-Farabi," *Judaica Petropolitana* 7, 7-18.
- Gershowitz, U., Kovelman A. (2001) *Vavilonskiy Talmud: Antologiya aggadi*. Vol. 1. Moskva / Ierusalim: Israel'skiy institute talmudicheskikh issledovaniy.
- Gershowitz, U., Kovelman A. (2008) *Vavilonskiy Talmud: Antologiya aggadi*. Vol. 3. Moskva / Ierusalim: Israel'skiy institute talmudicheskikh issledovaniy.
- Halevi, Yehuda (1990). *Kuzari*. Ierusalim: Shamir.
- Kovalman, A. (2007) *Ellenizm i evreyskaya kul'tura*. Moskva / Ierusalim: Mosty kul'tury.
- Kovelman, A., Gershowitz, U. (2016). *Sokrytoe i yavlennoe v Talmude: ocherk nefilosofskogo myshleniya na iskhode antichnosti*. Moscow: Indrik.
- Moshe ben Maimon (2000) *Poslaniya i drugie trudi*.
- Moshe ben Maimon (2000) *Putevoditel' rasterjannykh*. Perevod i kommentarii M. A. Shnejdera, Moskva / Ierusalim: Mosty kul'tury - Mahanaim
- Petrosyan, L., Kuzyutin, D. (2008) *Igry v razvernutoi forme: optimal'nost' i ustoychivost'*. St. Petersburg: Izd-vo SPbGU.
- Sholem, G. (2004) *Osnovnie techeniya evreyskoy mistiki*. Moskva / Ierusalim: Mosty kul'tury.
- Sirat, C. (2002) *Istoriia srednevekovoi evreiskoi filosofii*. Moscow / Jerusalem: Mosty kul'tury.
- Svetlov, R., Kuzyutin D., Smirnova, N. (2019) "Intellectualy i vlast' v Aphinah (IV v.do n.e.): teoretiko-igrovoi analiz sotcialnogo konflikta", *Vestnik RHGA* 4, 47-62.
- Tversky, I. (2003) *Halaha i filosofiya: osnovi ucheniya Rambama*. 4 vols. Otkritiy universitet Israelya.

ЕДИНОЕ У ЭЛЕЙЦЕВ, ПЛАТОНА И ПЛОТИНА

Я. А. СЛИНИН

Санкт-Петербургский государственный университет
ja.slinin@spbu.ru; slinin@mail.ru

YAROSLAV SLININ

St. Petersburg State University (Russia)

THE "ONE" OF ELEATICS, PLATO AND PLOTINUS

ABSTRACT. The article gives a comparative study of the way the category of the one is interpreted by the Eleatic philosophers, Plato and Plotinus. The Eleatics believe that the one is absolute and it does not permit the many of any kind. Plato in the *Parmenides* proves that if it is the case, then the one cannot have parts and may not be considered as the unity. As for Plotinus, he believes that the one is not an eidos like Plato believes, nor it is an absolute that excludes the many as the Eleatic philosophers claim. He agrees that the one does not exist as it is shown in the *Parmenides*, but he goes further. He identifies the one with the good of Plato's *Republic*. This identification is Plotinus innovation; it allows him to create his doctrine of the One that does not exist in the usual sense of the word, but does exist supernaturally and mystically and gives birth of everything that is. The one of the Eleatic philosophers excludes the many, but the One of Plotinus, on the contrary, gives rise to the many. Virtually the One is the element of the great set, which embraces the One itself, as well as eidoi and objects that are created by the One.

KEYWORDS: The One, the Many, Being, Good, Plato, Eleatics, Plotinus.

1

Как известно, Платон в своих диалогах неоднократно упоминает о Гераклите и Пармениде, противопоставляя учения этих философов друг другу и не соглашаясь ни с тем, ни с другим. Гераклит и его последователи считают, что все течет и нет ничего постоянного, элейцы же, во главе с Ксенофаном и Парменидом, полагают, что имеется одно лишь единое, исключаящее всякую возможность существования какого бы ни было многого.

Учение Гераклита Платон не воспринимает как сколько-нибудь серьезное и требующее обстоятельного опровержения. Он лишь между прочим

критически касается его в диалогах «Кратил» и «Теэтет». Учение же элейцев представляется ему весьма фундаментальным, и его критике он отводит много места в диалогах «Парменид» и «Софист».

Рассмотрим, как в диалоге «Парменид» Платон доказывает, что элейское абсолютно единое существовать не может. Это доказательство Платон вкладывает в уста самого Парменида, которого он сделал одним из действующих лиц одноименного диалога.

В этом качестве Парменид спрашивает собеседников: «Итак, с чего же нам начать и что первым долгом предположить? Угодно ли вам – раз уж решено играть в замысловатую игру, – я начну с себя и рассмотрю, какие должны быть следствия, если предположить, что единое существует, а затем – что его не существует?» (*Parm.* 137b).¹

Получив их согласие, Парменид начинает с того, что единое, по определению, не может быть многим. Если так, то оно не может иметь частей, ибо имеющее части – не единое, а многое. Это значит, что единое не имеет права называться целым, так как целое – это лишь то, что состоит из частей. Не имея частей, единое не может иметь ни начала, ни конца, ни середины: ведь все они были бы уже его частями. Но начало и конец суть пределы всякой вещи, и, следовательно, единое беспредельно, поскольку не имеет ни того, ни другого. Если же оно не имеет пределов, то оно лишено каких бы то ни было очертаний и не может быть причастно ни круглому, ни прямому. Будучи таковым, оно нигде не сможет найти себе места, так как не способно находиться ни в другом, ни в самом себе. А если так, то не сможет оно ни покоиться, ни двигаться.

Затем Парменид доказывает, что единое не может быть ни иным, ни тождественным как самому себе, так и чему-то иному. Отсюда следует, что оно не может быть ни подобным, ни неподобным ни самому себе, ни чему-то иному, равно как не может быть ни равным, ни неравным, ни себе самому, ни чему-то иному. Если так, то единое не способно быть ни моложе, ни старше самого себя или чего-то иного; оно также не может быть и одинакового возраста ни с самим собой, ни с другим. Это означает, что оно не способно существовать ни в прошлом, ни в будущем, ни в настоящем времени. Заканчивается доказательство так:

«П а р м е н и д . Но возможно ли, чтобы нечто было причастно бытию иначе, нежели одним из этих способов?

А р и с т о т е л ь . Невозможно.

П а р м е н и д . Следовательно, единое никак не причастно бытию.

¹ Здесь и далее диалог цитируется в переводе Н. Н. Томасова.

А р и с т о т е л ь. Оказывается, нет.

П а р м е н и д. И потому единое никаким образом не существует.

А р и с т о т е л ь. Очевидно, нет.

П а р м е н и д. Не существует оно, следовательно, и как единое, ибо в таком случае оно было бы уже существующим и причастным бытию. И вот оказывается, единое не существует как единое, да и [вообще] не существует, если доверять такому рассуждению.

А р и с т о т е л ь. Кажется, так» (*Parm.* 141e).

Итак, допустив, что неделимое единое существует, Парменид пришел к выводу, что его допущение несостоятельно. Он добавляет:

«П а р м е н и д. А если что не существует, то может ли что-либо принадлежать ему или исходить от него?

А р и с т о т е л ь. Каким же образом?

П а р м е н и д. Следовательно, не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни, мнения.

А р и с т о т е л ь. Очевидно, нет

П а р м е н и д. Следовательно, нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего но может чувственно воспринять его.

А р и с т о т е л ь. Как выясняется, нет» (*Parm.* 142a).

Но это еще не всё. Парменид хочет разъяснить, что это значит: «единое не существует как единое», когда становится причастным бытию. Диалог продолжается. Парменид предлагает вернуться к первоначальному предположению, что единое существует:

«П а р м е н и д. Следи же за мной с самого начала: если единое существует, может ли оно, существуя, не быть причастным бытию?

А р и с т о т е л ь. Не может.

П а р м е н и д. Итак, должно существовать бытие единого, не тождественное с единым, ибо иначе это бытие не было бы бытием единого и единое не было бы причастно ему, но было бы все равно что сказать “единое существует” или “единое едино”. Теперь же мы исходим не из предположения “единое едино”, но из предположения “единое существует”. Не правда ли?

А р и с т о т е л ь. Конечно» (*Parm.* 142b–c).

Как это понять?

«П а р м е н и д. А вот как: если “существует” говорится о существующем едином, а “единое” – о едином существующем, и если, с другой стороны, бытие и

единое не тождественны, но лишь относятся к одному и тому же существующему единому, которое мы допустили, то ведь необходимо, чтобы само существующее единое было целым, а единое и бытие – его частями?

А р и с т о т е л ь. Необходимо» (*Parm.* 142d).

Вот мы и видим, что стало единым, когда оно приобщилось к бытию. Оно действительно перестало быть единым в том смысле, который вкладывала в это слово элейская школа философов. Вместо того, чтобы полностью искоренять многое, оно сделалось каким-то «квазиединым», став в один ряд с бытием. В результате появилось многое в лице двоицы: единое плюс бытие. Но где двоица, там и троица:

«П а р м е н и д. И так, если бытие и единое различны, то единое отлично от бытия не потому, что оно – единое, равно как и бытие есть что-то иное сравнительно с единым не потому, что оно – бытие, но они различны между собою в силу иного и различного.

А р и с т о т е л ь. Совершенно верно.

П а р м е н и д. Поэтому иное не тождественно ни единому, ни бытию.

А р и с т о т е л ь. Как же иначе?» (*Parm.* 143b).

Вот и троица: единое, бытие и иное. Ее составляющие равноправны: можно соединять единое с бытием, единое с иным и иное с бытием. Каждое из этих соединений образует пару, и все пары, в свою очередь, равноправны.

«П а р м е н и д. Но каждая из взятых нами [пар] представляет собою сочетание двух [членов]; следовательно, каждый из них будет одним.

А р и с т о т е л ь. Очевидно.

П а р м е н и д. Если же каждый из них один, то при сложении какой угодно единицы с любым парным сочетанием не становится ли все вместе тремя?

А р и с т о т е л ь. Да.

П а р м е н и д. А не есть ли три – нечетное число, а два – четное?

А р и с т о т е л ь. Как же иначе?» (*Parm.* 143d).

Видим, что Парменид хочет показать собеседнику, как нужно строить числовой ряд. И они тут же, по-своему, осуществляют это построение. Делает это не просто так: Платон, в лице выражающего его мысли Парменида, считает число вообще и числовой ряд в частности существеннейшей характеристикой того мира, в котором мы обитаем.

«П а р м е н и д . Но при существовании числа должно быть многое и бесконечная множественность существующего. В самом деле, разве число не оказывается бесконечным по количеству и причастным бытию?»

А р и с т о т е л ь . Конечно, оказывается.

П а р м е н и д . Но ведь если все числа причастны бытию, то ему должна быть причастна и каждая часть числа?»

А р и с т о т е л ь . Да.

П а р м е н и д . Значит, бытие поделено между множеством существующего и не отсутствует ни в одной вещи, ни в самой малой, ни в самой большой? Впрочем, нелепо даже спрашивать об этом, не правда ли? Как, в самом деле, бытие могло бы отделиться от какой-либо существующей вещи?»

А р и с т о т е л ь . Да, никак не могло бы.

П а р м е н и д . Следовательно, оно раздроблено на самые мелкие, крупные и любые другие возможные части, в высшей степени расчленено, и частей бытия беспредельное множество.

А р и с т о т е л ь . Ты прав.

П а р м е н и д . Итак, частей бытия больше всего.

А р и с т о т е л ь . Да, больше всего.

П а р м е н и д . Что же, есть ли между ними какая-нибудь, которая была бы частью бытия и в то же время не была бы частью?»

А р и с т о т е л ь . Как это возможно?»

П а р м е н и д . Напротив, если она существует, то, полагаю я, пока она существует, ей необходимо быть всегда чем-то одним, а быть ничем невозможно.

А р и с т о т е л ь . Да, это необходимо.

П а р м е н и д . Таким образом, единое присутствует в каждой отдельной части бытия, не исключая ни меньшей, ни большей части, ни какой-либо другой.

А р и с т о т е л ь . Да.

П а р м е н и д . А остается ли единое целым, находясь во многих местах одновременно? Поразмысли над этим!

А р и с т о т е л ь . Размышляю и вижу, что это невозможно.

П а р м е н и д . Следовательно, оно расчленено, коль скоро оно не целое; ведь, не будучи расчлененным, оно никак не может присутствовать одновременно во всех частях бытия.

А р и с т о т е л ь . Это правда» (*Parm.* 143a–d).

В приведенной цитате содержится кульминация рассуждения Парменида. Оно привело нас в обитаемый нами мир, представляющий собой бесконечное множество частей бытия, каждая из которых едина. В нем и бытие, и единое раздроблены на всевозможные части. С элейским единым Платон покончил раз и навсегда.

Видим, что после сокрушительной критики Платона элейское единое из самодостаточного монстра, аннигилирующего все иное, превратилось в скромный эйдос, стоящий в одном ряду с другими эйдосами, такими как бытие, тождественное, иное, подобное, равное, благое, прекрасное, справедливое и др. Остановимся на тех его особенностях, которые приобретает оно в этом своем новом качестве.

Как мы видели выше, Платон в «Пармениде» рассматривает единое в тесной близости с бытием. Так же поступает в «Метафизике» и Аристотель. И в самом деле, у этих двух эйдосов есть роднящие их черты. Давайте начнем наш анализ с бытия.

Иммануил Кант в «Критике чистого разума» пишет: «Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи» (Кант 1964, 521).

Мартин Хайдеггер в своей статье «Тезис Канта о бытии» совершенно правильно отмечает, что главным в приведенном тексте Канта является слово «реальный». Кант не говорит тут о том, что бытие вообще не является предикатом; он утверждает только то, что оно не есть *реальный* предикат. Хайдеггер пишет: «Ведь говорим же мы о лежащем перед нами камне: он, этот вот камень, существует. Этот камень *есть*. Здесь с не меньшей очевидностью “есть”, т.е. бытие, оказывается предикатом, предикатом в высказывании об этом вот камне как субъекте высказывания. И Кант тоже в “Критике чистого разума” не отрицает, что существование, высказанное о непосредственно наличном камне, это предикат. Только такое “есть” – не *реальный* предикат» (Хайдеггер 2007, 505).

Какие же Кант относит к числу реальных? Те, которые присущи не всему на свете, а ограничивают какие-то отдельные области мира, в котором мы живем. Мы говорим: «Камень тяжел» или «Сократ мудр». И тяжесть, и мудрость – это реальные предикаты: ведь кроме тяжелых имеются и легкие предметы, а кроме мудрецов – простые люди. А бытие относится ко всему на свете: что бы мы ни взяли, взятое нами существует. Поэтому бытие и «не прибавляет ничего к понятию вещи», и не является, стало быть, *реальным*, в терминологии Канта, предикатом. Оно может быть названо *всеобщим* предикатом, так как присуще каждому элементу множества, представляющего собой мир, в котором мы обитаем. Об этом, по сути дела, говорит и Платон в приведенном нами большом отрывке из «Парменида»: что бы мы ни взяли, оно является «частью бытия». Мы можем сослаться тут и на слова Парменида (Парменида настоящего, а не на персонажа диалога Платона). В своей

поэме «О природе» он говорит: «То, что высказывается и мыслиться, необходимо должно быть сущим» (Fr. 6.1 DK, пер. А. В. Лебедева).

Реальные предикаты порождают как истинные, так и ложные высказывания. Высказывание «Камень тяжел» истинно, а высказывание «Снежинка тяжела» ложно; высказывание «Сократ мудр» истинно, а высказывание «Ксантиппа мудра» ложно. Что касается всеобщего предиката «Бытие», то он образует только истинные высказывания и не порождает ни одного ложного. Ведь бытию причастно все, о чем мы говорим и думаем. Максима Парменида незыблема. Бытию причастны и камень, и тяжесть, и снежинка, и Сократ, и мудрость, и Ксантиппа. Более того, ему причастны и Троянская война, и Одиссей, и Полифем, и кентавр, и козлоолень, и даже такие образования, как круглый квадрат, деревянное железо или вечный двигатель: ведь обо всем этом мы говорим и думаем.

Но как же так? Мы ведь точно знаем, что никаких кентавров, круглых квадратов и вечных двигателей не существует! Тут все дело в неоднозначности слова «существует», употребляемого в разговорном языке. Утверждая, что кентавров и круглых квадратов не существует, мы подразумеваем, что их не существует в действительности. Да, в действительном мире их не существует, зато они прекрасно существуют в мире нашей фантазии. Так что, в высказывании «Кентавров не существует» слово «существует» означает лишь то, что их не существует в реальном мире, а не то, что их не существует вообще.

Вернемся теперь к единому. Оно ведь тоже является всеобщим предикатом. Чтобы в этом убедиться, достаточно еще раз обратиться к тому длинному отрывку из «Парменида», который нами приведен выше. Ясно, что с единым дело обстоит так же, как и с бытием: к чему бы ни присоединилось единое в качестве предиката, оно порождает только истинные высказывания. И камень един, и тяжесть едина, и снежинка едина, и Сократ един, и мудрость едина. Точно так же едины и все «части бытия», находящиеся в области фантазии: и кентавр един, и козлоолень един, и круглый квадрат – тоже.

Имеются ли, кроме бытия и единого, какие-нибудь другие всеобщие предикаты? Да, имеются. Это, например, тождественное и иное. В диалоге «Софист» Платон противопоставляет эти предикаты друг другу. Очевидно, что оба они образуют только истинные высказывания: всякая «часть бытия» тождественна самой себе и иная по отношению к другим «частям бытия».

Итак, как разъяснил нам Платон, мир, в котором мы живем, представляет собой множество предметов («частей бытия»), которые позволяют нам мыслить и высказываться о них, приписывая им те или иные предикаты. Но ведь и о самих предикатах мы можем говорить и мыслить, делать их предикатами наших размышлений и высказываний. Таким образом, все предикаты, какие только возможны, включаются в бесконечное множество предикатов, составляющих наш мир. Так, например, мы можем сказать: «Солнце движется по небосводу», Здесь движение – это предикат, приписываемый солнцу. Но мы можем и добавить: «Движение солнца является круговым». Здесь движение оказывается уже предметом, которому мы приписываем круговращение.

Любой предикат может быть взят как предмет рассмотрения. Но попытка приписать ему, взятому в качестве предмета, самого себя уже в качестве предиката, как правило, не ведет к успеху. Результатом подобной попытки является, как правило, ложное высказывание. Например, если мы движение сделали предметом наших рассуждений, то сказать, что движение движется нельзя: движется солнце, а не само движение. Сказать, что тяжесть тяжела, тоже нельзя, потому что тяжелым является камень, а не тяжесть. Точно так же и прямизна не является прямой: это линия прямая, а не сама прямизна. И так далее.

Скорее всего, ни один реальный предикат не может стать предикатом самого себя. Не таковы всеобщие предикаты. Так, на протяжении уже многих страниц мы рассуждаем о бытии, и, стало быть, оно – предмет нашего рассуждения. При этом оно *существует*, существует как предмет нашего рассуждения. Значит, высказывание «Бытие существует» является истинным. Получается, что бытие выступает в двух «ипостасях»: в виде бытия как отдельного предмета и в виде бытия этого бытия и всех остальных предметов, составляющих наш мир, т. е. в виде всеобщего предиката.

Точно так же обстоит дело и с единым. Выше мы рассуждали о нем ничуть не реже, чем о бытии. Значит, единое может существовать как предмет и стоять в одном ряду со всеми предметами, образующими наш мир. Но всякий предмет из числа образующих наш мир един, как показал нам Платон, в «Пармениде» и, следовательно, высказывание «Единое едино» будет истинным. Видим, что и единое выступает как в виде отдельного предмета, так и в виде всеобщего предиката, как показал нам Платон.

Обратимся ненадолго к тому месту «Парменида», где участники диалога возвращаются к первоначальному предположению «единое существует». Здесь единое уже, так сказать, «опредмечено», бытие же пока выступает толь-

ко в качестве его предиката. А дальше Платон пишет: «ведь необходимо, чтобы само существующее единое было целым, а единое и бытие – его частями». Таким способом Платон «опредмечивает» и бытие. Единое и бытие становятся двойцей, от которой легко перейти к троице. Платон замечает, что единое и бытие различны, «но они различны между собою в силу иного». Тут иное выступает пока в качестве общего для единого и бытия предиката: единое – иное по отношению к бытию, а бытие – иное по отношению к единому. Но Платон быстро опредмечивает и иное: ведь «иное не тождественно ни единому, ни бытию». Таким образом, иное становится в один ряд с двумя другими предметами: единым и бытием, и все вместе они дружно образуют троицу. Иное, стало быть, тоже выступает как в роли всеобщего предиката, так и в роли обособленного предмета. Высказывание «Иное является иным по отношению ко всему остальному» тоже оказывается истинным.

Две «ипостаси» и у тождественного. Ведь что бы мы ни взяли, оно тождественно самому себе. Таково же и самое тождественное: оно тождественно себе. Высказывание «Тождественное тождественно самому себе» истинно.

Подводя итоги, мы, опираясь на терминологию Платона, можем сказать, что опредмеченное бытие является частью неопредмеченного бытия, опредмеченное единое – частью неопредмеченного единого, опредмеченное иное – частью неопредмеченного иного, а опредмеченное тождественное – частью неопредмеченного тождественного.

Здесь уместно будет упомянуть о парадоксе, сформулированном Аристотелем в «Метафизике». В третьей книге этого трактата мы читаем:

«А между тем ни единое, ни сущее не может быть родом для вещей. Действительно, у каждого рода должны *быть* видовые отличия, и каждое такое отличие должно быть *одним*, а между тем о *своих* видовых отличиях не могут сказываться ни виды рода, ни род отдельно от своих видов, так что если единое или сущее – род, то ни одно видовое отличие не будет ни сущим, ни единым» (*Met.* III, 3, 998b 22–27).²

В самом деле, если «живое существо» – род, «человек» – вид, а разумность считается видовым отличием человека, то разумность не должна быть ни человеком, ни живым существом. А в случае с бытием и единым получается так: что бы мы ни взяли, оно является и сущим и единым, а потому оно является и сущим и единым, а потому не может служить видовым отличием для предполагаемых видов как бытия, так и единого. Однако во второй главе трактата «Категории» Аристотель спокойно делит существующее на че-

² Здесь и далее цитаты из «Метафизики» даны в переводе А. В. Кубицкого, сверенного М. И. Иткиным.

тыре разновидности. Да и все мы делим его на существующее в прошлом, в будущем и в настоящем. Мы делим также на существующее в действительности и в области фантазии. И по многим другим основаниям люди делят бытие на виды. Как же так? Значит, оно все-таки способно быть родом, который можно разделить на виды, подобрав соответствующие видовые отличия? Где бытие, там, как мы знаем, и единое: сказанное сейчас о бытии можно переадресовать и ему.

Если принять во внимание то, что говорилось нами выше, то парадокс Аристотеля устраняется сравнительно легко. Делим мы опредмеченное бытие, видовые же отличия причастны вовсе не ему, а неопредмеченному бытию, каковому опредмеченное бытие и само причастно. То же самое и с единым. Поэтому никакого парадокса, на самом деле, нет. Определенные бытие и единое способны беспрепятственно исполнять роль родов, так как видовые отличия, позволяющие делить их на виды, им не причастны.

4

Обратимся теперь к Единому Плотина. Оно же есть эйдос, как у Платона, но является и абсолютным единым, исключаяющим всякое многое, как у Парменида. Оно занимает некое «промежуточное» положение между тем и другим.

Плотин, скорее, богослов, чем философ. Поэтому в его рассуждениях встречается немало философских и логических «нестрогостей», как это бывает почти во всех теологических доктринах. Плотин, несомненно, отталкивается от платоновских текстов, однако переосмысливает их в своем, совсем не платоновском, духе. Дух его философии, скорее, филоновский. Ведь он учился в Александрии и был знаком с наследием Филона, равно как и с учениями гностиков, евангелистов и христианских апологетов. Он учился у того же учителя, что и Ориген. Ясно, что на Плотина влиял не только Платон.

Филон, кстати сказать, был тоже платоником, только очень своеобразным. Он считал, что в Септуагинте аллегорически зашифровано учение Платона. Например, в Библии сказано: «И изгнал Адама и поставил напротив сада Эдемского Херувимов и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3: 24).³ Филон понимает этот текст следующим образом: «Итак, Херувимы – это символы двух сил, владычества и благости, а пламенный меч – символ разума» (Филон Александрийский, *О Херувимах* 28; пер. Е. Д. Матузовой). Для Филона Каин – это то, что Платон называет мнением, а Авель – то, что Платон зовет знанием. То, что произошло между Каином и Авелем, Филон интерпретирует как победу мнения, до

³ Здесь и далее цитаты по синодальному переводу.

зубов вооруженного риторическими и софистическими приемами, в споре со знанием, пренебрегающим этими приемами. Он советует мудрецам, во избежание конфуза, никогда не снисходить до состязаний с непросвещенными, но хитрыми софистами: «Что касается Авеля, то он не изучал искусство речей и знает прекрасное лишь благодаря рассудку. Поэтому ему следовало, отыскав предлог, не приходиться на поле и пренебречь вызовом неприятеля» (Филон Александрийский, О том, что худшее склонно нападать на лучшее 37, пер. Е. Д. Матузовой). Взаимоотношения между Агарью и Сарой он истолковывает как отношение всеобщего среднего образования (Агарь) к высшему, философскому (Сара). И так далее в том же роде. При этом Филону присуще «иудейское благочестие и гораздо большая личная вера в Бога, чем можно было бы ожидать» (Матузова 2000, 38). Бог иудеев, как известно, не терпит присутствия никаких других богов: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20: 2). Полагал ли Филон, что и Платон исповедует подобное единобожие? Безусловно. Пусть даже грозный библейский Бог – лишь аллегорическое изображение того бога, который, по мнению Филона, присутствует в диалогах Платона.

И Плотин тоже убежден в том, что Платон исповедует единобожие. Я думаю, что к этому убеждению он пришел, сопоставив два платоновских текста: один из диалога «Парменид», а другой из диалога «Государство». С одним из них мы уже знакомы. В «Пармениде» Платон говорит о том, что единое «никак не причастно бытию», что «единое не существует как единое и вообще не существует». Другой текст таков: «... Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо и есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (*Resp.* 509b).⁴ Единое не существует и благо не существует. Плотин рассудил, что в обоих текстах Платона речь идет об одном и том же, что единое и благо – это одно и то же, что единое тождественно благу.

Но, согласно Платону, благо не просто не существует, а находится за пределами существования, превышая его достоинством и силой. Значит, и единое таково же. Если так, то перед нами все атрибуты единого, запредельного всевышнего, всеблагого и всемогущего Бога. В таком достоинстве Он и фигурирует в «Эннеадах». Чаще всего Плотин именуется его Единым, но нередко зовет и Благом, и Богом. Плотин уверен, что именно такого Бога исповедует и Платон. Однако все говорит о том, что Плотин хочет навязать Платону то, чего у того нет. Платон нигде не отождествляет единое с благом. Это отожд-

⁴ Здесь и далее цитаты даны в переводе А. Н. Егунова.

дествление – новация Плотина. Ни в одном диалоге Платона даже между строк нельзя вычитать ничего похожего на единого всеблагого и всемогущего Бога. В диалогах Платона много богов, в диалоге «Тимей» он даже устанавливает их иерархию, но такого Бога, который претендовал бы на единоличие и норовил превратить всех других богов в простые идолы, возбраняя им поклоняться, Платон не знал. И это естественно для греческого философа, не знакомого с Септуагинтой.

Кроме того, нет и повода для отождествления единого с благом. Если внимательно вчитаться в текст «Государства», то станет ясно, что Платон отнюдь не считает благо вообще не существующим.

Правда, если брать приведенный нами отрывок вне контекста, то он может послужить соблазном для спекуляций теологического характера. В самом деле, нельзя отрицать того, что тут говорится о том, что благо – «за пределами существования», т. е. не существует. Но с другой стороны, оно «превышает существование достоинством и силой», т. е. каким-то образом все-таки существует. Ведь нельзя превышать что-либо, вообще не существуя. Получается, что благо существует, не существуя. Как это понять? Этого и не может понять ум, который действует в рамках логики: ведь мы столкнулись с нарушением логических законов тождества и противоречия. Благо оказалось одновременно существующим и не существующим: оно противоречиво.

Как тут быть? Перед нами два пути: путь строгой философии и путь религиозной философии. Строгая философия отбрасывает все противоречивое, считая необходимым пребывать в рамках логики. Нарушать законы логики не приличествует строгому философу. Религиозный же человек скорее откажется от законов логики, чем от предмета своего поклонения. Он пойдет по второму пути. То, что Бог противоречив и не доступен пониманию, только придает Ему больше величия в глазах верующего. Плотин и христианские богословы пошли по второму пути, но мог ли пойти по нему Платон? Внимательное чтение диалога показывает, что Платон, будучи философом строгим, выбрал первый путь и никаких законов логики не нарушил.

5

В интересующем нас месте «Государства» Платон проводит аналогию между тем, как устроено зрение, и тем, как устроено умозрение. Он пишет:

«- И мы говорим, что те вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть.

- Конечно.

- Посредством чего в нас видим мы то, что мы видим?

- Посредством зрения» (*Resp.* 507e).

Сначала Платон дает описание того, как осуществляется зрение:

«- Какими бы зоркими и восприимчивыми к цвету ни были у человека глаза, ты ведь знаешь, он ничего не увидит и не различит цвета, если будет пользоваться своим зрением без наличия чего-то третьего, специально для этого предназначенного.

- Что же это, по-твоему, такое?

- То, что ты называешь светом.

- Ты прав.

- Значит, немаловажным началом связуются друг с другом зрительное ощущение и возможность зрительно восприниматься; их связь ценнее всякой другой, потому что свет драгоценен.

- Еще бы ему не быть!

- Кого же из небесных богов можешь ты признать властвующим над ним и чей это свет позволяет нашему зрению всего лучше видеть, а предметам – восприниматься зрением?

- Того же бога, что и ты, и все остальные. Ведь ясно, что ты спрашиваешь о Солнце.

- А не находится ли зрение по своей природе вот в каком отношении к этому богу...

- В каком?

- Зрение ни само по себе, ни в том, в чем оно возникает – мы называем это глазом, – не есть Солнце.

- Конечно, нет.

- Однако из орудий наших ощущений оно самое солнцеобразное.

- Да, самое.

- И та способность, которой обладает зрение, уделена ему Солнцем как некое истечение.

- Конечно.

- Значит, и Солнце не есть зрение. Хотя оно – причина зрения, но само зрение его видит.

- Да, это так» (*Resp.* 507d–508b).

Описав то, как обстоит дело со зрением, Платон провозглашает, что аналогичным образом осуществляется и умозрение:

«- Вот и считай, что я утверждаю это и о том, что порождается благом, – ведь благо произвело его подобным самому себе: чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам» (*Resp.* 508d-c).

Аналогия четкая, строгая и недвусмысленная: благо аналогично Солнцу, ум – зрению, умопостигаемое – зрительно постигаемым вещам. Из данной аналогии следует и все дальнейшее:

«– Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое – познание и истина, но, если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав. Как правильно было считать свет и зрение солнцеобразными, но признать их Солнцем было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать что-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше.

<...>

– Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, а также питание, хотя само оно не есть становление» (*Resp.* 508e-509b).

И дальше сразу идет тот отрывок, который мы уже так долго обсуждаем:

«– Считай, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (*Resp.* 509b).

По-моему, у Платона все сказано ясно и однозначно. Благо вовсе не является чем-то таинственным, чем-то не существующим вообще, и при этом превышающим *всякое* существование. Оно прекрасно существует, но существует иначе, чем ум и умопостигаемые предметы. Ему присуще существование более высокого ранга, чем им. Только *их* существование оно превышает, только за пределами *их* существования находится.

Солнце делает возможным функционирование и само существование зримых вещей, а благо делает возможным функционирование и существование ума и всего умопостигаемого. Солнце может существовать без зрения и зримого, а они без него – нет. Равным образом, благо может существовать без ума и умозрительного, а они без него – нет. Значит, существование Солнца рангом выше существования освещаемых им вещей, а существование блага рангом выше существования умопостигаемых предметов. В этом смысле Солнце находится «за пределами» существования могущих быть видимыми вещей, а благо – «за пределами» существования могущих быть постигнутыми умом предметов.

Тут надо иметь в виду и одну чисто терминологическую деталь. Полноценным бытием Платон считает лишь постоянное, вечное и неизменное существование, каковое присуще эйдосам. А для обозначения преходящего существования единичных вещей, возникающих и исчезающих без следа, Платон предусмотрел термин «становление».

Вот и здесь он пишет, что Солнце, давая зримым вещам их зримость, а также рождение, рост и питание, само не есть *становление*. Благо же, обеспечивая умопостигаемым вещам их познаваемость, само не есть их *существование*.

Заметим, что Солнце Платон именуется богом (ведь он, как и большинство его современников, почитал все небесные светила богами), а о благе говорит лишь как об «идее блага». При этом хоть Солнце и имеет более высокий ранг бытия по сравнению со зрением, однако само «зрение его видит». То же самое и относительно идеи блага: ум способен ее усмотреть.

Статус бога благо получает у Платона в диалоге «Тимей». Мы читаем: Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благо» (*Tim.* 29e).⁵ И далее: «Невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим» (*Tim.* 30a-b).

Демиург, согласно Платону, благо. Он даже «есть высшее благо». Но в демиурге нет ничего потустороннего, нет даже намека на то, что он находится «за пределами существования». Он так прочно связан с бытием, что прочнее некуда. Перед нами бог-специалист, бог-архитектор и строитель, который создает космос «из подручных материалов». Он отнюдь не является творцом всего на свете. Его задача – создать космос, и он занят только этим. Царство вечных идей существует независимо от него. Оно существовало задолго до того, как он приступил к строительству космоса. Демиург «взирал» на идеи, когда его создавал: «Если космос прекрасен, а его демиург добр, ясно, что он взирал на вечное» (*Tim.* 29a). Точно так же и «восприимница и как бы кормилица» (*Tim.* 49a) не была сотворена демиургом. Она существовала издревле в виде бесформенного и беспорядочно колеблющегося хаоса. Этот хаос демиург сумел, взирая на вечное, упорядочить и придать ему форму, превратив его, таким образом, в космос.

Что касается богов, то некоторые из них демиургом сотворены. Это – Солнце, луна и пять планет, а также «неподвижные звезды, являющие собой вечносущие божественные существа» (*Tim.* 40b). Сотворил он, по-видимому, и Землю, «старейшее и почтеннейшее из божеств, рожденных внутри неба»

⁵ Здесь и далее цитаты даны в переводе С. С. Аверинцева.

(*Tim.* 40c). А вот боги традиционного греческого пантеона демиургом не сотворены и появились на свет независимо от него. Платон пишет: «Повествовать о прочих божествах и выяснять их рождение – дело для нас непосильное» (*Tim.* 40d).

Согласно Платону, демиург – старейший бог, а все остальные боги – младшие. Но в отличие от библейского Всевышнего, демиург не «ревнив». Он не призывает разрушить «капища» традиционных богов, не старается лишить их звания божеств. Он отечески относится как к сотворенным, так и к не сотворенным им богам. Для него равны «как те, чье движение совершается на наших глазах, так и те, что являются нам, лишь когда сами того пожелают» (*Tim.* 41a). И младшие боги относятся к демиургу по сыновьему. Они по его просьбе охотно помогают ему достроить задуманный им космос, охотно становятся его подмастерьями. О самом же мастере, кроме того, что он благ, Платон ничего не хочет нам сообщить, уклончиво говоря: «Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать» (*Tim.* 28e).

6

Каково же все-таки единое у Плотина? Как уже было сказано, он отождествляет единое с благом. Кроме того, он описывает единое примерно так же, как описывает Платон элейское абсолютное единое. Единое Плотина неделимо, оно не может быть названо целым, так как лишено каких бы то ни было частей, ему, следовательно, не может быть присущ никакой предикат, в том числе и существование.

Мы помним, что когда Платон приходит к выводу, что элейское единое существовать не может, он добавляет, что вследствие этого оно невысказуемо и невыразимо. Ведь о том, чего нет, нельзя ничего не помыслить, ни сказать. Единое Плотина тоже невысказуемо и невыразимо, однако оно, хотя его и нельзя назвать существующим, все же каким-то сверхъестественным образом пребывает. При этом оно является еще и началом всего существующего. Согласно Плотину, единое невысказуемо и невыразимо не потому, что его нет, а потому, что оно настолько величественно и таинственно, что наше мышление, действующее в рамках формальной логики, не в силах к нему подступиться. В трактате шестой *Эннеады* «О воле и свободе Первоединого» Плотин пишет, что мы

«...не можем найти слов и выражений не только таких, которые были бы сообразны с существом его, но и таких, которые бы хоть что-нибудь о нем. Это потому, что все самое прекрасное и самое высокое позднее и ниже его, так как оно есть

начало этого всего, или, пожалуй, с другой точки зрения, даже не начало, насколько мы из его понятия устраним все прочее, как низшее, а в том числе, конечно, свободу и самопроизвольность, так как эти термины намекают на стремление к чему-нибудь другому, на беспрепятственность стремления и на бытие других существ, имеющих такие же стремления, между тем как ему (как Благу) нельзя усвоить никакого стремления, ибо оно есть то, что есть прежде и выше всего прочего. Мы не говорим даже «оно есть, существует», чтобы не поставить его в один ряд со всем прочим, что есть, что существует ...» (Plot. *Enn.* VI, 8, 8).⁶

Читая подобное, мы, конечно, видим, что находимся вдали от строгой философии, но зато в тесных объятиях религиозного способа мыслить.

Квинтэссенция учения Плотина о едином – это то, что хотя последнее и нельзя назвать ни началом, ни даже существующим, оно, тем не менее, является началом всего существующего. Оно является началом всех эйдосов и всех одушевленных и неодушевленных вещей. Всем известна неоплатоническая иерархия: единое – ум – душа – космос. Ее описанию посвящены все шесть «Эннеад». Для нас тут важно следующее: если элейское единое исключает многое, то единое Плотина, наоборот, порождает многое. Элейское единое абсолютно: оно находится в отношении противоречия с многим. Если есть единое, то нет многого, а если есть многое, то нет единого. Неоплатоническое же единое не является абсолютным: оно совместимо с многим. Существует единое (пусть сверхъестественным и таинственным образом) и рядом с ним существует многое – идеи и вещи, им порожденные. Фактически единое Плотина является лишь элементом множества, состоящего из него самого и тех идей и вещей, которые оно породило. Налицо не противоречие между единым и многим, а мирная конъюнкция единого и многого.

Очевидно также, что Первоединый Плотина, царящий над умом, душой и космосом, гораздо больше похож на всемогущего библейского Бога, сотворившего все из ничего и неусыпно надзирающего за сотворенным, чем на скромного демиурга Платона, который был способен создать далеко не все и не из ничего. Демиург даже не довел до конца свою работу, распорядившись, чтобы построение Вселенной было завершено младшими богами. «Сделав все эти распоряжения, он пребывал в обычном своем состоянии» (*Tim.* 42e), т. е. не заботился уже ни о чем.

⁶ Цитата дана в переводе Г. В. Малеванского.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель (1976) *Сочинения в четырех томах*. Ред. В. Ф. Асмус. Москва. Т. 1.
- Кант, И. (1964) «Критика чистого разума». Перев. с нем. Н. О. Лосского. *Сочинения в шести томах*. Москва. Т. 3.
- Платон (1990–1994) *Собрание сочинений в четырех томах*. Ред. А. Ф. Лосев и др. Москва.
- Плотин (1995) *Сочинения. Плотин в русских переводах*. Перев. с древнегр. Г. В. Малеванского. Сост. М. Солопова. Санкт-Петербург.
- Лебедев, А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва.
- Хайдеггер, М. (1993) «Тезис Канта о бытии». Перев. с нем. В. В. Бибихина. *Время и бытие*. Москва, 361–381.
- Матузова, Е. Д. и др., пер. (2000) *Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета*. Москва.

References in Russian

- Aristotel' (1976) *Sochineniya v chetyrekh tomah*. Red. V. F. Asmus. Moskva. T. 1.
- Kant, I. (1964) *Kritika chistogo razuma*. Perv. s nem. N. O. Losskogo. Sochineniya v shesti tomah. Moskva. T. 3.
- Platon (1990–1994) *Sobranie sochinenij v chetyrekh tomah*. Red. A. F. Losev i dr. Moskva.
- Plotin (1995) *Sochineniya. Plotin v russkih perevodah*. Perv. s drevnegr. G. V. Malevanskogo. Sost. M. Solopova. Sankt-Peterburg.
- Lebedev, A. V., per. (1989) *Fragmenty rannih grecheskih filosofov*. Moskva.
- Heidegger, M. (1993) «Tezis Kanta o bytii». Perv. s nem. V. V. Bibihina. *Vremya i bytie*. Moskva, 361–381.
- Matuzova, E. D. i dr., per. (2000) *Filon Aleksandrijskij. Tolkovaniya Vethogo Zaveta*. Moskva.

ВОСПРИЯТИЕ ГРЕКАМИ ЛИДИЙЦЕВ В АРХАИЧЕСКОЕ И РАННЕКЛАССИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ

А. С. СОЛОВЬЕВА

Санкт-Петербургский государственный университет
alek-soloviova@mail.ru

ALEXANDRA SOLOVYEVA

St. Petersburg State University (Russia)

GREEK PERCEPTION OF THE LYDIANS IN THE ARCHAIC AND EARLY CLASSICAL
PERIODS OF ANCIENT GREECE

ABSTRACT. The article is devoted to the study of the relationship between the ancient Greeks and the Middle Eastern tribe of the Lydians in the 7–5th centuries BCE. The evidence of ancient authors analyzed in the article helps to understand the evolution of the Greeks' ideas about the Lydians and highlights the changes in the Hellenes' relationship to the Middle Eastern neighbors. The central question of the work is the analysis of the period in which the Hellenes begin to perceive the Lydians as barbarians, and what was associated with this attitude to the people. The article raises the question of what role Greco-Persian wars have played in the relationship between the Greeks and the Lydians.

KEYWORDS: Lydia, Archaic Greece, culture, Lydians, Hellenes.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-09-00455. The study was funded by the Russian Foundation for Basic Research, the project № 20-09-00455.

Отношения древних греков с лидийцами имеют давнюю традицию, которая в большей степени засвидетельствована в трудах древнегреческих авторов. Малоазийские греки имели особенно тесные контакты с Лидийским царством, причем взаимоотношения лидийцев и эллинов зачастую переходили в военные столкновения и конфликты. Кроме сообщений древнегреческих авторов, которые дают основную информацию о культурных, политических и социальных контактах греков и лидийцев, до нас дошло более ста надписей на лидийском языке, таких как эпитафии и посвятельные надписи, а также юридические и административные тексты (Gusmani 1964; Melchert

2008, 57). Эпиграфические материалы позволили ученым сделать ряд уточнений касательно особенностей лидийского языка и определить его как анатолийскую ветвь индоевропейских языков, а также усмотреть схожие лингвистические черты лидийского и греческого языков (Рицца 2013, 76). Большинство лидийских надписей было обнаружено во время раскопок древних Сард и датируется VII–V вв. до н. э. (Шеворошкин 1967, 11; Melchert 2008, 56). На основе лидийских эпиграфических материалов и в силу их краткого и узконаправленного содержания сложно определить отношение лидийцев к греческому населению, однако в древнегреческой и лидийской культурах можно найти множество общих черт и примеров взаимовлияний.¹

В отечественной и зарубежной научной литературе уже не раз поднимался вопрос об образе «другого», о понятии «варвар» в древней Греции (Васон 1961, Hall 1989, Рунг 2009). Большое количество исследований посвящено и тому, как греки воспринимали самих себя и когда стала развиваться идея об этническом и социокультурном превосходстве греков над варварами (Исаева 1990, Isaacs 2004). В отечественной историографии изучались и отдельные сюжеты, связанные с данной темой, к примеру, восприятие греками фригийцев (Моисеева 1984, Андреева 2017), отношение эллинов к персам и мидийцам (Рунг 2005 и 2009). В данной статье мы хотели бы поднять вопрос о том, как строились взаимоотношения греков с лидийцами, и как менялось восприятие эллинами восточного народа в архаическое и раннеклассическое время.

Образ «чужого» в древнегреческой мысли оформлялся постепенно. Под термином «чужой» понимается представление греков не о своем превосходстве над варварами, а осознание ими отличия от других народов. По справедливому замечанию Э. Холл, ни один другой древний народ кроме греков не противопоставлял себя столь сильно другому из-за языковой разницы (Hall 1989, 9). Такое противопоставление могло возникнуть из-за специфики греческой культуры. Древнегреческая религия без труда могла воспринимать черты восточных культов, поэтому главным критерием, по которому греки определяли «чужого» в архаическую эпоху, прежде всего, становится язык. Лишь впоследствии древнегреческое общество провело четкую черту в определении «варвар», подразумевая под этим понятием чуждый грекам политический и общественный уклад жизни (Рунг 2005, 125–127).

Идея о превосходстве эллинов над другими народами в значительной степени оформилась благодаря греко-персидским войнам (Рунг 2005, 126). В период греко-персидского противостояния термин «варвар» стал стерео-

¹ К примеру, эпитафия, на которой содержится упоминание Артемиды как защитницы имущества умершего (Шеворошкин 1967, 63).

типным понятием для противопоставления всего греческого «чужому». Причем если ранее наблюдается попарное противопоставление греков отдельным народам, т. е. грек – лидиец, грек – фригиец и т. д., то после греко-персидских войн появляется общее противопоставление всех греков и всех варваров (Исаева 1990, 60). Это может говорить нам о постепенном появлении у эллинов общегреческого самосознания и идеи «общегреческого единства» (Фролов 2001, 469). На основании поэм Гомера можно предположить, что в период Темных веков и ранней архаики «общегреческая идея» была развита не так сильно. Древнегреческий аэд описывает не греков, но ахейцев, аргивян, данайцев и другие греческие племена как отдельные группы (Hall 1989, 7), тем не менее, уже в эпоху Темных веков и архаики древних греков тесно связывала общая религия и мифология. В классический период ситуация меняется и эллины начинают воспринимать себя как единую этническую группу, противопоставленную варварам. Однако справедливо замечание С. Перлмана о том, что сами эллины все же никогда не признавали внутри своего общества его универсальность и подчиненность какому-либо одному полису, несмотря на прочные договоры и официальные соглашения между городами-государствами (Perlman 1976, 2).

С ростом самосознания эллинов меняется и их отношение к лидийцам. В поэмах Гомера упоминается ближневосточное племя мэонов (Μήονες). Это название образовано от имени малоазийской богини Мав, однако оно не засвидетельствовано в лидийских надписях, зато встречается в карийских (Шеворошкин 1967, 63). Это позволило В. В. Шеворошкину предположить, что мэоны могли быть либо лидийским племенем, либо соседями карийцев, племени, проживающего в Малой Азии (Шеворошкин 1967, 11). Геродот указывал на то, что «прежде лидийцы именовались мэонами» – *πρότερον Μηίων καλεόμενος* (Hdt, I, 7). Страбон, цитируя строчки Гомера, обращает внимание на то, что мэоны проживали именно на территории Лидии (Strab., IX, 20). Подобные свидетельства античных авторов позволяют исследователям полагать, что Гомер, описывая мэонов, имеет в виду именно племя лидийцев.

Зачастую Гомер упоминает мэонов в контексте общего описания восточных народов, когда рассказывает про фригийцев и троянцев (Hom. II, II, 856–866; III, 400–403; X, 430–435). Однако важно и то, что все вышеперечисленные народы воспринимаются аэдом как совершенно различные этнические общности, имеющие свой язык и культуру. В более поздней традиции фригийцы часто ассоциируются с троянцами, а лидийцы воспринимаются наряду с другими ближневосточными соседями как изнеженный восточный народ, совершенно не похожий на эллинов (Андреева 2017, 601).

При изучении упоминаний Гомера о ближневосточных соседях можно выделить две основные тенденции восприятия ближневосточных соседей греками. По-видимому, уже в гомеровское время начинает оформляться легенда о богатстве и могуществе Лидийского царства. Так, Гомер передает речь Елены, обращенную к Афродите: «Куда-либо меня уведешь ты, в далекий многолюдный город, во Фригию или прекрасную Мэонию?» – ἢ πῆ με προτέρω πόλιων εἰς ναιομενάων ἄξεις, ἢ Φρυγίης ἢ Μηονίης ἐρατεινῆς (Ном., II, III, 400–401). В двадцатой песни «Илиады» можно также заметить небольшой намек на богатство и процветание Лидии. При описании сражения Ахилла и Ифитиона, сына Отринта, Гомер бегло говорит о горных просторах Тмола, откуда происходил Ифитион: «Около снежного Тмола, в цветущем селении Гиды» (Ном., II, XX, 385–386). Страбон в своей «Географии» цитирует стихи Гомера, говоря о том, что Гида находилась именно в Лидийском царстве (Strab., IX, 20).

Подобное отношение к Лидии очень схоже с представлениями о фригийцах. Уже у спартанского поэта Тиртея фригийский царь Мидас символично выступает олицетворением богатства Фригии (Моисеева 1984, 15). В этой связи отметим еще одно упоминание Гомера о Фригии и Лидии, когда аэд описывает речь Гектора, протестующего против отступления троянцев: «Ведь прежде город Приама смертные люди / Все считали богатым золотом и медью / Теперь же пропало все прекрасное убранство домов / Многие же во Фригию или прекрасную Мэонию...» – πρὶν μὲν γὰρ Πριάμοιο πόλις μέρορες ἄνθρωποι / πάντες μυθέσκοντο πολύχρυσον πολύχαλκον· / νῦν δὲ δὴ ἐξαπώλωλε δόμων κειμήλια καλά, / πολλὰ δὲ δὴ Φρυγίην καὶ Μηονίην ἐρατεινὴν... (Ном., II, XVIII, 288–291). Из этих строк складывается впечатление, что Гомер уже был свидетелем расцвета этих малоазийских областей. Вполне может быть, что события Троянской войны ускорили развитие Лидийского и Фригийского царств, усиление которых привело к появлению легенд об их роскоши и богатстве.

Еще одна важная черта, которую отмечает Гомер – военная доблесть лидийцев. Если в более поздних источниках чаще подчеркивается роскошь и изнеженность ближневосточных соседей, то у Гомера мы зачастую встречаем описание хорошей военной подготовки восточных народов. Так, древнегреческий аэд перечисляет имена лидийских и фригийских мужей и их военные отряды (Ном., II, II, 864–866), упоминает Гомер и о лидийском военном снаряжении, которым, по-видимому, хотели обладать даже греки (Ном., II, IV, 141–144), ни единожды упоминаются лидийцы и в самих сражениях (Ном., II, V, 43; X, 431).

В архаической поэзии можно найти немногочисленные свидетельства о лидийцах, которые по содержанию напоминают то, что передает Гомер. Алкман, древнегреческий поэт, по происхождению сам был малоазийским греком (Тронский 1988, 112). В византийском словаре «Суда» упоминается, что Алкман происходил из Сард, столицы Лидийского царства (Suda, s. v. Ἀλκμάν). Его «Парфенион», который сохранился в большей степени, относят к самобытному жанру хоровой спартанской поэзии (Zaykov 2004, 71). В нем с сожалением Алкман вспоминает: «Нет у нас лидийских митр, которые украшают юных девушек» – οὐδὲ μίτρα Λυδία, νεανίδων ἰανογ[λ]εφάρων ἀγαλμα (Alcman, fr. 1). У Сапфо находим подобные упоминания красоты лидийских девушек (Sapph., fr. 96; 98). Косвенные намеки на богатство Лидийского царства можно увидеть у Алкея: «Зевс, в лихие дни неудач лидийцы нам две тысячи золотых давали» – Ζεῦ πάτερ, Λύδοι μὲν ἔπα[σχάλαντες συμφώρασις] δισχελίοις στά[τηρας ἄμμι] ἔδωκαν (Alcaeus, fr. 69). Упоминается в архаической поэзии и военное искусство лидийцев (Sapph., fr. 16).

Позднее в поэзии Пиндара, относящейся уже к рубежу поздней архаики и раннеклассического времени, мы также встречаем упоминание лидийцев. Древнегреческий лирик, прославляя победителя скачек на Олимпийский играх Гиерона Сиракузского, добавляет, что и в лидийских поселениях он является чтимым героем: «Сияет его (Гиерона) слава и в мужественном поселении Пелопса Лидийского – λάμπει δὲ οἱ κλέος ἐν εὐάνορι Λυδοῦ Πέλοπος ἀποικία (Pind. Ol., I, 24). В другом отрывке мы уже можем найти намек на интерес древнегреческого лирика к лидийским песням: «Я пришел воспеть / Бережной песнею на лидийский лад / Того, чье имя Асопих...» – Λυδῶ γὰρ Ἀσώπιχον ἐν τρόπῳ ἐν μελέταις τ' αἰείδων ἔμολον (Pind. Ol., XIV,17, пер. М. Л. Гаспарова). В Первой Пифийской оде упоминает Пиндар и доблесть последнего лидийского царя Креза (Pind. Puth., I,94).

И хотя в архаической поэзии содержится не так много свидетельств, описывающих лидийцев, небольшие фрагменты все же позволяют сделать некоторые выводы, касающиеся отношения греков к ближневосточным соседям в данное время. В античных источниках гомеровского и архаического периодов мы можем выделить следующие черты в восприятии греками лидийцев: частое упоминание процветания чужеземной страны, описание военной доблести лидийцев. Кроме прочего, в глаза бросается и то, что зачастую в маленьких отрывках поэты намекают на своеобразную, но небезынтересную им культуру и быт лидийцев: их украшения, одеяния, песни. Все это может наводить на мысль о существовании некой ближневосточной моды и увлечения греками лидийской культурой в архаическую эпоху.

Давно было отмечено влияние Востока на греческий мир, а в последнее время исследователи уделяют все больше внимание данному вопросу (Суриков 2014, 59). В VII в. до н. э. происходит расцвет нового ориентального или ориентализирующего стиля в древнегреческой вазописи, который приходит на смену геометрическому. В большей степени он распространяется на территории Ионии, жители которой находились в тесных контактах с ближневосточными соседями (Суриков 2014, 59), а также Коринфа, одного из главных торговых центров в архаическое время (Weimberg 1943). Ориентализирующий стиль греческой керамики сравним с керамикой ближневосточных народов. В 1900 г. раскопки Гордиана помогли обнаружить особый стиль фригийской керамики, а с 1950 г. данные раскопки были продолжены Пенсильванским университетом, что позволило увеличить коллекцию (Sams 1974, 170). И действительно, ближневосточная керамика и греческий ориентализирующий стиль имеет множество общих черт: в виде орнамента зачастую выступает меандр, изображения животных имеют неестественную удлиненную форму, среди животных чаще всего изображаются львы, быки, козы, дикие кабаны.

В ранний архаический период в Греции начинают появляться бытовые и декоративные ближневосточные изделия: ювелирные изделия из золота, серебра, драгоценных камней, бронзовая посуда с чеканенными и литыми украшениями, оружие, части конной упряжи, вотивные статуэтки и т. д. Найдены они в основном в древних религиозных центрах Греции – в Дельфах, Олимпии, святилищах Геры на Самосе и в коринфской Перахоре (Яйленко 1990, 21). В. П. Яйленко, который особенно подчеркивает значение ближневосточных заимствований, выделяет три этапа в их распространении: 1) период импорта в Грецию ближневосточных вещей (вторая половина VIII в. до н. э.); 2) создание греками копий и компиляций восточных предметов (VIII – первая половина VII вв. до н. э.); 3) начало независимого развития древнегреческого искусства (вторая половина VII в. до н. э.) (Яйленко 1990, 21).

Большое влияние на себе испытала и греческая мысль, которая впитывала ближневосточные идеи (Witowski 2018, 7). Эпическая поэзия Гесиода наполнена ближневосточной мудростью, как и философские системы, и школы первых греческих мыслителей, которые развиваются, прежде всего, в Малой Азии, например, Фалеса, Анаксимена, Анаксимандра (Witowski 2018, 7). На тесную связь греческого мира с восточными соседями указывали уже сами греки, причем в некоторых случаях подобные высказывания греков превращались в некую одержимость по отношению к восточным народам. Так, справедливо отмечается «египтомания» Геродота и его любовь

приписывать греческие достижения египтянам (Жмудь 2002, 61). Подобное совершал и Гекатей, приписывая создание греческого алфавита Даная, сыну египетского правителя (Жмудь 2002, 62).

Однако в эпоху поздней архаики и классики ситуация начинает меняться, как и само понятие «варвар» в представлении древних греков. Использование слова «варвар», согласно Страбону, появляется впервые у Гекатея Милетского, который говорит о том, что до греков на Пелопоннесе жили варварские племена (Strab., VII, 7). В ранних архаических источниках само понятие «варвар» отсутствует как таковое, хотя прилагательное βαρβαρόφωνοι встречается у Гомера для характеристики карийцев, общающихся на другом языке, оно не синонимично понятию «варвар» (Маринович 2006, 7). Отмечается появление некоего культурного противопоставления греков и варваров уже у Анакреонта, не понимающего и осуждающего скифское пристрастие к пьянству (Anacr., fr. 51, 79a, Diehl). У Гераклита из Эфеса также присутствует некоторый отрицательный оттенок восприятия культуры варваров: «Глаза и уши – дурные свидетельства для людей, если души у них варварские» – κακοί μάρτυρες ἀνθρώποισιν οφθαλμοί και ὠτα, βαρβάρους ψυχάς ἐχόντων (Маринович 2006, 9). Подобные свидетельства позволяют предполагать, что культурное противопоставление эллинской и варварской культур уже присутствовало в архаическое эпоху, хотя было выражено довольно слабо.

Переломным этапом в формировании собственной идентичности для греков становятся греко-персидские войны. Еще до персов лидийские правители из династии Мермнандов начали совершать военные походы в греческие полисы Малой Азии, а ионийские греки долгое время находились в зависимом положении от лидийских правителей (Hdt., I, 14). При этом до нас не дошло свидетельств столь серьезного культурного противопоставления лидийцев и греков, как в случае с греками и персами. Наоборот античные авторы сообщают о культурных контактах греков и лидийцев, описывая богатые дары лидийских правителей в греческое Дельфийское святилище (Hdt, I, 14; I, 24; I, 50–52), перестройку лидийцами греческих храмов, разрушенных в ходе военных действий (Hdt, I, 18), путешествие греческих мудрецов в Лидийское царство (Hdt., I, 27; 29; 75), ксенические связи лидийцев и греческих аристократов (см. об этом: Кулишова 2001, 218).

Серьезным образом восприятие лидийцев греками меняется после греко-персидских войн. Объяснения подобным изменениям, как нам кажется, можно увидеть в «Истории» Геродота, где содержится наибольшее количество сведений о взаимоотношениях лидийцев и греков.

В первой книге своей «Истории» Геродот дает краткую характеристику того, как греки взаимодействовали с лидийцами еще до появления Персидской державы. Геродот, как и предшествующие ему авторы, описывает лидийцев как сильнейших из малоазийских народов, отмечая их конницу, прекрасных наездников и военное снаряжение (Hdt., I, 79). Однако складывается впечатление, что вся первая книга труда Геродота направлена именно на то, чтобы показать крушение Лидийского царства. Геродот делает акцент на том, что с воцарения династии Мермнандов, первый ее царь Гигес получил прорицание Дельф о том, что Лидийская династия падет в пятом поколении (Hdt., I, 13). Данное предсказание сбывается при последнем лидийском династе Крезе, который, вопрошая Дельфы о походе против персов, получает известный ответ: «если Крез пойдет войной на персов, то разрушит великое царство» (Hdt., I, 91). Геродот в своем изложении придерживается идеи провиденциализма, уделяя особое внимание предсказаниями Дельфийского оракула.

Повествование древнегреческого историка о лидийцах, начиная со второй книги, отличается от характеристики лидийцев в первой части «Истории». Важно также отметить, что перелом в восприятии лидийцев у Геродота обозначен тем моментом, когда Крез попадает в плен к персам и Лидийское царство фактически теряет свою былую независимость и славу (Hdt., I, 86).

Во второй книге «Истории» Геродот описывает занятие ремеслом у варваров, подчеркивая, что варварские народы, к которым он относит фракийцев, персов, скифов и лидийцев, не поощряют занятия ремеслом, а скорее наоборот, считают, что человеку не достойно заниматься физическим трудом, а главное благо – посвятить свою жизнь военному делу (Hdt., II, 167). Это одно из первых упоминаний Геродота, где он четко характеризует лидийцев как варваров и ставит их в один ряд с другими варварскими народами.

В третьей части исторического повествования Геродота, историк описывает уже зависимое положение лидийцев от персов и отмечает, что лидийцы подобно другим варварам должны платить подать Персидской державе согласно тому, как распорядился царь Дарий (Hdt., III, 90). От лидийцев в персидскую казну, как и от мисийцев, ласонцев, кабалиев и гитеннов поступало 500 талантов (Hdt., III, 90). Подробное снисходительное описание варваров Геродот вкладывает в уста Аристагора, тирана Милета, который обратился за помощью к спартанскому царю Клеомену – Ἀπικνέεται δ' ὦν ὁ Ἀρισταγόρης ὁ Μιλήτου τύραννος ἐς τὴν Σπάρτην Κλεομένεος ἔχοντος τὴν ἀρχὴν (Hdt., V, 49). В своей речи Аристагор упоминает лидийцев, фракийцев, киликийцев, каппадокийцев и других варваров в одном ряду, при этом он жа-

луется Клеомену, что ионийцы стали рабами подобно упомянутому варварам. Помимо восприятия варваров как рабов, в речи Аристокора появляется и суждение о том, что они не обладают военной доблестью как эллины: «Ведь варвары не мужественны, вы же в войне достигли огромной доблести» – Οὔτε γὰρ οἱ βάρβαροι ἄλκιμοὶ εἰσι, ὑμεῖς τε τὰ ἐς τὸν πόλεμον ἐς τὰ μέγιστα ἀνήχετε ἀρετῆς πέρι (Hdt., V, 49).

У Геродота уже довольно отчетливо выражено противопоставление персов и греков, которые, по мнению историка, различаются в политическом и культурном плане (Рунг 2005, 137). При этом мы склонны полагать, что именно отношение Геродота к персам наложило отпечаток на восприятие историком лидийского народа. Геродот начинает по аналогии с персами противопоставлять грекам и остальные ближневосточные народы, попавшие под их власть.

Геродот приводит несколько показательных примеров того, как лидийцы поддерживали персов во время сражений с греками. Прибывшие в Сарды ионийцы, сперва желающие разграбить город и наказать персов и лидийцев, подожгли Сарды. От пожара, фактически уничтожившего город, лидийцы и персы спасались вместе, как и старались защититься от греков (Hdt., V, 100–102).

Важным упоминанием является случай, описанный Геродотом, о том, как персидскому владыке Ксерксу некий лидиец Пифий, сын Атиса, устроив богатый прием в Келенах, добровольно захотел оказать финансовую помощь, отдав персам свое денежное имущество и поддержав тем самым персидское войско (Hdt., VII, 27–28). Сам Ксеркс даровал ему титул гостеприимца персидского царя (ξεῖνόν τε σε ποιεῖμαι ἐμὸν), тем самым выказав обратную дружбу по отношению к лидийцу (Hdt., VII, 28).

В древнегреческой трагедии мы уже можем встретить схожее восприятие лидийского народа, как варварского. Э. В. Рунг усматривает в трагедии Эсхила «Персы» начало формирования образа «варвара» (Рунг 2005, 135), а большинство исследователей сходятся во мнении, что само противопоставление «греческого» и «негреческого» у Эсхила уже присутствует (Juthner 1923, 18; Goldhill 1988, 192–193). При описании лидийцев Эсхил упоминает их как изнеженный роскошью и богатством народ (Aesch., Pers., 40–45). В такой характеристике Эсхила можно усмотреть сочетание старого восприятия лидийцев как богатых восточных соседей, а также новую негативную тенденцию отношения к ним как к избалованным роскошью людям.

Еще одно свидетельство подобного рода содержит трагедия Еврипида «Вакханки», посвященная мифу о Дионисе. В уста Пенфея, фиванского царя, Еврипид вкладывает следующие строки, касающиеся появления Диониса:

«Да говорят, какой-то чародей / Пожаловал из Лидии к нам в Фивы... / Вся в золотистых кудрях голова / И ароматных, сам с лица румяный, / И чары Афродиты у него / В глазах: обманщик дни и ночи / С девицами проводит, - учит их / Он оргиям ликующего бога... (Eur., Bacch., 234–238, пер. И. Анненского). В данном отрывке довольно сложно определить, относится ли все сказанное к образу самого Диониса или к образу лидийца. Тем не менее, обратим внимание на то, что даже если в глазах Еврипида сам Дионис предстает богато одетым, привлекательным мужем, который на самом деле лишь одурманивает девушек и обманывает людей, то не зря Еврипид упоминает в этом контексте Лидию, что на наш взгляд, свидетельствует и о том, что подобным образом могли воспринимать уже самих лидийцев.

Итак, в данной работе мы ограничились свидетельствами авторов VIII – начала V вв. до н. э. Данные свидетельства демонстрируют постепенное изменение отношений греков к ближневосточным соседям, а также развитие у эллинов идеи «общегреческого единства», которая достигла своего расцвета в классическую и эллинистическую эпохи. Развитие представлений древних греков о самих себе, а также изменение отношения эллинов к варварам повлияли и на восприятия греками лидийского народа. Взаимоотношения греков и лидийцев постепенно меняются на рубеже архаической и классической эпох. Во времена Гомера и в архаической поэзии (у Алкмана, Алкея, Сапфо) распространены упоминания о том, что Лидийское царство славилось своим богатством, а сами лидийцы представлялись грекам успешными войнами с хорошей боевой подготовкой. Несмотря на то, что в архаическую эпоху политические отношения лидийцев и древних греков часто сопровождалось военными столкновениями, между двумя народами существовала тесная связь, которая обеспечивала культурный обмен и взаимопроникновение в Грецию восточных традиций. Феномен восточной моды, который появляется в архаическую эпоху, указывает на то, что греки охотно шли на контакты с ближневосточными народами, с интересом относясь к их культурным особенностям, которые нередко ценили выше греческих и старались им подражать.

Ситуация коренным образом меняется, начиная с периода возвышения Персидской державы и потери Лидийским царством своей былой независимости. В данный период времени эллины начинают противопоставлять персам свою культуру, политический и социальный уклад жизни. Постепенно развивается представление греков о своем превосходстве над варварами, а сам термин «варвар» меняет свою коннотацию, приобретая в сознании эллинов более негативный оттенок. Сотрудничество лидийцев и персов, начиная с последнего представителя династии Мермнандов Креза,

стало основой для появления отношения греков к лидийцам как к варварам, подобным персам. В раннеклассических античных источниках лидийцы воспринимаются греками как варварский народ, постепенно развивается идея об изнеженном образе жизни лидийцев и об их чуждой для греков культуре. Подобные примеры наиболее часто встречаются у Геродота, а также присутствуют в древнегреческой трагедии.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Андреева, Е. Н. (2017) «Sero sapiunt Phryges: образ фригийца в античной литературе», *Вестник древней истории* 77/3, 599–614.
- Жмудь, Л. Я. (2002) *Зарождение истории науки в античности*. Санкт-Петербург.
- Исаева, В. И. (1990) «Идеологическая подготовка эллинизма», *Эллинизм: экономика, политика, культура*. Москва.
- Кулишова, О. В. (2001) *Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений (VII–V вв. до н. э.)*. Санкт-Петербург.
- Маринович, А. П. (2006) «Возникновение и эволюция доктрины превосходства греков над варварами», *Античная цивилизация и варвары*. Москва.
- Моиссева, Т. А. (1984) «Мидас как символ богатства в античной традиции», *Вестник древней истории* 4, 12–29.
- Рицца, А. (2013) «Лидийский язык», *Реликтовые индоевропейские языки Передней и Центральной Азии*. Москва, 75–97.
- Рунг, Э. В. (2005) «Представление персов как варваров в греческой литературной традиции V в. до н. э.», *Мнемон* 4, 126–166.
- Рунг, Э. В. (2009) *Греко-персидские отношения: Политика, идеология, пропаганда*. Казань.
- Суриков, И. Е. (2014) «Греческая архаика как историческая эпоха: современный взгляд. Вторая половина (VII–VI вв. до н. э.)», *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского* 5, 52–63.
- Тронский, И. М. (1988) *История античной литературы*. Москва.
- Фролов, Э. Д. (2001) *Греция в эпоху поздней классики: Общество. Личность. Власть*. Санкт-Петербург.
- Шеворошкин, В. В. (1967) *Лидийский язык*. Москва.
- Яйленко, В. П. (1990) *Архаическая Греция и Ближний Восток*. Москва.

REFERENCES

- Bacon, H.H. (1961) *Barbarians in Greek Tragedy*. New Haven.
- Goldhill, S. (1988) "Battle Narrative and Politics in Aeschylus' Persae," *Journal of Hellenic Studies* 108, 189–193.
- Gusmani, R. (1964) *Lydisches Wörterbuch*. Heidelberg.
- Hall, E. (1989) *Inventing the Barbarian. Greek Self-definition Through Tragedy*. Oxford.
- Isaac, B. (2004) *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton / Oxford.

- Juthner, J. (1923) *Hellenen und Barbaren*. Leipzig.
- Melchert, C. H. (2008) "Lydian," *The Ancient Languages of Asia Minor*. Cambridge, 56–63.
- Perlman, S. (1976) "Panhellenism, the Polis and Imperialism," *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 25, 1, 1–30.
- Sams G. K. (1974) "Phrygian Painted Animals: Anatolian Orientalizing Art," *Anatolian Studies* 24, 169–196.
- Weinberg, S. S. (1943) "The Geometric and Orientalizing Pottery," *Corinth* 7, 1, 1–104.
- Witowski, J. (2018) "Several Remarks About the Near-Eastern Contribution to Early Archaic Greek Warfare," *Studies in Ancient Art and Civilization* 22, 7–22.
- Zaykov, A. (2004) "Alcman and the Image of Scythian Steed," *Pontus and the Outside World: Studies in Black Sea History, Historiography, and Archaeology* 69–84. Leiden / Boston.

References in Russian:

- Andreeva, E. N. (2017) «Sero sapiunt Phryges: obraz frigijca v antichnoj literature», *Vestnik drevnej istorii* 77/3, 599–614.
- Zhmud', L. YA. (2002) *Zarozhdenii istorii nauki v antichnosti*. Sankt-Peterburg.
- Isaeva, V. I. (1990) «Ideologicheskaya podgotovka ellinizma», *Ellinizm: ekonomika, politika, kul'tura*. Moskva.
- Kulishova, O. V. (2001) *Del'fijskij orakul v sisteme antichnyh mezhgosudar-stvennyh otnoshenij (VII–V vv. do n. e.)*. Sankt-Peterburg.
- Marinovich, A. P. (2006) «Vozniknovenie i evolyuciya doktriny prevoskhodstva grekov nad varvarami», *Antichnaya civilizaciya i varvary*. Moskva.
- Moisseva, T. A. (1984) «Midas kak simvol bogatstva v antichnoj tradicii», *Vestnik drevnej istorii* 4, 12–29.
- Ricca, A. (2013) «Lidijskij yazyk», *Reliktovye indoevropskie yazyki Perednej i Central'noj Azii*. Moskva, 75–97.
- Rung, E. V. (2005) «Predstavlenie persov kak varvarov v grecheskoj literatur-noj tradicii V v. do n. e.», *Mnemon* 4, 126–166.
- Rung, E. V. (2009) *Greko-persidskie otnosheniya: Politika, ideologiya, propaganda*. Kazan'.
- Surikov, I. E. (2014) «Grecheskaya arhaika kak istoricheskaya epoha: sovremennyy vzglyad. Vtoraya polovina (VII–VI vv. do n. e.)», *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo* 5, 52–63.
- Tronskij, I. M. (1988) *Istoriya antichnoj literatury*. Moskva.
- Frolov, E. D. (2001) *Grechiya v epohu pozdnej klassiki: Obshchestvo. Lichnost'. Vlast'*. Sankt-Peterburg.
- Shevoroshkin, V. V. (1967) *Lidijskij yazyk*. Moskva.
- Yajlenko, V. P. (1990) *Arhaicheskaya Grechiya i Blizhnij Vostok*. Moskva.

К ПРОБЛЕМЕ РЕКОНСТРУКЦИИ СОБЫТИЙ ИЗ ЧАСТНОЙ И СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ ПРЕТЕКСТАТА (ПО ЭПИГРАФИЧЕСКИМ ИСТОЧНИКАМ)

М. С. ПЕТРОВА
Институт всеобщей истории РАН (Москва, Россия)
beionyt@mail.ru

MAYA PETROVA
RAS Institute for World History (Moscow, Russia)
TO THE PROBLEM OF RECONSTRUCTION PRAETEXTATUS' ACTIVITIES FROM HIS PRIVATE
AND SOCIOCULTURAL LIFE (BY EPIGRAPHIC SOURCES)

ABSTRACT. The paper shows how with the help of epigraphic sources (CIL VI, 1779, 1779a, 1778, 2145, 1777) it is possible to reconstruct individual events in the private and public life of Vettius Agorius Praetextatus (310/320 – 384), the prominent statesman, scientist, representative of the Pagan party in Rome of the Late Antiquity. This article also seeks to recreate his personal qualities, as well as to reveal the attitude towards him of his closest circle (both Pagan and Christian).

KEYWORDS: source, way of reading, interpretation, reconstruction, biography, Praetextatus.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта (№ 20-18-00286) «Личность в истории европейских обществ: политические стратегии, культурные ценности и реновации». The study was supported by the Russian Scientific Foundation, project № 20-18-00286.

В настоящей статье посредством анализа эпиграфических источников и задействования методов и подходов просопографии¹ реконструируются события частной и социокультурной жизни видного государственного деятеля, ученого, яркого представителя языческой партии в Риме – Веттия Агория

¹ О методах и подходах просопографического исследования, см.: Петрова 2004, 8-10; Она же 2014, 417-419. Примеры подобных исследований, см.: Петрова 2004, 11-75 (Макробий); 76-116 (Марциан Капелла).

Претекстата (310 / 320–384)².

Прежде отметим, что сведений о Претекстате немного. Все они получены на основании анализа дошедших до нашего времени законодательных, эпистолярных и нарративных источников. О его характере, личных качествах и делах пишет в *Римской истории* (XX, 7, 6; XXVII, 9, 8-9; XXVIII, 1, 24) Аммиан Марцеллин (ок. 330 – ок. 390)³; о его деятельности известно из текстов Симмаха (Rel. X)⁴; адресованных Претекстату (как префекту Города и префекту претория) законодательных актов, собранных в Codex Theodosianus; нескольких писем о религиозных дебатах, направленных Претекстату императором Валентинианом II (371–392; имп. – 375), находящихся в серии документов Collectio Avellana⁵. Помимо этого знавший римскую аристократию Иероним (347–420) упоминает о Претекстате в двух письмах (XXIII⁶; XXXIX) и полемическом сочинении *Contra Ioannem Hierosolymitanum* (397 г.). Имеет

² См. *Prosopogr.*, vol. I, 722-724; Boissier 1903, 265; Bloch 1945, 203-204, 217-219; Davies 1969, 4-5; Klein 1971, 47-50; Flamant 1977, 26-36; Kahlos 1994, 13-25; Kahlos 2002, Introd.; Лосев 1992, т. VIII, ч. 2; Ведешкин 2011, 26-34; Петрова 2013, ix-xv.

³ Заметим, что Аммиан Марцеллин, как правило, осуждал римских сенаторов и их нравы. См.: *Marc. Rerum gest.* XXII, 7, 6: «Свидетелем... его поступков был сенатор Претекстат, сочетавший благородный образ мыслей с древнеримской важностью. Он случайно оказался по личным делам в Константинополе, и Юлиан... назначил его правителем Ахайи с проконсульской властью»; *Idem* XXVII, 9, 8-9: «[8] В это время префектуру города [Рима] отправлял с отличием Претекстат. Многообразными проявлениями своей неподкупности и высокой честности, которыми он прославился с ранней юности, он достиг того, что редко случается, а именно, что, хотя сограждане боялись его, он не потерял их любви, которая вообще не выпадает на долю чиновным лицам, внушающим к себе страх. [9] Своим авторитетом и правильными, самой истиной продиктованными приговорами он успокоил волнение, которое вызвали раздоры христиан... Множество полезных мероприятий этого прекрасного правителя умножали его славу»; *Idem* XXVIII, 1, 24: «Эти и подобные бедствия... вызвали всеобщую панику. Чтобы эти бедствия... не повлекли за собой целой громады несчастий, по решению знати [т.е. сената], было отправлено к императору посольство. Бывший префект Претекстат, бывший викарий Венуст и бывший консул Минервий должны были подать императору прошение, чтобы кары не оказывались выше проступков и чтобы не подвергали пыткам сенаторов вопреки обычаю и праву», пер. Ю.А. Кулаковского.

⁴ См.: MGH: *Auct. Ant.* 6/1, 288. Заметим, что Квинт Аврелий Симмах был младшим современником Претекстата и его близким другом. См. также: Петрова 2017, 144.

⁵ См.: Blair-Dixon 2007, 59-76.

⁶ В этом письме Иероним не упоминает имени Претекстата, но нет сомнения, что «*consul designatus*» и Претекстат – одно и то же лицо, поскольку именно он был избран консулом на следующий год.

ся анонимная поэма *Carmen adversus paganos*, составленная в период между 365–395 / 401 гг., в которой также говорится о сенаторе Претекстате⁷. О нем пишут (либо упоминают) и более поздние авторы, в числе которых Макробий (V в.)⁸, Зосим (пер. пол. VI в.)⁹ и Иоанн Лид (сер. VI в.)¹⁰.

Имеющиеся источники следует дополнить эпиграфическими – римскими надписями (CIL VI, 1779; CIL VI, 1779a; VI, 1778; VI, 2145; VI, 1777, 1779), из которых наиболее известна та (CIL 1779), которая посвящена Претекстату и его жене Паулине (ум. п. 384)¹¹. В ней не только перечислены религиозные, политические и административные посты и должности Претекстата, но и имеются свидетельства о его частной жизни. Кроме того, текст надписи позволяет решить ряд вопросов, связанных с кончиной Претекстата¹².

Сведения о магистратурах Претекстата (“*cursus honorum*”) в надписях обнаруживаются неоднократно (e.g.: CIL VI, 1777, 1778, 1779a). Так, согласно 1778¹³

⁷ Текст поэмы и ее перевод на французский язык, см.: *Carm. c. pag.* (ed. Voxus, Roucet, 2010). См. также: Cracco Ruggini 1979, 3-14; Eadem 1989, 274 (п. 55). В этих исследованиях высказано предположение, что упомянутые в поэме (v. 115-122) анонимный сенатор и его вдова – Претекстат и Паулина. На русском языке см.: Ведешкин 2016, 63-68. Перевод поэмы на русский язык, см.: Ведешкин, Сочилин 2016, 23-32.

⁸ Претекстат в Макробиевых *Сатурналиях* – главное действующее лицо Он – знаток священных обрядов, учёнейший муж (I, 17, 1; I, 7, 17; I, 24, 1), которому свойственно душевное равновесие и спокойствие (I, 7, 2), обладающий силой характера (I, 5, 4) и чувством юмора. Его высокая образованность, интерес и любовь к старине просматриваются в дискуссиях о происхождении праздника Сатурналий (I, 7 – 10) и римского календаря (I, 12 – 16); знание языческой религии и соблюдение обрядов – в рассуждении о законах Понтификов (III, 4 – 12) и в пространной речи о солнечном монотеизме (I, 17 – 23). См. также: Davies (1969), p. 4-5; Уколова (1988); Она же (1992); Лосев (1992), т. III, ч. 2; Петрова (2013), с. ix-xv. На русском языке, см.: Макр. *Сат.* (пер. Звиревич, ред. Петрова 2013).

⁹ У Зосима Претекстат описан как защитник эллинистических греческих культов. См.: Zos. *Hist. nova* (ed. Mendelssohn 1887) Δ, 3, 3 (п. 3), p. 160; Zos. *Hist. nova* (ed. Paschoud 1971-1989), ad loc.

¹⁰ Иоанн Лид упоминает об иерофанте по имени Претекстат. См.: Lyd. *De mens.* IV, 2, 20-21 (p. 65).

¹¹ О римской матроне Аконии Фабии Паулине известно лишь то, что она была дочерью Акония Катулины Филоматия. См.: *Prosopogr.*, vol. I, 675; Paulina 4; *Ibid.*, vol. I, 187-188; Catullinus 3 (Fabius Aconius Catullinus Philomathius).

¹² Текст надписи и ее перевод см. *ниже*. Следует учитывать, что эпиграфические источники направлены на идеализирование той личности, которой посвящены.

¹³ См.: CIL VI, 1778: Agorii / Vettio Agorio Praetextato v(iro) c(larissimo) // pontifici Vestae / pontifici Soli(s) / quindecenviro / auguri / tauroboliato / curiali / neocoro / hierofantae / patri sacrorum // quaestori / candidato / praetori urbano / correctori Tus/ciae

и 1779а¹⁴, Претекстат имел титул «мужа сиятельного», был кандидатом в квесторы, городским претором, наместником Туский и Умбрии, проконсулом Ахайи и консулом Лузитании до 362 г.¹⁵. После должности городского префекта в Риме в 367–368 гг. он был послом Сената пять или семь раз¹⁶. Во время правления Валентиниана II (371–392; имп. – 375), после смерти Грациана (359–383; имп. – 375), он стал префектом претория Илирика, Италии и Африки¹⁷.

В 384 г. Претекстат был избран консулом на следующий год, но умер перед Новым годом¹⁸ – весь Город оплакивал его смерть¹⁹. Симмах сообщает, что его кончина вызвала столь великую скорбь, что люди отказались от обычного посещения театра. Сам же Симмах был настолько расстроен смертью друга, что покинул городскую префектуру. Его слова (*Rel. X, 2*) позволяют предположить,

et Umbriae / consulari / Lusitaniae / proconsuli / Achaiae / praefecto urbi / prae(ecto) praet(orio) II / Italiae et Illyrici / consuli / designato // Dedicata Kal(endis) Febr(uariis) / d(omino) n(ostro) Fl(avio) Valentiniano Aug(usto) III / et Eutropio cons(ulibus). – «...Веттию Агорию Претекстату, мужу светлейшему // понтифику Весты / понтифику Солнца / квиндецемвиру / авгуру / тавроболию / куриалу / неокуру / иерофанту / священному отцу / квестору / кандидату / претору Города / наместнику Туский и Умбрии / [бывшему] консулу / Лузитании / проконсулу / Ахайи / префекту Города / дважды префекту претория / Италии и Илирика / избранному / консулу / посвящается в Февральские Календы / нашим господином Флавием Валентинианом Августом III... Здесь и далее перевод наш.

¹⁴ См.: CIL VI, 1779a: [Vettio Agorio Praet]extato / [v(iro) c(larissimo) correctori Tusciae et U]mbriae / [consulari Lusitaniae pro]consuli Achaiae / [praef(ecto) urb(i) praef(ecto) praet(orio) II]lyr[i]ci et Italia[e]. – «Веттию Агорию Претекстату / мужу сиятельному, наместнику Туский и Умбрии / [бывшему] консулу Лузитании, проконсулу Ахайи, префекту Города, префекту претория Илирика и Италии».

¹⁵ См. также: CIL VI, 1777, 1778, 1779.

¹⁶ См. CIL VI, 1779: “...legatus a senatu missus...”; CIL VI, 1777: “...legato amplissimi ordinis septies et ad impetrandum reb(us) arduis semper opposito...”.

¹⁷ См. CIL VI, 1779. Согласно CIL VI, 1777 и CIL VI, 1778: “...praefectus praetorio II Italiae et Illyrici”. Возможно, Претекстат был префектом претория дважды, в 383 г. и в 384 г. – см.: Nistler 1910, 469.

¹⁸ Symm. *Rel. XII, 4* (p. 290). Претекстат был еще жив 9 сентября 384 г., но умер до 1 января 385 г. См.: *Cod. Iust. I, 54, 5* (I, 50, 5 – [1548, p. 72]: “Imperatores Valentinianus, Theodosius, Arcadius. Multarum severa compendia aerario nostro protinus esse quaerenda nullus ignoret, nisi ipse iudex id, quod ad poenam admissi facinoris exculpatur, vel publicis operibus vel cursui publico vel aliis necessariis causis specialiter deputaverit. [* valentin. theodos. et arcad. aaa. ad praetextatum pp. * <a 384 d. v id. sept. aquileiae ricomere et clearcho cons.>]”. См. Barrow 1973, 72. С учетом *Сатурналий* Макробия, Претекстат умер после 19 декабря 384 г. – см.: Петрова 2013, xxx-xxxii.

¹⁹ Hier. *Ep. XXIII, 3*: “...ad cuius interitum urbs universa commota est...”.

что он очень нуждался в духовном утешении²⁰. Вероятно, в связи с этим император Флавий Валентиниан Август (375–392) даровал Симмаху разрешение установить статую Претекстата как римского сенатора на форуме²¹. Об этом можно судить по упомянутой выше посвячительной надписи (CIL 1778).

Согласно CIL VI 1779, Претекстат был верховным понтификом и оказывал поддержку культу дев-весталок. После его смерти благодарные жрицы возвели статую в его честь^{22/23}. Еще одна надпись – CIL VI, 1777 – свидетельствует о воздвижении статуи в честь Претекстата с перечнем его должностей и заслуг уже его женой Паулиной во дворе их дома²⁴.

²⁰ Ad loc. (p. 288): “Et ille quidem functus est lege naturae, nos vero socios animi sui vestrique iudicii tanto dolore confudit, ut otii remedium postulemus...”.

²¹ См. также: Symm. *Rel.* XII, 2 (p. 289).

²² Вероятно, Симмах препятствовал этому проекту, поскольку у жриц священной Весты не было таких полномочий. К тому же такие почести никому не воздавались со времен Нумы Помпилия, Метелла или какого-либо другого великого понтифика (pontifex maximus) – см.: Symm. *Ep.* II, 36 (p. 54). Это утверждение позволяет предположить, что существовало два языческих течения, духовные взгляды которых различались (см.: Bloch 1963, 217-218 [п. 6]), а мнение Симмаха было экстремистским по отношению к таковому его соратников по партии (см.: Brown 1961, 4). Как представляется, Симмах не смог воспрепятствовать весталкам, и статуя все же была установлена (см. также: Matthews 1990; Momigliano 1963).

²³ Об этом свидетельствует надпись, выгравированная на пьедестале другой статуи, установленной женой Претекстата – Паулиной в честь великой девы-весталки. См.: CIL VI, 2145: Coeliae Concordiae virgini / Vestali maxime Fabia Paulina C(ai) filia) statuam facien/dam conlocandamque / curavit cum propter / egregiam eius pudicitiam insignemque / circa cultum divinum / sanctitatem tum quod / haec prior eius viro / Vettio Agorio Praetextato v(iro) c(larissimo) omnia singulari / dignoque etiam ab huius / modi virginibus et sacerdotibus coli statu/am conlocarat. – «Фабия Акония Паулина распорядилась изготовить и установить статую девы Целии Конкордии, великой весталке, не только вследствие ее славнейшего целомудрия и замечательного благочестия в почитании богов, но и за то, что она ранее установила статую ее мужу, Веттию Агорию Претекстату, мужу светлейшему, единственному и достойному, которая должна была всячески почитаться девами и жрицами». Слова Паулины и их тон можно рассматривать как продолжение полемики против Симмаха (см. *выше*, примеч 21).

²⁴ См.: CIL VI, 1777: Vettio Agorio Praetextato v(iro) c(larissimo) et inl(ustrissimo) / correctori Tusciae et Umbriae / consulari Lusitaniae proconsuli / Achaiae praef(ecto) urb(i) praef(ecto) praetorii / Illyrici Italiae et Africae cons(uli) designato / legato amplissimi ordinis septies / et ad impetrandum reb(us) arduis / semper opposito / parenti publice privatim(ue) reverendo / ut etiam statua{e} ipsius domus / honoraret insignia constitui / locarique curavit. – «Веттию Агорию Претекстату, мужу светлейшему и сиятельному, / заместителю Тусции и Умбрии, / [бывшему] консулу Лузитании, прокон-

Наиболее важная для нашего исследования надпись VI 1779, выгравированная на четырех сторонах мраморного основания²⁵ и, соответственно, состоящая из четырех частей (А - В - С - D). Ее текст являет собой не только великолепное свидетельство частной жизни Претекстата, но и демонстрирует позднеантичный идеал супружеских отношений и любви.

Помимо перечня должностей (*cursus honorum*) Претекстата как священнослужителя и государственного деятеля (часть А), эта надпись содержит «траурную поэму», составленную ямбическим сенарием (части В, С и D), которая представляет собой двойное восхваление (*laudatio*). В части D Паулина обращается к мужу и превозносит его качества и достижения. В частях В и С Претекстат славословит Паулину. И нет возможности установить правильный порядок этих частей²⁶.

Применительно к этой надписи остается без ответа целый ряд вопросов, а именно: была ли эта надпись составлена сразу же после смерти Претекстата или Паулины; вдвоем ли они решили увековечить свою супружескую любовь, преданность друг другу и общие идеалы, или Паулина одна написала этот текст; могли ли их дети (которые у них были [CIL VI 1779, 40-41]) сделать это, или же ее составили друзья и сторонники Претекстата. Вполне возможно, что отраженная в надписи хвалебная речь Претекстату могла быть создана Паулиной после его смерти, а часть, касающаяся самой Паулины, – ее родственниками, уже после ее кончины. Но могло быть и так, что оба восхваления были составлены Претекстатом и Паулиной еще при их совместной жизни. Последнее предположение можно подтвердить тем, что в этой надписи должности Претекстата лишь кратко перечислены (А, 18-20), поскольку сам он считал, что такого рода вещи относятся к бренному и ничтожному (*caduca ac parva*).

сулу / Ахайи, префекту Города, префекту претория / Илирика, Италии и Африки, избранному консулу, / легату, посланному [сенатом] свыше 7 раз подряд / и добившемуся [решения] сложнейших дел, / всегда борящемуся / отцу государства и внушающему уважение своим именем, / что даже статуя в его доме, / свидетельствующая о его заслугах, воздвигнута...».

²⁵ Это основание с надписью было обнаружено в Риме. В настоящее время оно хранится в Капитолийском музее в Риме (Capitoline Museum in Rome). Первая публикация надписи датируется 1750 г.

²⁶ Исследователи предлагали различный порядок частей надписи. Например, С – D – В, когда Претекстат начинает говорить первым, а Паулина ему отвечает, и тем самым, поэма достигает своей кульминации (см. Boissier 1903, 264). О порядке С – В – D, см. CSLE (Cholodniak), n. 55 (1904, 20-22); о порядке В – С – D, см. Lambrechts 1955, 11. Последний порядок нам представляется более логичным, поскольку такая последовательность демонстрирует форму диалога между мужем и женой: Паулина задает вопрос, Претекстат отвечает.

Гораздо больше внимания в ней уделено религиозной и ученой деятельности Претекстата, а также его частной жизни в супружестве с Паулиной. И, как представляется, цель «поэмы» – показать, не только идеальные супружеские отношения, но и тесную и крепкую связь Паулины с мужем в течение всей его жизни – государственной, религиозной, культурной, также как и мирской. Ниже приводится перевод надписи (CIL 1779²⁷):

²⁷ Оригинальный текст: [I (A)] D(is) M(anibus) / Vettius Agorius Praetextatus / augur p[ro]ntifex Vestae / pontifex Sol[is] quindecimvir / curialis Herc[ul]is sacratus / 5 Libero et Eleusiniis hierophanta / neocorus tauroboliatus / pater patrum in [re] publica vero / quaestor candidatus / praetor urbanus / 10 corrector Tusciae et Umbriae / consularis Lusitaniae / proconsule Achaiae / praefectus urbi / legatus a senatu missus V / 15 praefectus praetorio II Italiae / et Illyrici / consul ordinarius / designatus / et Aconia Fabia Paulina c(larissima) f(emina) / 20 sacrata Cereri et Eleusiniis / sacrata apud Eginam Hecatae / tauroboliata hierophantia / hi coniuncti simul vixerunt ann(os) XL // [II (B)] Vettius Agorius Praetextatus / 25 Paulinae coniugi / Paulina veri et castitatis conscia / dicata templis atq(ue) amica numinum / sibi maritum praeferens Romam viro / pudens fidelis pura mente et corpore / 30 benigna cunctis utilis penatibus / cae[le]s[tium iam sede semper mec]u[m] e]ri[s] // [III (C)] Vettius Agorius Praetextatus / Paulinae coniugi / Paulina nostri pectoris consortio / 35 fomes pudoris castitatis vinculum / amorque purus et fides caelo sata / arcana mentis cui reclusa credidi / munus deorum qui maritalem torum / nectunt amicis et pudicis nexibus / 40 pietate matris coniugali gratia / nexu sororis filiae modestia / et quanta amicis iungimur fiducia / aetatis usu consecrandi foedere / iugi fideli simplici concordia / 45 iuvans maritum diligens ornans / colens // [IV (D)] [Sple]ndor parentum nil mihi maius dedit / [quam] quod marito digna iam tum visa sum / [se]d lumen omne vel decus nomen viri / 50 Agori superbo qui creatus germine / patriam senatum coniugemq(ue) inluminas / probitate mentis moribus studiis simul / virtutis apicem quis supremum nactus es / tu namque quidquid lingua utraq(ue) est proditum / 55 cura soforum porta quis caeli patet / vel quae periti condidere carmina / vel quae solutis vocibus sunt edita / meliora reddis quam legendo sumpseras / sed ista parva tu pius m<y>stes sacris / 60 teletis reperta mentis arcano premis / divumque numen multiplex doctus colis / sociam benigne coniuge nectens sacris / hominum deumque consciam ac fidam tibi / quid nunc honores aut potestates loquar / 65 hominumque votis adpetita gaudia / quae tu caduca ac parva semper autumans / divum sacerdos infulis celsus clues / tu me marite disciplinarum bono / puram ac pudicam sorte mortis eximens / 70 in templa ducis ac famulam divis dicas / te teste cunctis imbuor mysteriis / tu Dindymenes Atteosqu<e> antistitem / teletis honoras taureis consors pius / Hecates ministram trina secreta edoces / 75 Cererisque Graiae tu sacris dignam paras / te propter omnis me beatam me piam / celebrant quod ipse bonam disseminas / totum per orbem ignota noscor omnibus / nam te marito cur placere non queam / 80 exemplum de me Romulae matres petunt / subolemque pulchram si tuae similis putant / optant probantque nunc viri nunc feminae / quae tu magister indidisti insignia / his nunc ademptis maesta coniunx maceror

НАДПИСЬ VI 1779 (Рим)

- [I]
- Богам [и] Манам /
 Веттий Агорий Претекстат /
 авгур [и] понтифик Весты /
 понтифик Солнца, квиндецемвир,
 священный куриал Геркулеса /
 5 иерофант Либеры и Элевсинских [таинств] /
 неокур, тавроболиат /
 глава сенаторов государства /
 кандидат в квесторы /
 претор Города /
 10 наместник Туский и Умбрии /
 [бывший] консул Лузитании /
 проконсул Ахайи /
 префект Города /
 пять раз легат, посланный сенатом /
 15 дважды префект претория Италии /
 и Илирика /
 назначенный /
 консулом-ординарием /
 и Акония Фабия Паулина, сиятельная матрона /
 посвященная [в таинства] Цереры и Элевсина /
 20 посвященная в Эгинские [таинства] Гекаты /
 тавроболия, иерофанта, /
 в совместном браке они прожили 40 лет //
- [II]
- 25 Веттий Агорий Претекстат /
 супруге Паулине /
 Паулина, знающая, что такое целомудрие и истина, /
 преданная храмам, подруга богов, /
 предпочитающая себе – супруга, а мужу – Рим /
 скромная, верная, чистая умом и сердцем, /
 30 любезная всем, полезная Пенатам, /
 ты всегда будешь со мной на небесном престоле. //

[III] Веттий Агорий Претекстат /
 супруге Паулине. /
 Паулина – спутница нашего сердца, /
 35 очаг благопристойности, хранительница целомудрия, /
 чистая любовь и вера, посеянная небом, /
 которой я вверил сокровенные тайны души, /
 дар богов, что связывают супружеское ложе /
 дружескими и целомудренными узами, /
 40 с преданностью матери, с супружеской благосклонностью, /
 с привязанностью сестры, с послушностью дочери, /
 с доверием, равным тому, что связывает нас с друзьями,
 в пожизненной близости, освященном союзе /
 в прочной связи, открытости и согласии, /
 45 [ты], помогаешь, любишь, заботишься,
 почитаешь супруга. //

[Эпитафия Паулины
 Веттию Агорию Претекстату]²⁸

[IV] Блистательность моих предков дала мне не больше, /
 чем то, что я уже тогда была явлена достойной супруга.
 весь блеск и красу [я обретаю] в имени мужа, /
 50 Агория. Рожденный от благородного семени, /
 ты даешь свет отечеству, сенату и супруге, /
 душевной порядочностью, а равно нравом и ученостью; /
 ты обладаешь верхом добродетелей. /
 Ибо все, что создано на двух языках [латинском и греческом] /
 55 усердием мудрецов, которым открыты врата небес, /
 будь то мастера в создании поэзии, /
 или того, что изложено не ритмизованной речью, /
 ты передал в лучшей форме, чем, читая, воспринял. /
 Но этого мало. Благочестивый мист²⁹, явленное в священных /
 60 таинствах, ты сокрыл тайниках ума, /
 многообразный закон богов ты был научен почитать. /
 К супругу подругу привлек для священных таинств, /

²⁸ При переводе четвертой части надписи для прояснения смысла расставлены дополнительные знаки препинания. Учтен английский перевод заключительного фрагмента, выполненный Питером Доннелли (Donnelly, P.), см.: <http://skookumpete.com/Praetextatus.htm> (октябрь, 2020).

²⁹ То есть глава священных таинств.

разделившую [с тобой] знание о богах и людях, верную тебе. /
 Здесь нет мне нужды упоминать о [твоих] чинах и должностях, /
 65 радостях, к которым стремятся в своих чаяниях люди, /
 и которые ты всегда считал бранными и ничтожными. /
 Ты жрец богов, слынешь возвышенным в своей святости. /
 Ты, о супруг, научив меня благу, /
 жребию чистоты и целомудрия, освободил от смерти. /
 70 Ты вводишь меня в храмы и делаешь служанкой богов; /
 ты свидетель того, как меня пропитала кровь [жертвоприношений]
 во всяческих таинствах. /
 Благодетельный супруг, ты [делаешь меня] /
 жрицей Кибелы и Аттиса, достаиваешь таинствами быка, /
 ты наставляешь меня в тройкой тайне как служанку Гекаты; /
 75 делаешь меня достойной таинств греческой Цереры. /
 Благодаря тебе все почитают меня как благоую и благодетельную, /
 хвалят, ибо ты сам прославил меня как благоую; /
 прежде безвестная я теперь известна всему миру. /
 Ибо как с таким мужем не нравиться всем? /
 80 Матроны Рима взирают на меня как на образец /
 и если их дети похожи на твоих, они считают их красивыми, /
 теперь и мужчины, и женщины стремятся перенять отличия, /
 которые ты, как учитель³⁰, явил. /
 Теперь, когда всё это отнято, я, твоя жена, изнываю в печали, /
 85 была бы я счастлива, если бы боги даровали мне мужа /
 [меня] пережившего; но даже и так я счастлива, /
 поскольку твоя я есть, была и скоро буду после смерти.

Текст этой надписи возможно сопоставить с траурной речью (*laudatio funebris*)³¹, произнесенной Паулиной по поводу смерти Претекстата³²: *Laudatio*

³⁰ Зд. “*magister*” может относиться и к роли Претекстата как городского должностного лица, и как к знатоку жреческого дела. Значение – учитель или жрец – также может иметь место; в этом случае перевод фразы может быть таким: “что ты, учитель, представил как знаменья”. См. примеч. к пер. Питера Доннелли.

³¹ *Laudatio funebris* – древний литературный жанр и неотъемлемая часть аристократической погребальной традиции в Риме. Надгробная речь (*elogium*) аристократу состояла, как правило, из двух частей. *Laudatio funebris* произносилось членом семьи на рострах в день погребения, а его краткая версия записывалась на надгробной плите. Согласно Светонию, Август произнес такую речь по случаю смерти Друза, составив ее в прозе и стихах, выгравировав ее текст на камне. См. *Suet. De vita Caes.: Cl. I, 5*: «...и после его [Друза. – М. П.] смерти [он] так восхвалял его перед

funeris все еще практиковалось в IV веке³³, и Паулина традиционно обратилась к этому жанру. Такое словесное восхваление Претекстата могло быть позднее высечено на его надгробной плите, подобно тексту, именуемому *Laudatio Turiae* (CIL VI, 1527)³⁴.

Вероятно, слова Паулины мог слышать Иероним, так как в *Письме к Марцелле о кончине Лиу* (XXIII) он с неприязнью упоминает о Претекстате, как бы отвечая ей. Он пишет о «назначенном консуле» (*consul designatus*), ныне

народом, что даже молил богов, чтобы молодые Цезари [т.е. Гай и Луций. – М. П.] были во всем ему подобны, и чтобы сам он мог умереть так же достойно, как умер Друз. И не довольствуясь этой похвалой, гробницу его он украсил стихами своего сочинения, а о жизни его написал воспоминания в прозе» (пер. М.Л. Гаспарова). Заметим также, что из текста Лукиана (*De luctu*) следует, что погребальные речи посвящались и мужчинам, и женщинам (см. также: Lambrechts 1955, 9-10 [п. 5]). Согласно обычаю, отец и мать, изливая печаль по поводу смерти своего ребенка, должны были выражать горе громко и ясно (Luc. *De luctu* 13). Лукиан также упоминает людей, произносивших речи у надгробных памятников (*Ib.* 23).

³² См. Lambrechts 1955, 10-14.

³³ Например, Авсоний (ок. 310 – ок. 394 гг.) составил серию восхвалений своих почивших родственников и коллег (см. *О родных; О преподавателях Бурдигалы*). См. Dury 1950, xxx-xxxi, lxxix.

³⁴ *Laudatio Turiae* атрибутировано Квинту Лукрецию Веспилу (Q. Lucretius Vespillo), восхвалявшему свою жену Турию. Но эта атрибуция не бесспорна – см. Dury 1950, lvii-lxii; Wistrand 1976; Lattimore 1942, 278 (п. 96); Lambrechts 1955, 53. Вероятно, овдовевший муж произнес эти слова над гробом жены (между 8 и 2 гг. до н.э.). В надписи кратко изложена биография умершей (описан ее род, говорится о ее добродетелях и заслугах) – это идеализированный образ римской женщины-аристократки, жизнь которой протекала в соответствии с общепринятыми установлениями, касающимся семьи и нравственности. Из надписи следует, что родной отец умершей женщины и мачеха погибли насильственной смертью. В заслугу умершей ставится то, что смерть родителей она не оставила неотомщенной (“...non remansit inulta mors parentum”). Далее речь идет о том, что осиротевшая девушка вступила в наследство, завещание ее родителей чуть было не объявили недействительным. В браке она состояла 41 год и была во всех отношениях примерной женой. Супружескую чету постигло горе: ребенок, которого они долго ожидали, умер вскоре после рождения. Других детей не было, и жена даже предлагала мужу разойтись с ней и вступить в другой брак, чтобы иметь потомство. Это дало повод супругу упрекнуть ее за это в прощальном слове. Конец речи посвящен выражению скорби овдовевшего мужа; речь завершается его пожеланием, чтобы божественные маны упокоили ее с миром (“Te di manes tui ut quietam patientur atque ita tueantur opto”). См.: Машкин 1949, 427-428; Kierdorf 1980, 59; Lambrechts 1955, 12-14.

умершем (*Ib.* XXIII, 2)³⁵: «богач, некогда носивший пурпурную тогу, консул в тоге, украшенной пальмами, теперь [в загробной жизни – облачен] в рубище» (*Ib.* XXIII, 3)³⁶. Иероним противопоставляет христианку Лию, после смерти радующуюся на лоне Авраамовом, язычнику Претекстату, душа которого, по его мнению, пребывает в аду (*Ib.* XXIII, 2): «...тот, кто за несколько дней до этого достиг высшей из своих должностей, кто поднимался на Капитолийский холм, словно справляя триумф над поверженными врагами, кого плеском рук и топотом ног встречал римский народ, кончиною коего был потрясен вселенский Город, теперь, покинутый и лишенный всего, пребывает не в небесном дворце Млечного [пути], как измышляет его несчастная жена, но среди тьмы и смрада»³⁷.

Очевидно, Иероним пишет свое *Письмо к Марцелле* вскоре после смерти Претекстата³⁸. Он со злорадством отвергает представление о том, что Претекстат после смерти был вознесен в звездные чертоги. Видимо, неслучайно Паулина (которая именует себя счастливой [felix] в тексте «поэмы») у Иеронима названа «несчастной» (uxor infelix). Небесный дворец (существование которого отрицает Иероним) может подразумеваться у Паулины в словах «ты всегда пребудешь со мной на небесном престоле» (caelestium iam sede semper mesum eris) или в строке о «заботе мудрецов, которым открыты врата небес» (cura soforum porta quis caeli patet)³⁹.

Нападки Иеронима в *Письме к Марцелле* были направлены на представления языческой религии, предполагавшие посмертное вознесение души и ее бессмертие. Паулина утешает себя, говоря, что после смерти она снова будет вместе с Претекстатом: «Теперь, когда всё это отнято, я, твоя жена, изнываю в печали, // была бы я счастлива, если бы боги даровали мне мужа // [меня] пережившего; но даже и так я счастлива, // поскольку твоя я есть, была и скоро буду после смерти» (84-87).

³⁵ Ad loc.: “...ut designatum Consulem, de suis saeculis detrahentem, esse... in tartaro”. См. также *выше*, примеч. 6.

³⁶ Ad loc.: “...divitem purpuratum, et non palmatum Consulem, sed atratum...”.

³⁷ Hier. *Ep.* XXIII, 2-3: “...quem ante paucos dies dignitatum omnium culmina praecedebant, qui, quasi de subjectis hostibus triumpharet, Capitolinas ascendit arces, quem plausu quodam et tripudio populus Romanus excepit, ad cuius interitum urbs universa commota est, nunc desolatus, et nudus, non in lacteo coeli palatio, ut uxor mentitur infelix, sed in sordentibus tenebris continetur”, пер. И.П. Стрельниковой (с изменениями).

³⁸ См. Lambrechts 1955, 9-10 (п. 5).

³⁹ Ср. Mart. Cap. *De nupt.* I, 97: “...uti postridie omnis ille deorum senatus in palatia, quae in Galaxia Iovis arbitri habitationem potissimam faciunt”.

Паулина и ее умерший муж являются объектом ненависти Иеронима также и в *Письме к Пауле*. Он противопоставляет язычницу Паулину христианке Пауле, дочь которой недавно умерла. Иероним вкладывает в уста самого Христа слова: «Пусть лучше будет служанкой дьявола, чем моей, та, что измышляет, будто ее неверный муж был перенесен на небеса» (“Melior diaboli ancilla quam mea est. Illa infidelem maritum translatum fingit in caelum”). «Неверный» применительно к Претекстату означает и «неверующий в Христа», и «неверный супруг»⁴⁰. Еще одну параллель эпитафии предоставляют слова Симмаха из обращенного к императору *Воззвания* (*Rel. XII, 2-4*), восхваляющие качества Претекстата: “gaudia corporis ut caduca calcavit” («он попирает телесные радости как бранные» [ср. v. 66: “caduca ac parva”]).

Что касается Паулины, то в рассматриваемой надписи она изображена как идеал римской жены⁴¹ и представлена не только как супруга префекта, но как любящая мать, заботливая сестра и послушная дочь (40-41: pietate matris, coniugali gratia, // nexu sororis, filiae modestia). О ней говорится как о женщине, которая помогает, любит, заботится и почитает мужа (“...iuvans maritum, diligens, ornans, colens...” [45-46]). *Pietas* (почтительность) по отношению к семье, мужу, детям, родителям и родственникам считалась важным качеством женщины. Муж мог ожидать этих качеств от жены; они были соединены друг с другом в доверии как друзья (“...et quanta amicis iungimur fiducia...” [42]). Хорошая, трудолюбивая жена, всегда хлопочущая о пользе дома (*utilis penatibus*)⁴² была счастливым даром мужу⁴³. Возможно, по этой причине Пре-

⁴⁰ См. Hier. *Ep.* XXXIX, 3.

⁴¹ В надписи восхваляются целомудрие Паулины, ее чистота души и тела, верность мужу (*veri et castitatis conscia... pudens* [26-29], *fidelis* [29], *pura mente et corpore* [*Ib.*]; *fomes pudoris* [35], *castitatis vinculum* [*Ib.*], *amorque purus et fides caelo sata* [36]) *Castitas* (целомудрие), *pudor* (почтение, благопристойность) и *fidelitas* (верность) – те супружеские качества женщины, которые часто превозносятся в латинских надгробных надписях. Ср., напр., CIL VIII, 11294: «Постумия Матронила была *pudica, univira* и *unicuba*»; CIL VI, 10230: «Мурдия отличалась *modestia, probitas, pudicitia* и *fides*»; CIL VI, 9499: «Аврелия... была *fido fida viro, casta* и *pudens*. Однако заметим, что и для христиан, и для язычников *castitas, continentia* и *pudicitia* были не только женскими, но и мужскими добродетелями (см., напр., CIL VI, 11602: «Некто был *pudica* and *casta*»). См. также: Cracco Ruggini 1989, 266.

⁴² Ср. CIL VIII, 11294, где Постумия Матронила упомянута как “...mater bona, avia piissima, laboriosa, efficacis, vigilans, sollicita, totius industriae et fidei matrona”; CIL VI, 1527, 31670, 37053: “...reverentia in patrem, pietas in sororem, tuorum caritas, familiae pietas, lanificium”; CIL VI, 11602: “...lanifica, pia, domiseda”; ILS 8394: “...lanificium, diligentia”; CIL I², 1007 (= CIL VI, 15346): “...domum servavit, lanam fecit”. *Lanificium* (прядение шерсти) – было традиционно упоминаемым в надписях занятием

текстат верил Паулине «сокровенные тайны души» (“...arcana mentis cui reclusa credidi...” [37])⁴⁴.

В надписи также упомянуто, что совместная жизнь Претекстата и Паулины продолжалась 40 лет (“Hi coniuncti simul vixerunt annos XL” [23]). Союз супругов представляется как дар богов; вера и любовь, посеянные небесами (“...amorq[ue] purus et fides caelo sata...” [36]). Чистота их супружеского ложа восхваляется такими словами: “munus deorum, qui maritalem torum // nectunt amicis et pudicis nexibus” (38-39)⁴⁵. Лишь кончина Претекстата разделила их. В конце надписи Паулина выражает надежду на то, что вновь соединится с мужем после смерти⁴⁶.

Выше уже было отмечено, что в композиционном плане надпись пред-

женщин. Например, оно имеется у Авсония, восхвалявшего свою мать. Однако применительно к Паулине такого упоминания нет (Aus., *Par.* II, 4). См. Flach (1991), p. 38; Dury (1950), p. 39; Galletier (1922), p. 224.

⁴³ *Laudatio Turiae* (CIL VI, 1527) по композиции весьма схоже с рассматриваемой нами «поэмой». Муж, оплакивая умершую супругу, выражает величайшую благодарность жене за ее преданность ему, восхваляя ее семейные добродетели (pudicitia, obsequium, comitas, facilitas, religio sine superstition). В его словах нет религиозного измерения, но выражено пожелание, чтобы память о жене была бессмертной (“...desiderem quod immortalitati ad memoriam consecratam tradidi”).

⁴⁴ Близость и тесные дружеские отношения между мужем и женой в эпоху Поздней Римской империи считались идеалом. Мужья-аристократы нуждались в супругах, которым могли доверять. Их жены, подобные Паулине, руководили огромным хозяйством, пока мужья были заняты государственными делами или интеллектуальными и культурными занятиями (см. Brown 1988, 15). Традиционные добродетели Паулины, как они описаны при её восхвалении, ярко подчеркивают активную роль, которую она играла в обществе Позднего Рима. Паулина изображена как образец женской скромности и почтительности. Она представляет своего мужа, однако, ее добродетели, в свою очередь, возвеличивают Претекстата. И хотя сама Паулина была влиятельной личностью в частной и религиозной сферах, в общественной жизни она находилась в подчиненном мужу положении.

⁴⁵ Очевидно супруги имели ребенка или детей. Об этом свидетельствует фраза (81): “...subolemque pulchram, si tuae similis, putant”.

⁴⁶ Мысль, что супружеская любовь продолжится даже после бральной жизни, – основная тема латинских надгробных надписей. В некоторых эпитафиях совместная могила мужа и жены сравнивается с супружеским ложем. См. CIL VI, 25427, в которой имеется фраза: “...quos iungit tumulus, iunxerat ut thalamus...”. Ср. христианскую надпись (CLE 1432), в которой речь идет о том, что супруги и после смерти будут вместе (“...thalami tumulique comis...”); а также другие погребальные надписи о супругах (CLE 1559; CLE 1027). См. также: de Iturrospe (2009), p. 255-278.

ставляет собой диалог супругов⁴⁷. И хотя, как правило, диалог в погребальных поэмах Греции и Рима происходит между уже умершим и еще живым супругами⁴⁸, в рассматриваемой нами надписи (CIL VI, 1779) оба беседующих супруга уже умерли.

Основная тема надгробных (языческих) надписей – выражение горя от утраты близкого человека. Они не содержат уверенности в бессмертии ушедшего. В этом смысле тональность речи в надписи 1779 резко отличается от большинства ей подобных. Выраженная в ней уверенность в посмертном существовании схожа с таковой у христианских авторов, например, у того же Иеронима (см. *Ep.* XXIII, XXXIX).

Смысл многих латинских эпитафий иллюстрируется положением эпикурейского нигилизма: “...non fui, fui, non sum, non curo...” («...меня не было, я был, меня уже нет, мне все равно»). Напротив, слова Паулины: “...tua quia sum fuique postque mortem ero...” («...поскольку твоя я есть, была и скоро буду после смерти...»), – демонстрируют веру в жизнь после смерти, направленную против подобного скептицизма. Хотя Паулина оплакивает разлуку с супругом, финал надписи выражает стоический и религиозный оптимизм: за словом *maceror* («изнываю», 84) следует *felix*, написанное дважды (85 и 86)⁴⁹. Паулина убеждена в своем бессмертии, что связано с таинствами, в которых принимал участие Претекстат, и в которые она сама была посвящена. В «поэме» она повествует, что муж, сделав ее посвященной, таким образом освободил от смерти (68-71). Действительно, Претекстат обучал и наставлял жену в отправлении священных мистерияльных обрядов (72-75⁵⁰): она была посвящена Претекстатом в Элевсинские мистерии (v. 20), культы Цереры (v. 19) и Гекаты (*sacrata apud Eginam Necatae; hierophantia* [21-22]). Он ввел ее в их храмы и посвятил ее богам⁵¹ как

⁴⁷ Можно указать на похожий «диалог» между неким Альтиметом и умершей Омонойей, в котором звучат и плач мужа по поводу жестокости судьбы, унесшей его жену, и утешения супруги, просящей мужа прекратить стенания, поскольку слезы бесполезны (CIL VI, 12652, Рим, I в.): “parce tuam, coniux, fletu quassare iuventam / fataque maerendo sollicitare mea! / nil prosunt lacrimae nec possunt fata moveri”.

⁴⁸ См. CIL VI, 9499 – диалог между Аврелием Гермией и Аврелией Филематой (I в. до н. э.).

⁴⁹ См., напр., CIL VI, 13528: “Quod fueram non sum, sed rursus ero quod modo non sum”. Тертуллиан высказывает ту же мысль в словах (*Apol.* XLVIII, 6): “Qui non eras, factus es, cum iterum non eris, fies”. См. Lambrechts (1955), S. 50-52.

⁵⁰ См. также CIL VI, 1780.

⁵¹ Показательный отрывок имеется в трактате Плутарха *Наставления для вступающих в брак*. Плутарх пишет, что у мужей и жен должны быть общими боги и друзья. Женщина должна почитать только тех богов, которых признаёт её муж; чужеземные боги и обряды отождествляются с суевериями. Если мужья предоставят

их служительницу (24, 28-29); он присутствовал при жертвоприношениях, которые совершала Паулина (“...te teste cunctis imbuor mysteriis...” [v. 71])⁵²; он был свидетелем того, что боги приняли ее⁵³.

женщин самим себе, у тех могут возникнуть вредные и нежелательные помыслы и переживания. Вот почему муж должен быть наставником и руководителем своей жены. См.: Plut. *Praec. con.* 19, 140D: «Жена не должна заводить своих друзей, но должна общаться с теми, что у неё общие с мужем. Первые и важнейшие друзья – это боги. Поэтому жене подобает почитать и знать только тех богов, которых признает муж, и держать на запоре наружную дверь перед вызывающими праздно любопытство обрядами и чужеземными суевериями. Ибо никому из богов не угодны обряды, совершаемые женщиной украдкой и втайне (κλεπτόμενα καὶ λανθάνοντα)» (пер. В.В. Петрова). – По всей видимости, это наставление направлено против тайных христианок (см. Cracco Ruggini 1989, 263); Ib. 48, 145E: «Нужно следить за тем, чтобы такого не возникало в умах женщин. Ведь если они не воспримут семени добрых учений (λόγων χρηστών) и вместе с мужьями не будут приобщаться к образованности (παιδείας), то, предоставленные самим себе, зачинают множество нелепых (ἄτοπα) и дурных замыслов и переживаний (πάθη)» (пер. В.В. Петрова). См. также: Brown 1988, 13.

⁵² Заметим, что о женщине, посвященной своим мужем в таинства, говорится и в одной эпитафии на саркофаге из Равенны (см.: SIRIS 586, II в.), который некий Гай Сосий Юлиан установил для дочери Сосии Юлианы и жены Терции Исиады. Текст представляет собой беседу Сосия Юлиана и Терции. Рельеф и рисунки на саркофаге указывают на культ Исида. Изображена сидящая женщина, которая держит в левой руке крышку от небольшой коробочки, находящейся в левой руке стоящего рядом с ней мужчины; правой рукой он смазывает её левый глаз мазью, что, видимо, дает ей способность мистического видения. Надпись гласит: ...ὡς με] φίλων ἐδίδαξας αἰοῖδιμα γράμματα φωνεῖν / “Χαίρε καλλιφανής,” εἶποι σοι, “πληροφόροῦ, ψυχῆ” – «Вот так, мой милый, ты научил меня пропевать сладкозвучные слоги. / “Здравствуй, сияющая красотой душа”, – пусть скажет тебе [Исида], – / “исполнись уверенности [в своей участии]”» (пер. В.В. Петрова). Таким образом, в первой строке жена говорит, что муж научил ее пропевать магические слова, произнесение которых перед кончиной спасительно для души. Во второй строке муж выражает пожелание того, что Исида благосклонно встретит душу его жены словами о том, что той не о чем тревожиться. Заметим, что эта надпись написана по-гречески латинскими буквами. Выше приведена интерпретация двух последних строк, предложенная Фестюжьером (см. Festugière 1963, 137-144). См. также: Egger 1951, 37, 51-53, 57-58; Vidman 1970, 130-137 (ср. также перевод Уидмана: “Sei willkommen”, möge dir die in Person Erscheinende sagen, “Seele, sei vollkommen [deiner Rettung] versichert”); Heyob 1975, 62-64; Kahlos 2002, ch. 4. 3.

⁵³ См. Festugière (1963), p. 135-146. Подобная ситуация описана в *Метаморфозах* (XI, 21-23) Апулея, когда Луций пожелал принять посвящение в таинства Исида. Жрец отвечает Луцию, что нужно ждать, ибо день посвящения указывается божественным знаменем. Наконец, богиня сообщает и Луцию, и жрецу, с которым он

Слова Паулины из надписи CIL VI, 1779 демонстрируют схожее отношение к мужу: «ты даешь свет отечеству, сенату и супруге, // душевной порядочностью, а равно нравом и ученостью; // ты обладаешь верхом добродетелей» (51-53). Сама же Паулина благодаря мужу познала блаженство (v. 77)⁵⁴.

Таким образом, брак Претекстата и Паулины, как он описан в тексте надписи (CIL VI, 1779), исполнен гармонии и согласия: “...iugi fideli simplici concordia” (v. 44). Аристократические фамилии составляли брачные договоры, в которых утверждались моральные качества мужа⁵⁵. Муж, который жил в гармонии со своей законной женой, мог рассчитывать на гармонию с обществом, агорой, друзьями⁵⁶. Такого рода супружеские отношения были нормой и свидетельствовали о самоконтроле.

Последнюю (четвертую) часть надписи, составленную Паулиной, можно рассматривать как эпитафию⁵⁷. Эти строки начертаны позади мраморного

связан «сродством светил», что день посвящения настал, и священнослужитель проводит обряд посвящения.

⁵⁴ Имеются и другие, датируемые III–IV веками, надписи, в которых мужья посвящают жен в таинства (см. Vidman 1970, 136-138). Однако союз Претекстата и Паулины, тоже относящийся к IV столетию, в котором Претекстат дает языческое религиозное образование своей жене, следует рассматривать как исключение. В целом же, к внутрисемейным различиям в религиозных предпочтениях римские аристократы того времени относились весьма толерантно и часто просто не обращали внимания на то, каким богам поклоняются домашние и слуги. В смешанных браках между язычниками и христианками муж-язычник, как правило, принимал религиозные убеждения своей жены-христианки. Таким образом, совету Плутарха (см. *выше*, примеч. 51) римская аристократия IV века, в общем, не следовала. Заметим также, что несмотря на то что жены и матери аристократов часто оказывали влияние на своих мужей и детей, обращая их в христианство (см. Brown 1961, 6), роль женщин в христианизации римской аристократии после правления Константина весьма преувеличена (см. Salzman 1989, 214).

⁵⁵ В античный период женское влияние на мужчину обсуждалось в двух аспектах: негативном и позитивном. Женщина выступает либо как ведущая праведный образ жизни (когда побуждает мужчину прислушаться к голосу разума), либо как соблазнительница. См. Cooper 1992, 151-156; 163.

⁵⁶ Plut. *Praec. con.* 43,144C; Brown 1988, 14; Cooper 1992, 153.

⁵⁷ Можно предположить, что сама Паулина была весьма хорошо образована, и, возможно, лично составила эпитафию. Если это так, то её можно считать лучшей поэтессой IV столетия (единственной её соперницей можно назвать Пробу, которая соединяла воедино фрагменты из Вергилия и библейских сказаний). В принадлежащих ей строках мы ощущаем волнение её души, мы слышим её голос, а её искренность не подлежит сомнению. Она описывает самые сокровенные эпизоды своей жизни, говорит не об общественных праздниках, но о таинственных ритуа-

постамент (который, вероятно, мог служить опорой не сохранившейся до нашего времени статуе префекту претория) – по должности Претекстату полагалась статуя из позолоченной бронзы. Не случайно, в надписи приводится его “*cursus honorum*” – перечень обязанностей, которые он исполнял на государственной службе и при священнодействиях. Но Паулина намекает и на литературные занятия мужа. Во всяком случае, об этом свидетельствует фраза: «...того, что изложено не ритмизованной речью, ты передал в лучшей форме, чем, читая, воспринял» (“...*meliora reddis quam legendo sumpseras*” – v. 58). Эти слова вероятно свидетельствуют о том, что Претекстат (подобно другим образованным аристократам) мог принимать участие в собирании и критическом издании классических текстов⁵⁸.

Таким образом, привлечение эпиграфических источников позволило нам существенно расширить имеющиеся сведения о Претекстате – и не только воссоздать детали его частной и социокультурной жизни, но и показать, каким было отношение к нему его современников, как языческих, так и христианских, после его смерти.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

(электронные базы данных, книжные серии)

CIL	– <i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> , http://cil.bbaw.de/cil_en/index_en.html (октябрь, 2020).
CLE	– <i>Anthologia Latina: Carmina epigraphica</i> , fasc. 1, 2: <i>Carmina latina epigraphica</i> (Lipsiae, 1897).
<i>Cod. Iust.</i>	– <i>Codex Iustiniani</i> , lib. 1 – 6 (vol. 1); lib. 7 – 12 (vol. 2), auct. Gregor Haloander (1548).
CSLE	– <i>Carmina sepulcralia latina: epigraphica</i> , coll. Johannes Cholodniak (Petropoli, 1904).
ILS	– <i>Inscriptiones Latinae Selectae</i> , ed. Hermannus Dessau, vol. II, part 2 (Berolini, 1892).
LCL	– Loeb Classical Library.
MGH: Auct. Ant.	– <i>Monumenta Germaniae Historica: Auctores antiquissimi</i> .
PHI 5	– Packard Humanities Institute (version 5).

лах и сокровенном знании, ею полученном. Она не только раскрывает перед нами свою личную жизнь, превращая её в жертвоприношение, но и заявляет о бесценности пути, по которому она и ее муж прошли вместе.

⁵⁸ В этом случае, усовершенствования того, что читал Претекстат, сводилось к выправлению текста и составлению маргинальных глосс, поскольку он был лишь образованным любителем, но не учёным-филологом. См. также: Cameron 2010, 478-480; 542-544.

- PL – Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, ed. J-P. Migne (P., 1844–1865), t. 1 – 225.
- Prosopogr.* – *The Prosopography of the Later Roman Empire*, ed. J.R. Martindale (L. – N. Y. – New Rochelle – Melbourne – Sydney, 1971–1992), in 3 vol.
- SIRIS – Vidman, Ladislaus, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae* [Religiongeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 28] (B.: Walter de Gruyter, 1969).
- TLG – *Tesaurus Linguae Graecae* (1999).

БИБЛИОГРАФИЯ

(и ее сокращения)

Источники и их переводы

Авсоний

Aus. *Parent.* (ed. Prete 1978) – Decimus Magnus Ausonius, *Parentalia*, ed. S. Prete (1978), BTL.

Авс. *О родн.* (пер. Гаспаров 1993) – Авсоний, *О родных*, пер. М.Л. Гаспарова, в кн.: Авсоний. *Стихотворения* (М.: Наука, 1993).

Aus. *Comm. prof. Burd.* (ed. Prete) – Decimus Magnus Ausonius, *Commemoratio professorum Burdigalensium*, ed. S. Prete (1978), BTL.

Авс. *О преп. Бурд.* (пер. Шульц) – Авсоний, *О преподавателях Бурдигалы*, пер. Ю.Ф. Шульца, в кн.: Авсоний. *Стихотворения* (М.: Наука, 1993).

Аноним

Carm. c. pag. (ed., tr. Voxus, Poucet 2010) – *Carmen contra paganos*, texte et traduction par Anne-Marie Voxus et Jacques Poucet, in: *Folia Electronica Classica* (Louvain-la-Neuve) 19 (janvier-juin 2010), <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/19/CCP/02Text.htm> (октябрь, 2020).

Поэма пр. яз. (пер. Ведешкин, Сочилин 2016) – Ведешкин М.А., Сочилин А.А. *Carmen contra paganos (Поэма против язычников)*, *Научные ведомости. Серия. История. Политология* 8 (229) / 38 (2016), 23-32.

Апулей

Ap. *Met.* (PHI 5) – Apuleius Madaurensis, *Metamorphoses*, PHI 5 (1212).

Ап. *Мет.* (пер. Кузьмин, Маркиш, Сыркин 1958) – Апулей, *Метаморфозы*, пер. М.А. Кузьмина, ред. С.П. Маркиша, А.Я. Сыркина, в кн.: Апулей, *Апология. Метаморфозы. Флориды* (М.: АН СССР, 1958).

Иероним

Hier. *Ep.* (PL) – Hieronymus, *Epistolae*, PL 26.

Jérôme. *Lettres* (ed., tr. Labourt 1951) – Saint Jérôme, *Lettres*, ed. J. Labourt, t. II (P.: Les Belles Lettres, 1951).

Иер. *Письмо XXIII* (пер. Стрельникова 1970) – Иероним, *Письмо XXIII*, пер. И.П. Стрельниковой, в сб.: *Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков* (М.: Наука, 1970).

Лид

Lyd. *De mens.* (ed. Wuensch 1898) – Ioannis Laurentis Lydi *Liber de mensibus*, ed. Ricardus Wuensch (Lipsiae, 1898).

Лукиан

Luc. *De luct.* (ed. Harmon 1925) – Lucianus, *De luctu*, ed. A.M. Harmon, in: *Lucian*, vol. 4 (Cambridge: Harvard University Press, 1925; repr. 1961), TLG (0062 036).

Лук. *О скорби* (пер. Баранов 2001) – Лукиан, *О скорби*, пер. Н.П. Баранова, в кн.: Лукиан Самосатский, *Сочинения в двух томах*, т. 2 (СПб.: Алетейя, 2001).

Макробий

Macr. *Sat.* (ed. Willis 1963) – *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia*, ed. I. Willis (Leipzig, 1963).

Макр. *Сат.* (пер. Звиревич, ред. Петрова 2013) – Макробий Феодосий, *Сатурналии*, пер. с лат. и древнегреч. В.Т. Звиревича, общ. ред., составл. вступит. ст. М. С. Петровой, примеч. и указат. В.Т. Звиревича и М.С. Петровой, приложения М.С. Петровой (М.: Кругъ, 2013), lxx+810 с.

Марциан

Mart. *De nupt.* (ed. Dick 1925) – *Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. A. Dick (Leipzig, 1925).

Марцеллин

Marc. *Rerum ges.* (ed. Gardthausen 1874-1875) – *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*, rec. V. Gardthausen, vol. 1–2 (Lipsiae, 1874–1875).

Марц. *Римск. ист.* (пер. Кулаковский, Сонни, ред. Лукомский 1994) – Аммиан Марцеллин, *Римская история*, пер. Ю.А. Кулаковского и А.И. Сонни, ред. Л.Ю. Лукомского (СПб.: Алетейя, 1994).

Плутарх

Plut. *Praec. con.* (LCL) – Plutarchus, *Praecepta coniugalia*, LCL, vol. 2 (1928).

Светоний

Suet. *De vita Caes.* (PHI 5) – C. Suetonius Tranquillus, *De vita Caesarum*, PHI 5 (1348)

Свет. *Жизнь Цез.* (пер. Гаспаров 1993) – Гай Светоний Транквилл, *Жизнь двенадцати Цезарей*, пер. М.Л. Гаспарова (М.: Наука, 1993).

Симмах

Sym. *Ep.* (ed. Seeck 1883) – Symmachus, *Epistolae*, in: *Q. Aurelii Symmachi quae supersunt*, Hrsg. Otto Seeck, MGH: Auctores antiquissimi 6 / 1 (B.: Weidmann, 1883).

Sym. *Corr.* (ed., tr. Callu 1972) – Symmaque, *Correspondance*, t. 1 (Livres I–II) – t. 2 (Livres III–V); *Lettres*, t. 3 (Livres VI–VIII) – t. 4 (Livres IX–X), texte établi, traduit et commenté par J.-P. Callu (P.: Les Belles Lettres, 1972).

Сим. *Письмо об алт. Победы* (пер. Ранович 1990) – Симмах, *Письмо об алтаре Победы*, пер. А. Б. Рановича, в кн.: Ранович А. Б., *Античные критики христианства* (М., 1990).

Sym. *Rel.* (ed. Seeck 1883) – Symmachus, *Relationes*, in: *Q. Aurelii Symmachi quae supersunt*, Hrsg. Otto Seeck, MGH: Auctores antiquissimi 6 / 1 (B.: Weidmann, 1883).

Тертуллиан

Tert. *Apol.* (ed. Bindley 1889) – *Q. S. F. Tertulliani Apologeticus adversus gentes pro Christianis*, ed. T.H. Bindley, M.A. [Merton College] (Oxford: Clarendon Press, 1889).

Зосим

Zos. *Hist. nova* (ed. Mendelssohn 1887). – *Zosimi Comitis et Exadvocati Fisci Historia Nova*, ed. Ludovicus Mendelssohn (Lipsiae, 1887).

Zos. *Hist. nova* (ed. Paschoud 1971-1989) – *Zosimus, Historia nova*, ed. F. Paschoud, in: *Zosime, Histoire nouvelle*, vols. 1 – 3, 2 (Pari.: Les Belles Lettres, 1971-1989).

Исследования

Ведешкин М.А. (2011) «Веттий Агорий Претекстат и языческая оппозиция в римском сенате», *Научные ведомости Белгородского государственного университета* 13, 26-34.

Ведешкин М.А. (2016) «К вопросу идентификации героя *Carmen contra paganos*», *Аристей* 13, 63-68.

Ведешкин М.А., Социлин А.А. (2016) “*Carmen contra paganos*” / «Поэма против язычников», *Научные ведомости. Серия. История. Политология* 8 (229) / 38, 23-32.

Лосев А.Ф. (1992) «Претекстат», в кн.: *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития*. М.: Искусство, т. VIII, ч. 2.

Машкин Н.А. (1949) *Принципат Августа: происхождение и социальная сущность*. М. – Л.: Издат.-во Академии наук СССР, 608 с.

Петрова М.С. (2004) *Просопография как специальная историческая дисциплина: Макробий Феодосий и Марциан Капелла*. СПб.: Алетейя.

Петрова М.С. (2007) *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности*. М.: Кругъ.

Петрова М.С. (2013). «Макробий Феодосий и его *Сатурналии*», в кн.: *Макробий Феодосий. Сатурналии*, пер. с лат. и древнегреч. В.Т. Звиревича, общ. ред., составл, вступит. ст. М.С. Петровой, примеч. и указат. В.Т. Звиревича и М.С. Петровой, приложения М.С. Петровой. М.: Кругъ, v-lxx.

Петрова М.С. (2014) «Просопография», в: *Теория и методология исторической науки. Терминологический словарь*, отв. ред. А.О. Чубарьян. М.: Аквилон, 417-419.

Петрова М.С. (2017) «Вся жизнь – борьба? (К вопросу о противостоянии чужому)», *Цивилизация и варварство* 6, 137-156.

Уколова В.И. (1988) «Макробий и его *Сатурналии*», в: *Культура и общественная мысль: Античность. Средние века. Эпоха Возрождения*. М.: Наука.

Уколова В.И. (1992) *Поздний Рим. Пять портретов*. М.: Наука.

Barrow, R.N. (1973) *Prefect and Emperor: the Relations of Symmachus, A.D. 384*. Oxford: Clarendon Press.

Blair-Dixon, K. (2007) “Memory and Authority in Sixth-century Rome: the Liber Pontificalis and the Collectio Avellana”, Cooper K., Hillner J. *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome, 300–900*. Cambridge University Press, 59-76.

Bloch, H. (1945) “A New Document of the Last Pagan Revival in the West, 393–394 A.D.”,

- Harvard Theological Review* 38, 199-244.
- Bloch, H. (1963) *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century*. Oxford.
- Boissier, Gaston (1903) *La Fin du Paganisme: étude sur les dernières luttes religieuses en Occident*, vol. 2. Paris.
- Brown, P. (1961) "Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy", *The Journal of Roman Studies* 51, 1-11.
- Brown, P. (1988) *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press.
- Cameron, Alan (2010) *The Last Pagans of Rome*. Oxford University Press.
- Cooper, Kate (1992) "Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy", *Journal of Roman Studies* 82, 150-164.
- Cracco Ruggini, L. (1979) *Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394): per una reinterpretazione del "Carmen contra paganos"* (Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei 8, t. 23).
- Cracco Ruggini, L. (1989) "La Donna e il sacro, tra paganesimo e cristianesimo", in: *Atti del II convegno nazionale di studi su la donna nel mondo antico*, ed. R. Uglione, Torino 18 – 19 – 20 aprile 1988. Torino, 243-275.
- Davies, P.V. (1969) ["Introduction"], in: Macrobius, *The Saturnalia*. New-York – London.
- de Iturrospe, M.T.M.G. (2009) "Angelicae legis docta, dicata deo (CLE 1443 b, 2): modelos femeninos excepcionales en 'carmina epigraphica' y en la tradición cristiana", *Literatura epigráfica*, estudios dedicados a Gabriel Sanders, ed. X.G. Font, concepción F. Martínez, J.G. Pallarès. Zaragoza: Libros Pórtico, 255-278.
- Durry, M. (1950) ["Praefatio"], in: *Éloge funèbre d'une matrone romaine*, texte établi, traduit et commenté par M. Durry. Paris.
- Egger, R. (1951) "Zwei oberitalienische Mystensarkophage", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts* 4, 35-65.
- Festugière, A.J. (1963) "Initiée par l'époux", *Monuments et Mémoires, Fondation Piot* 53, 135-146.
- Flach, D. (1991) Die sogenannte Laudatio Turiae: Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar, *Darmstadt*, 142 p.
- Flamant, J. (1977) *Macrobe et le Néoplatonisme Latin à la fin du IV^e Siècle*. Leiden: Brill.
- Galletier, E. (1922) *Étude sur la poésie funéraire d'après les inscriptions*. Paris.
- Heyob, Sharon Kelly (1975) *The Cult of Isis among Women in the Graeco-roman World*. Leiden: Brill.
- Kahlos, Maijastina (1994) "Fabia Aconia Paulina and the Death of Praetextatus – Rhetoric and Ideals in Late Antiquity (CIL VI, 1779)", *Arctos* 28, 13-26.
- Kahlos, Maijastina (2002) *Vettius Agorius Praetextatus. A senatorial life in between*. Roma.
- Kierdorf, W. (1980) *Laudatio funebris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede* [Beiträge zur klassischen Philologie 106]. Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Klein, Richard (1971) *Symmachus. Eine Tragische Gestalt des Ausgehenden Heidentums*. Darmstadt. *Wissenschaftliche Buchgesellschaft* [Impulse der Forschung, Band 2].
- Lambrechts, P. (1955) *Op de grens van heidendom en Christendom: het grafscript van Vettius Agorius Praetextatus en Fabia Aconia Paulina*, Mededelingen van de

- Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van België, Klasse der Letteren XVII, 3. Brussel.
- Lattimore, R. (1942) *Themes in Greek and Latin epitaphs*. Illinois.
- Matthews, John (1990) *Western Aristocracies and Imperial Court, AD 364–425*. Oxford University Press.
- Momigliano, Arnaldo (1963) *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford: The Clarendon Press.
- Nistler, J. (1910) "Vettius Agorius Praetextatus", *Klio* 10, 462-475.
- Salzman, M.R. (1989) "Aristocratic women: conductors of Christianity in the fourth century", *Helios* 16, 207-220.
- Vidman, L. (1970) *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern: Epigraph* [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, t. 29]. Berlin.
- Wistrand, E. (1976) *The so-called Laudatio Turiae*, introduction, text, translation and commentary. Lund: Acta Universitatis Gothoburgensis.

References in Russian

- Vedeshkin M.A. (2011) «Vettij Agorij Pretekstat i yazycheskaya oppozitsiya v rimskom senate», *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta* 13, 26-34.
- Vedeshkin M.A. (2016) «K voprosu identifikacii geroya Carmen contra paganos», *Aristej* 13, 63-68.
- Vedeshkin M.A., Sochilin A.A. (2016) "Carmen contra paganos" / «Poema protiv yazychnikov», *Nauchnye vedomosti. Seriya. Istorija. Politologiya* 8 (229) / 38, 23-32.
- Losev A.F. (1992) «Pretekstat», in *Istorija antichnoj estetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya*. M.: Iskusstvo, t. VIII, ch. 2.
- Mashkin N.A. (1949) *Principat Avgusta: proiskhozhdenie i social'naya sushchnost'*. M. – L.: Izdat.-vo Akademii nauk SSSR, 608 c.
- Petrova M.S. (2004) *Prosopografiya kak special'naya istoricheskaya disciplina: Makrobij Feodosij i Marcian Kapella*. SPb.: Aletejya.
- Petrova M.S. (2007) *Makrobij Feodosij i predstavleniya o dushe i o mirozdanii v Pozdnej Antichnosti*. M.: Krug".
- Petrova M.S. (2013). «Makrobij Feodosij i ego Saturnalii», in *Makrobij Feodosij. Saturnalii*, per. s lat. i drevnegrech. V.T. Zvirevicha, obshch. red., sostavl, vstupit. st. M.S. Petrovoj, primech. i ukazat. V.T. Zvirevicha i M.S. Petrovoj, prilozheniya M.S. Petrovoj. M.: Krug", v-lxx.
- Petrova M.S. (2014) «Prosopografiya», in *Teoriya i metodologiya istoricheskoy nauki. Terminologicheskij slovar'*, otv. red. A.O. Chubar'yan. M.: Akvilon, 417-419.
- Petrova M.S. (2017) «Vsya zhizn' – bor'ba? (K voprosu o protivostoyanii chuzho-mu)», *Civilizaciya i varvarstvo* 6, 137-156.
- Ukolova V.I. (1988) «Makrobij i ego Saturnalii», v: *Kul'tura i obshchestvennaya mysl': Antichnost'. Srednie veka. Epoha Vozrozhdeniya*. M.: Nauka.
- Ukolova V.I. (1992) *Pozdnij Rim. Pyat' portretov*. M.: Nauka.

**ДИСКУССИЯ О СООТНОШЕНИИ ФИЛОСОФИИ И РИТОРИКИ
В ПЕРИОД ЭЛЛИНИЗМА И ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ
(ОТ СТОИКОВ К ЦИЦЕРОНУ)**

А. С. СТЕПАНОВА

Российский государственный педагогический университет
им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, A-Step@mail.ru

ANNA S. STEPANOVA

The Herzen State Pedagogical University, St. Petersburg (Russia)

DISCUSSION ON THE RELATIONSHIP OF PHILOSOPHY AND RHETORIC IN THE HELLENISTIC AND
ROMAN PERIODS (FROM THE STOICS TO CICERO)

ABSTRACT. The article discusses the evolution of the relationship between philosophy and rhetoric in Hellenistic and Roman periods. In addition to discussing the value of such factors as eloquence and usefulness for rhetoric, the Hellenistic epoch drew attention to the problem of developing the foundations of rhetoric. These ideas were developed in schools of Stoics and Sceptics. Following the Aristotelian line, Chrysippus objectively contributed to the formalization of rhetorical knowledge. Cicero, who considered this approach narrow, actualized another Platonic line aimed at the "idea," while he translated the understanding of rhetoric as this kind of dialectical knowledge, which, being experience-oriented (in theory and practice), resembles art and corresponds to the spiritual ideal as the highest value. Ciceronian project is a variant of an expansive interpretation of rhetoric as the most complete generalization of reality.

Keywords: dialectic, philosophy, rhetoric, stoics, skeptics, Antioch of Ascalon, Aristotle, Cicero, Chrysippus, Plato.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00349/19 «Скептическая традиция в античном платонизме». The study was funded by the Russian Foundation for Basic Research, the project № 19-011-00349/19.

В современной науке продолжается обсуждение вопросов, начало которым было положено в древности, относительно определения риторики, ее статуса в качестве науки или искусства. В зависимости от подходов, учитывающих приоритет либо теоретического, либо практического аспектов, предла-

гаются разные варианты решения, как например, «теоретического дискурса», трактующего «риторическую теорию как практику о практике» (Mailloux 1991, 241). Между тем, это все внешние определения, хотя и имеющие известную научную ценность, но не уточняющие внутреннего содержания предмета исследования, не проясняющие принципиальные моменты его становления. Развернутый и глубокий анализ античной риторики, рассмотренной в проекции современности, осуществлен Г. А. Кеннеди (Kennedy 1980). Вместе с тем исследование античной риторики, представленной в историческом измерении, с выяснением общего и особенного в ней в эллинистическо-римский период, по-прежнему представляется актуальной задачей. Другая сторона вопроса – это сам алгоритм изучения феномена риторики: дискуссионный характер античной риторики мысли может быть использован в качестве методологической схемы, для выявления путем сравнительного анализа школ принципиальных различий в подходах. Обозначив риторику в качестве «подхода к обобщению действительности» и отметив «нелестное» отношение современного человека к понятию «общих мест», воспринимаемых им в качестве универсальных схем, С. С. Аверинцев указал на принципиально иное понимание, свойственное человеку античности: «Но для античного риторики взгляда на вещи *κοινός τόπος* есть нечто абсолютно необходимое, а потому почтенное. Общее место – инструмент абстрагирования, средство упорядочить, систематизировать пестроту явлений действительности, сделать эту пестроту легко обозримой для рассудка» (Аверинцев 1981, 16). Но можно ли говорить о некоем общем подходе? Не менялся ли сам объем понятия риторики? В самом деле, обобщение действительности а priori предполагает философскую подоплеку риторики, но представлена она в античности в разных ее проявлениях, и фиксация изменения отношения к ней в зависимости от специфики философского дискурса (что не могло не отразиться на подходах), со стороны стоиков, скептиков и Цицерона требует особого внимания.

Уже при первой попытке определить позицию стоиков в отношении риторики мы сталкиваемся с противоречиями. Свидетельства источников многообразны и разноречивы. Причиной чего, прежде всего, может служить историко-политическая детерминация тех или иных трактовок, а также и полемическая составляющая. Немаловажную роль могли играть и личные предпочтения разных стоиков. Так Клеанф, занимавшийся поэтикой, как известно, даже выделял риторику в отдельную область философии, написав книгу об искусстве риторики (SVF I 492). Кроме того, пример Клеанфа также объясняет, почему для некоторых стоиков риторика была скорее искусством, поскольку была связана с искусством слова, и именно по-

этому они противопоставили ее строгой науке, хотя и считали особым видом знания. Тот же Клеанф согласно Квинтилиану, написав книгу об искусстве риторики, назвал ее «знанием правильного произнесения» (*scientia recte dicendi*) (SVF I 491). Его внимание к философскому языку очевидно, так как он сетовал, что «у философского логоса, хотя и обладающего способностью возвестить (*ἐξαγγέλλειν*) божественное и человеческое, отсутствуют свои собственные лексические средства (*λέξεις οἰκείας*) для описания величия богов» (SVF I 486). Кроме того, слово, согласно стоикам, должно нести в себе отпечаток не только ума, но и чувств. Достаточно образно эту позицию передает Квинтилиан: «*verba sensu tincta esse dolebunt*» (слова должны быть пропитаны чувствами) (SVF I 79). Вероятно также и поэтому, если следовать свидетельствам Цицерона и Квинтилиана, стоики считали риторику искусством. Примерно так же рассуждал и Аристотель, наделявший риторику свойством убеждения, для него существовало понятие риторического доказательства, обращенного как к чувствам, так и к уму, и не всегда обладавшего строгостью: «И поскольку все, как представляется, таким образом приводят доказательства, составляют ли силлогизмы более строгие или менее строгие, ибо доказательства заимствуют не из всего, но из существующего по каждому отдельному вопросу» (*Риторика* 2.1396b, пер. О. П. Цыбенко). В конце концов, как отмечал Цицерон, стоики «только одни признали красноречие добродетелью и мудростью» (SVF II 291).

Какие же критерии отличия риторики от диалектики выдвигали стоики? Так, стоик Зенон, согласно Сексту Эмпирику, сопоставляя диалектику с риторикой, отмечал ее краткость по сравнению с широтой, то есть, пространностью риторики, отсюда и характерный образ сжатой (*συστρέψας*) в случае диалектики и расжатой (*ἐξαπλώσας*) в случае риторики руки (SVF I 75). Образ очень характерен – таков пример стоиков и относительно этапов познания (восприятие – постижение). На этот образ ссылается, в частности, Квинтилиан, отмечавший существенный вклад стоиков, выделявших «два вида речевых выражений (*duo genera orationis*)», в риторику (SVF I 75). Цицерон также отмечал демонстрацию Зеноном существующего между двумя видами различия с помощью руки. Существенно дополняет наше представление о позиции Зенона свидетельство о том, что основатель школы различал учеников – любителей слов (*φιλόλογοι*) и любителей рассуждений (*λογόφιλοι*) (SVF I 300). Согласно тому же Цицерону, искусство убеждения не слишком интересовало стоиков, но критико-иронический тон Цицерона мог быть вызван полемикой: «этим видом речи стоики... попросту пренебрегли» (SVF I 76). Сам факт классификации риторических речей стоиками, выделявшими три их вида, должен обратить на себя внимание, тем более что, в отличие

от аристотелевского деления, третий вид – эпидейктический (показательная речь) стоики заменили на энкомиастический, обычно трактуемый как «хвалебная речь». Но этот вид требует разъяснения применительно именно к позиции стоиков.

Ритор III века Менандр из Лаодикии в трактате «О торжественном красноречии» среди четырех типов энкомиев выделяет «парадоксальные» (Рубцова 1991, 159). История парадоксальных энкомиев длительная – начиная от Горгия из Леонтин (483 - 376 гг. до н.э.) и его «Похвалы Елене» вплоть до Диона Хрисостома из Прусы (40–120 гг. н.э.), ритора и философа, ученика стоика Музония Руфа. Парадоксальная похвала предназначалась для характеристики предметов, трудных для восхваления и возникла на основе практики по отработке риторической техники, оттачиванию аргументации. Немаловажную роль играли мотивы шутки и игры, воспринимавшиеся как гимнастика для ума, но не только это. Как отмечает исследователь, «Парадоксальные похвалы продолжают античную традицию комических жанров, которые являются как бы оборотной стороной, пародией того или иного серьезного жанра, являясь его “вторым аспектом”, “двойником” с полным единством формы и содержания» (Маршалок 1996, 11). Добавим, что парадокс для стоиков мог быть привлекателен с точки зрения наиболее полного раскрытия предмета. Именно этот аспект истинностного единства, а не просто любовь стоиков к парадоксам и был для них важен и объясняет выбор стоиками именно данного вида речи как вскрывающего суть содержания, способствующего выявлению смысла речи как таковой и ее логической подоплеки, в противовес эпидейктической речи, нацеленной на слушателей, а не на оттачивание аргументации в соответствии с законами логики и задачей выявления смысла.

В логике (или диалектике) как содержательной части философии стоиков интересовали два аспекта – идеальная и материальная сторона предметности. Высказывания стоики делили на формально-верные и неверные. В классификации высказываний присутствовал некий третий вид истинных, но неканонических, то есть, несводимых ни к одному из пяти элементарных силлогизмов и потому не вполне верных *логосов*.¹ Формально верными высказываниями они не считались. Закономерен вывод о том, что «истинными логосами вероятно исчерпывалась сфера стоической риторики» (Столяров 1995, 91). Казалось бы, формально-логический подход к высказываниям стал определяющим при разграничении диалектики (и ее ядра – логики) и риторики, но это не так, поскольку истинности вывода

¹ Здесь, по-видимому, термин логосы выступает в значении выводов в высказывании, см. Степанова 2012, 196.

придавалось значение также и в риторике. Кроме того, для стоиков содержательным стержнем диалектики был связующий ряд: знак – смысл – реальный объект. Поэтому обращение к теме смысловой стороны речи дополняло тезис об истинности.

Так, помимо общего требования краткости высказываний, проистекающего из принципов их формальной логики (точности словесных выражений), стоики решали проблему передачи смысла: один и тот же смысл в рамках логики и диалектики передается по-разному. Действительно, стоики особенно внимательны не только к фактору осмысленной речи, но и к выводу, построенному на основании смысла. Таково и доказательство, суть которого в том и заключается, что оно состоит из бестелесных словесных обозначений: «рассуждение есть нечто словесно высказываемое и бестелесное, как говорят стоики» (*Пирр.* 3. 52, пер. А. Ф. Лосева). Отвергая такую природу речи, служащую, согласно стоикам доказательством, Секст отрицает стоическое понятие «смысла» (*λεχτόν*). Вместе с тем Хрисипп, введя отвечающее принципу формализации требование правильности речи, определял риторику как «знание того, как правильно говорить» (*SVF II 292*). Таким образом, правильно организованная речь приравнивалась правильно построенному высказыванию в логике и оказывалась в сфере знания. Знание же в полном смысле слова (*ἐπιστήμη*) Хрисипп трактовал как обладание «неколебимыми постижениями», что удостоверяется порядком (*τάξις*) изложения (*SVF II 294*). Знание стоики считали прерогативой философии (*SVF II 95*). Таким образом, Хрисипп изменил определение риторики в сторону ее большей формализации, совмещая ее с гносеологией и превращая в философскую науку. С одной стороны, это очень напоминает позицию Аристотеля, поставившего своей задачей создание риторики-науки. Но для стоиков неотъемлемой чертой этого по сути диалектического знания является объяснение, задача которого – «принятие и объяснение оснований» (*SVF II 106*). По большому счету это была заявка на поиск оснований науки, что обнаружится и у скептиков. Еще более, наряду с упорядоченностью, отвечает у стоиков требованию научности понятие (и, что особенно важно) термин «система» (*σύστημα*) постигающих представлений (*καταλήψεων*), центральное понятие теории познания стоиков. Характерна и здесь критика скептиков, касающаяся уже понятия истины: «истина, считающаяся совокупностью (*σύστημα*) знания об истинных вещах» (*Пирр.* 2. 84, пер. А. Ф. Лосева). Собственно, истина, как это понимали стоики, и раскрывается содержательно в этой системе. Конечно, трактуя риторику как науку Хрисипп традиционно вносил в ее определение компонент пользы (*εὐχρηστον*) (*SVF II 95*). Тем не менее, вследствие попытки описать риторику в терминах логики и даже теории

познания, риторика выходила за рамки независимой, «чистой науки» и вполне вписывалась в целостное здание философии стоиков.

Вместе с тем еще более прояснить отношение стоиков к риторике могут помочь рассуждения Платона в диалоге «Федр». Известно, что Платон уделил пристальное внимание искусству красноречия и для него сущность риторики заключается не столько в умении убеждать, сколько в следовании «истинному разуму» (*ἀληθῆς λόγος*) (*Федр* 270d). Восприятие Платоном, говорящим устами Сократа, сущности искусства речей подкреплялось тезисом об ущербности искусства слов у того, кто «гоняясь за мнениями, не ведает истины» (*Федр* 262c). Подлинное искусство речи достигается лишь благодаря познанию истины: «пусть лишь обладающий истиной приступает затем ко мне» (*Федр* 260d, пер. А. Н. Егунова). Итак, Платон согласился с положением о ценности риторики, но разъяснил условия, при которых такое возможно. В самом деле, понимание Платоном риторики синтетично, так как оно: «исходило из ряда положений Исократов, но дополняло их тем, без чего по Платону невозможно никакое искусство речей: учением о диалектике и учением о душе» (Шичалин 1989, ХLI). Очевидно, что философские речи – идеал Платона: «Обрати его к философии» (*Федр* 257b9, пер. А. Н. Егунова). Следует также отметить, что слабость риторики Платон усматривал в неумении адептов красноречия дать определение даже самого искусства красноречия. Платон, реконструируя возможный полемический тон оппонентов, замечал: «если люди не умеющие рассуждать, делаются неспособными определить, что такое искусство красноречия» (*Федр* 269c, пер. А. Н. Егунова), в то время как диалектике как раз свойственно такое умение: «Прежде всего, надо познать истину относительно любого предмета... развить способность определять все соответственно с ней» (*Федр* 277b9). Как видим, аргумент здесь тот же, что и у стоиков, связывавших сам порядок знаний с определениями, ибо всё объясняли, прибегая к определениям (*definiendo explicant*) (SVF II 106). Еще более актуальна для Платона тема именования, в самом деле: «пытаясь преодолеть разрыв содержания и формы, “усмотренной” им в слове, Платон ставит именование под контроль диалектики» (Маров 2007, 237). Поэтому в описании Платона риторика обретает предметные очертания не только при ее совмещении с диалектикой (*Федр* 263c, 266d) и при требовании обращения речей к душе (*Федр* 270 e 6), но и в проекции темы именования. Такова, например, его позиция в рассуждении о превратностях души, получающей различные именованья (*ἐπωνυμία*) (*Федр* 246 d). Что касается стоиков, то их позиция иллюстрируется Диогеном Лаэртием, приводящим перечень их сочинений, а именно: в одном из разделов по этической части значится название труда «Περὶ τοῦ πῶς ἕκαστα

λέγομεν καὶ διανοούμεθα» (О том, как мы называем каждую вещь и как она мыслится) (Diog. L.VII 201, SVF II 17). Имея в виду Зенона, Цицерон отмечал: «угодно стоикам, чтобы всякая вещь называлась своим именем» (Placet stoicis suo quaque rem nomine appellare) (SVF I 77). Таково же мнение Хрисиппа (SVF II 130, 164), который считал, что имя, во-первых, «существует по природе» (SVF II 146) и, во-вторых, «проясняет общее содержание предмета» (SVF II 225). Дион Хрисостом в «Олимпийской речи» (XII, 28-29)² коснулся темы именования вещей и выразил это следующим образом: «ὥς πᾶν τὸ νοηθὲν ὀνομάζειν καὶ δηλοῦν» (чтобы все то, что мыслится, назвать и прояснить). Совсем не исключено здесь влияние Посидония (Rudberg 1918, 56-57) или кого-то из стоиков. Позиция Платона в диалоге «Федр» четко очерчена: он пытается осуществить синтез содержания и формы, который может быть достигнут только в пределах диалектики. Поэтому, проведя аналогию, можно и у стоиков усмотреть подобный – решительный ход мысли: риторика и диалектика у стоиков, скорее, дополняли друг друга, а вовсе не находились в жестком противопоставлении. Но главное – это манифестация идеи обобщения действительности. Г. А. Кеннеди отмечает «высказанную в *Федре* идею о том, что существуют разнообразные стили дискурса, привязанные к разнообразным ситуациям и приуроченные к разной аудитории. Эта идея, которой лишь коротко коснулся Аристотель, была подхвачена Теофрастом и в дальнейшем развита более поздними писателями в понятие «характеров» стиля под влиянием многочисленных успехов ораторов, типа Демосфена и Цицерона» (Kennedy 2003, 74). С суждением о Платоне нельзя не согласиться, поскольку античный философ выдвигал требование: «говорить о каждом предмете убедительно и сочетать все в одно целое» (Федр 269c, пер. А. Н. Егунова). Вместе с тем, следует уточнить, что Аристотель хотя сформулировал тезис о κοινὸς τόπος и обосновывал его³, но достаточное внимание уделил и вышеупомянутой идее Платона, разъяснив на многочисленных примерах ее применение, случаи, когда риторика имеет дело с общим, а когда с частным, резюмировав, например, в следующем замечании: «Что касается признаков, то одни из них соотносимы с предметом как частное с общим, другие – как общее с частным...» (*Риторика* 1, 1357b, пер. О. П. Цыбенко). Вместе с тем Аристотель рассматривает случай, когда из признака образуется топос (*Риторика* 2.1401b), подтверждая тем самым фундаментальность своей мысли об универсальной функции топоса, к которому «относятся диалектические и риторические силлогизмы» (*Риторика* 1.1358a, пер. О. П. Цыбенко).

² Цит. по изд. Rudberg 1918, 56.

³ См. Stepanova 2017, 261–273.

Что касается учеников ранних стоиков, то, например, Диоген Вавилонский полагал, что только мудрец может быть настоящим ритором, чем отвечал как на интеллектуальные запросы времени, так и специфику общественного сознания в целом с доминирующим в нем требованием общественной пользы. Между тем, тезис пользы как раз и был подвергнут критике эпикурейцем Филодемом (SVF III 95, 102). Но ведь о пользе говорили и эпикурейцы. В чем разница? Судя по ведшейся Филодемом с Диогеном полемике, Диоген противопоставлял неискушенных в науке риторике раторов тем государственным деятелям, которые получили образование у стоиков, то есть, тем, «кто занимается этими вещами со знанием дела» (ФРС III 2. 113, пер. А. А. Столярова). Мудрость в понимании стоика Диогена обозначена как доминанта риторического опыта хорошо обученного отдельного оратора, нацеленного на умение опровергать, что не только указывает на момент обладания знанием, в терминологии стоиков – «неколебимым разумом» (ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου) и на требование отточенности речи, но, главное, актуализирует субъективный момент в характеристике оратора-мудреца (SVF III 99). Некоторым диссонансом звучит это мнение относительно статуса оратора по сравнению, например, с позицией Хрисиппа, который, согласно Галену, при обозначении конечной жизненной цели мудреца употреблял выражение «κατ' ἐμπειρίαν» (по опыту), имея в виду природный образец: «κατ' ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὅλην φύσιν συμβαινόντων» (по опыту происходящего в соответствии с природой целого) (SVF III 12). Все же для Диогена Вавилонского при определении сущности ораторского мастерства важен был аспект правильного логоса. Что касается Филодема, то для него критерием является «истина» (ἀλήθεια) и, как свидетельствует полемика, он использует тот же стоический термин «неопровержимый» (ἀμετάπτωτος) при обозначении опыта (ἐμπειρία) в отношении вещей, то есть, объективный критерий, что и объясняет тот факт, что он ставил философию, понимаемую как экзистенциальный опыт, выше риторики, исходя из практического эпикурейского принципа обретения счастливой жизни.

Критическая в отношении тех же стоиков позиция скептиков все же позволяет выявить позитивные элементы их собственных предпочтений в области риторики. Скептики в своей критике исходили из свойственного им фундаментального положения о том, что доказательство не является необходимой функцией мысли – в проекции их идеи о невозможности строгого мышления как такового. То есть, они отказывались от принципа формализации риторики, как и науки вообще. В этом пункте они объективно солидаризировались с теми стоиками, которые склонны были отрицать научное содержание риторики, а, скорее, относили красноречие к искусству. Призы-

вая к предварительному изучению самого предмета исследования, что скептики обозначали столь характерным для стоической гносеологии термином *πρόληψις* (предвзятие, первичная интуиция), эти критические философы последовательно доказывали несуществование риторики и, в конечном счете, отрицали ее статус как науки. Более того, и это отличает их подход от стоического, построение хорошей речи не считается у них прерогативой риторики. Впрочем, риторика признается наукой, когда она разрабатывает, по выражению Секста Эмпирика, «полезную речь» (М. 2.49). Важно, что в своей критике оппонентов, прежде всего, Карнеада, апеллирующего к критерию «вероятности», скептики использовали также стоические понятия «смысл» и «понимание» (*κατάληψις*). Для сопоставления – в сочинении «Против грамматиков» он тоже апеллирует к понятиям «понимание» и «смысл» (*διάνοια*), дескать, грамматика не проясняют смысл (М. 1.320). Значимость понимания речений Секст Эмпирик отмечал наряду с необходимостью создания риторической теории: «Если бы еще была, – иронизировал он, – установлена кем-то норма (*ἐτεχνολογείτο*) для изменения речей» (М. 2.54–55)⁴. Эти рассуждения важны в проекции задачи по созданию науки риторики, поставленной и решавшейся в рамках самой риторики еще Аристотелем, поскольку указывают на претензию скептиков создать объемную теорию, отражающую во многом нерешенные узловые проблемы риторики, как например, установление ее специфического свойства, понимание процесса изменения самого смысла речений, то есть, своего рода метариторику, что, несомненно, отвечало задаче обобщения.

Не случайно поэтому в Средней Академии произошел поворот от тезиса о невозможности доказательства в сторону критерия «ясности». И в этом – дань, прежде всего логике, которую, как уже указывалось, стоики считали частью философии. Антиох Аскалонский, по-видимому, включил риторику, как и логику в качестве частей в диалектику. То, что он добавил к схеме Хрисиппа два модуса гипотетического силлогизма, а всю систему силлогизмов считал составной частью диалектики, можно считать не только данью стоической традиции, но и стремлением разработать основания науки. Тем более интересен факт его внимания и к другим школам и философам, особенно к Платону, при этом: «Антиох свободно дополнял платоническую доктрину силлогистикой Хрисиппа, и тем самым добавил к аристотелевской логике стоические элементы, что стало общепринятым в позднейшем

⁴ По-видимому, впервые после Аристотеля, использовавшего глагол *τεχνολογέω* для частных случаев обсуждения вопросов искусства, судебной защиты, отклонения от темы, скептики употребили его в значении создания правил построения речи, самой теории риторики.

платонизме» (Диллон 2002, 110, пер. Е. В. Афонасина). Такую позицию не следует трактовать как эклектическую. Она есть попытка вернуться к тезису Платона об истинном знании, имеющем характер всеобщности. Поэтому Антиох Аскалонский в хорошем ораторе склонен был усматривать философа, по примеру стоиков объединившего риторику с философией, которая представляет собой основание для способности убеждения.

Я. Виссе в статье «Интеллектуальный фон риторических работ Цицерона» отмечал невозможность адекватного истолкования касающихся самых разных тем трудов римского мыслителя без учета этого «интеллектуального заднего плана» (Wisse 2002, 332). Немаловажен для Цицерона и, как отмечает Грэхэм, «римский интерес в адаптации и даже инновации внутри греческого стиля риторики» (Graham 2013, 364). В самом деле, для Цицерона первостепенен, прежде всего, исторический план, в котором римской реальности отведена решающая роль. Для него римское ораторское искусство представляет собой нечто более содержательное, чем греческое, которое сродни «препирательству», и в таком понимании знаменитого римлянина проскальзывает мысль о значении достижения истины в области риторики. Причем это было вполне в духе и его историко-философских изысканий, которые он понимал как поиск объективной истины: «ибо мы стремимся отыскать истину, а не изобличить какого-то нашего противника» (*О пределах* I, 5.13.46 пер. Н. А. Федорова). В другом месте он также провозглашает своей задачей обретение истины: «я ведь стараюсь только выяснить истину в каждом вопросе» (*Туск.* III, 20.46 пер. М. Л. Гаспарова 2000, 292). Применение Цицероном теории аргументации в историко-философских исследованиях свидетельствует о расширительном истолковании риторики, обретающей в таком преломлении черты методологии и нацеленность на практическую философию. Вместе с тем Цицерон как теоретик и практик не мог не акцентировать внимание на такой знаковой черте ораторского искусства как красноречие. В этом же ряду стоит его рассуждение о роли жестикуляции, постановки голоса и прочих формальных и необходимых моментах ораторского искусства. Можно сказать, что оратор в Цицероне спорит с философом и, в качестве адепта ораторского искусства, он, скорее, на стороне формы, а не содержания, откуда и приверженность разнообразным стилям дискурса. Для сравнения стоит упомянуть о позиции стоиков, которые в классическом эллинистическом споре о приоритетной роли в литературе формы или содержания, неизменно решали в пользу последнего. Такую же позицию стоики занимали и в отношении риторики, и она отражена, например, в рассуждении о большей ценности «простых

речей (λέξις) по сравнению с «изящными александрийскими (λόγος), отчеканенными наподобие дорогих монет» (SVF I 81).

Главное, что заботило Цицерона, это создание того направления, которое можно назвать «философской риторикой» римского образца, поскольку опыт греческого красноречия представлялся ему односторонним, нацеленным лишь на умозрение, в то время как образцом ему виделся человек, который «стяжал себе первое место... на делах величайшей важности» (*Об ораторе*. I 23.105 пер. И. П. Стрельниковой). То, что о новой форме риторики думали некоторые схоласты Новой Академии, доказывает, например, позиция Филона из Ларисы, который провозгласил параллельный принцип предметного обучения: «в одни часы учить риторике, в другие – философии» (*Туск.* II 3.9, пер. М. Л. Гаспарова). Исторический ракурс позволил Цицерону оценить дискуссию о соотношении философии и риторики, сложившуюся еще в Греции и затронувшую широкое общественно-культурное пространство: «Конфликт между философским и риторическим образовательным идеалом, разгоревшийся в Риме, видится Цицерону продолжением греческого спора между последователями Сократа и софистами...» (Пичугина 2018, 84). Подлинно ораторским искусством, согласно Цицерону, является ориентированное на политику и, в конечном счете, на общественную практику (*Оратор*. 27.95–96, пер. И. П. Стрельниковой). Поэтому и приверженность стоиков к диалектике подверглась критике Цицерона, причем узость стоического подхода выражалась в ограничении риторики чистой теорией, подчеркнем, с формально-логическим уклоном Хрисиппа: «потому что все их заботы поглощала диалектика, и они не обращали внимание на те качества слога, которые придают речи широту, непринужденность и разнообразие» (*Брут* 30.119 пер. И. П. Стрельниковой). Все это, по мысли Цицерона, вопреки риторической практике – произнесению речей: «их ораторский стиль, тонкий и искусный, слишком скуден и мало способен завоевать одобрение народа» (*Брут* 30.114, пер. И. П. Стрельниковой). В этом утверждении звучит даже укор в адрес стоиков в отходе от риторической традиции. Главное, в понимании Цицерона этот вариант риторики был безжизненным, ценностно не означенным. Вместе с тем критика Цицерона, будучи направлена на философов в целом, шире, так как в ней прочитывается и новый поворот мысли, подчеркивающий роль эмоционального штриха в искусстве оратора: «их речь лишена...напряженности и остроты» – требование, отвечающее, прежде всего, практической задаче (*Оратор*. 19.62, пер. И. П. Стрельниковой); повторение требования эмоциональности речи, отвечающей жизненным потребностям, содержится во многих пассажах: «Именно речь философов расслаблена, боится солнца, она чужда мыслей и слов, до-

ступных народу» (*Orat.* 19.64, пер. И. П. Стрельниковой). Наконец, в завершение этой мысли Цицерон восклицал: «Говоря о предметах мирных, чуждых всякого волнения, стараются вразумить, а не увлечь» (*Orat.* 19.63 пер. И. П. Стрельниковой). Функциональный аспект понимания значения риторики Цицероном объясняет дополнение принципа «полезности» принципом «уместности», чем тоже подчеркивает практический характер риторики: «именно об уместности следует заботиться больше всего» (*Ob orat.* I. 29.132, пер. И. П. Стрельниковой). Можно было бы говорить о наличии в подходе Цицерона предельно обобщенного определения риторики, включающего и практику, то есть, обобщения самой действительности в широком смысле слова, если бы критика им всех исторически предшествующих вариантов риторики не указывала на предел другого рода – на образ риторики как таковой. В самом деле, Цицерон сам указывает на свой идеал: «напоминаю, что я говорил о платоновском образе и облике, которого мы, хотя и не видим, но можем познать душой, которое можно познать только духовными очами», отмечая при этом, что этот идеал «не красноречивый человек, а само красноречие» (*Orat.* 29.101, пер. И. П. Стрельниковой). Так римский мыслитель предстает как подлинный ученик Академии, ибо его идеал вполне соответствует платоновскому (идея соотнесена с парадигмой духовности), на фоне которого несколько тускнеет доказательство преимущества сугубо римского понимания риторики. Акцент на духовной составляющей усиливал аксиологический момент, в проекции образовательных идей Цицерона обретавший дополнительный смысл.

Таким образом, проект Цицерона подвел своеобразный итог античным дискуссиям относительно риторики, так как именно у него риторика в качестве подхода к обобщению действительности обретает полноту как единство объективного и субъективного моментов. Новаторство подхода Цицерона заключалось в том, что он решал вопрос о функциональном наполнении риторики, о ее позиционировании в общественном коммуникационном пространстве, при этом, он явным образом адресовал ее конкретному человеку, придавая первостепенное значение эмоциональному статусу. Критика Цицероном оппонентов показывает, что решение им актуальных на тот момент функциональных задач риторики высветило два важных для него аспекта – теоретико-практический (задачи политики, культуры и образования) и практико-риторический (техники самого красноречия). Тенденция предельной формализации знания за счет логики, свойственная Хрисиппу, продолжавшему линию Аристотеля, ориентированную на «логос», наложила свой отпечаток на понимание риторики как строгой науки, определяемой в терминах диалектики и далекой от жизни.

Против узости такого подхода выступал Цицерон. Не случайно, расширительное толкование риторики Цицероном актуализирует другую – платоновскую линию, нацеленную на «идею», а именно понимание риторики как такого рода диалектического знания, которое, будучи ориентировано на опыт, сродни искусству, ценностно окрашено и ориентировано на духовный идеал. Вследствие синтеза умозрительного, практического и творческого начал в риторике объем ее понятия расширился, то есть был предложен вариант риторики как наиболее полного обобщения действительности.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев, С. С. (1981) «Риторика как подход к обобщению действительности», *Поэтика древнегреческой литературы*. Москва: Наука, 15–46.
- Гаспаров, М. Л., ред. Стрельникова, И. П., пер. (1972) *Цицерон Марк Туллий. Три трактата об ораторском искусстве*. Москва: Наука.
- Гаспаров, М. Л., пер. (2000) *Цицерон. Избранные сочинения*. Москва: Аст.
- Диллон, Дж. (2002) Средние платоники. Пер. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко.
- Лосев, А. Ф., пер., ред. (1976) *Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах*. Москва: Мысль.
- Маров, В. Н. (2007) «Культурно-исторический памятник или настольная книга?», *Аристотель. Риторика. Поэтика*. Москва: Лабиринт.
- Маршалок, Н. В. (1996) *Художественно-эстетическая специфика парадоксальных эссе Лукиана*. Автореферат канд. дисс. Москва.
- Пичугина, В. К., Волкова, Я. А. (2018) *Марк Туллий Цицерон и современное ему образование: краснеет ли бумага у гуманитария?* Москва: Русское слово.
- Рубцова, Н. А. (1991) «Менандр Лаодикейский и его сочинение “О торжественном красноречии”», *Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика*, ред. М. Л. Гаспаров. Москва: Наука, 158–180.
- Степанова, А.С. (2012) *Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры*. Санкт-Петербург: Петрополис.
- Столяров, А. А. (1995) *Стоя и стоицизм*. Москва: Ками Групп.
- Столяров, А. А., пер. (2007) Фрагменты ранних стоиков. Т. 3.2. Москва: ГЛК Ю. А. Шичалина.
- Федоров, Н. А., пер. (2000) Марк Туллий Цицерон. *О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков*. Москва: РГГУ.
- Цыбенко, О. П., пер. (2007) *Аристотель. Риторика. Поэтика*. Москва: Лабиринт.
- Шичалин, Ю. А., ред. (1989) *Платон. Федр*. Пер. А. Н. Егунова. Москва: Прогресс.
- Шичалин, Ю. А. (1989) «Два варианта платоновского “Федра”», *Платон. Федр*. Пер. А. Н. Егунова. Москва: Прогресс.

REFERENCES

- von Arnim I., ed. (1964) *Stoicorum veterum fragmenta (SVF)*. Stuttgart.
- Graham, Sh. (2013) “Afterword: Hellenistic Oratory in Context,” *Hellenistic Oratory*, ed. by Chr. Kremmydas, K. Tempest. Oxford: Oxford University Press, 361–382.

- Kennedy, G. A. (1980) *Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*. Chapel Hill: University of North Carolina.
- Long, H. S., ed. (1964) *Diogenes Laertii Vitae philosophorum*. Oxford.
- Mailloux, (1991) "Rhetorical hermeneutics revisited," *Text and Performance Quarterly* 11, 233–248.
- Mutschmann, H.; Mau, J., eds. (1961) *Sexti Empirici Opera*. Lipsiae.
- Rudberg, G. (1918) *Forschungen zu Poseidonios*. Upsala.
- Stepanova, A. S. (2012) "La Rhetorique d'Aristote comme annonciatrice de l'hermeneutique," *La Triade strategique dans la philosophie d'Aristote*, trad en français B. Busson et G. Samuylov, eds. Marc-Laurent Turpin. Paris: Apopsix, 261–264.
- Wisse, J. (2002) "The intellectual background of Cicero's rhetorical works," *Brills Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, ed. by J. M. May. Leiden: Brill, 331–374.

References in Russian

- Averincev, S. S. (1981) «Ritorika kak podhod k obobshcheniyu dejstvitel'nosti», *Poetika drevnegrecheskoj literatury*. Moskva: Nauka, 15–46.
- Gasparov, M. L., red. Strel'nikova, I. P., per. (1972) *Ciceron Mark Tullij. Tri traktata ob oratorskom iskusstve*. Moskva: Nauka.
- Gasparov, M. L., per. (2000) *Ciceron. Izbrannye sochineniya*. Moskva: Ast.
- Dillon, Dzh. (2002) *Srednie platoniki*. Per. E. V. Afonasina. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko.
- Losev, A. F., per., red. (1976) *Sekst Empirik. Sochineniya v dvuh tomah*. Moskva: Mysl'.
- Marov, V. N. (2007) «Kul'turno-istoricheskij pamyatnik ili nastol'naya kniga?», *Aristotel'. Ritorika. Poetika*. Moskva: Labirint.
- Marshalok, N. V. (1996) *Hudozhestvenno-esteticheskaya specifika paradoksal'nyh enkomiev Lukiana*. Avtoreferat kand. diss. Moskva.
- Pichugina, V. K., Volkova, YA. A. (2018) *Mark Tullij Ciceron i sovremennoe emu ob-razovanie: krasneet li bumaga u gumanitariya?* Moskva: Russkoe slovo.
- Rubcova, N. A. (1991) «Menandr Laodikejskij i ego sochinenie "O torzhestvennom krasnorechii"», *Antichnaya poetika. Ritoricheskaya teoriya i literaturnaya praktika*, red. M. L. Gasparov. Moskva: Nauka, 158–180.
- Stepanova, A.S. (2012) *Filosoftya Stoi kak fenomen ellinistichesko-rimskoj kul'tury*. Sankt-Peterburg: Petropolis.
- Stolyarov, A. A. (1995) *Stoya i stoicizm*. Moskva: Kami Grup.
- Stolyarov, A. A., per. (2007) *Fragmenty rannih stoikov*. T. 3,2. Moskva.
- Fedorov, N. A., per. (2000) *Mark Tullij Ciceron. O predelah blaga i zla. Paradoksy stoikov*. Moskva: RGGU.
- Cybenko, O. P., per. (2007) *Aristotel'. Ritorika. Poetika*. Moskva: Labirint.
- Shichalin, Yu. A., red. (1989) *Platon. Fedr*. Per. A. N. Egunova. Moskva: Progress.
- Shichalin, Yu. A. (1989) «Dva varianta platonovskogo "Fedra"», *Platon. Fedr*. Per. A. N. Egunova. Moskva: Progress.

ФИЛОСОФСКИЙ ПОДХОД СЕНЕКИ К ВОСПИТАНИЮ ДЕТЕЙ

С. С. ДЕМИНА

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

Svetlana Demina

Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs (Russia)

SENECA'S PHILOSOPHICAL APPROACH TO THE EDUCATION OF CHILDREN

ABSTRACT. Seneca pays serious attention to the problems of education of children, because he regards it as an important, but difficult affair. He examines aims, methods, difficulties of upbringing and ways of overcoming them, as well as foundations of the mutual relations between parents and children. Seneca's system of views in education is a synthesis of Roman traditional thoughts about models of behavior of father and son in the family and his own philosophical ideas about virtue and vice, love, anger, joy, tranquility, and beneficences.

Keywords: Ancient Rome, Seneca, Stoicism, ancient philosophy of education.

Проблемы нравственного формирования и развития человека интересовали представителей различных философских школ античной эпохи. Стоики, как известно, особое внимание уделяли самовоспитанию, считая его единственно правильным способом преобразования общества в лучшую сторону, который одни исследователи оценивают как «путь самый тяжкий»,¹ а другие считают невыполнимой, хотя и похвальной, задачей.² Эти вопросы

¹ Груздева 2016, 43.

² Lavery 1987, 283.

нашли свое отражение в нравственно ориентированных произведениях римского стоика I в. н.э. Луция Аннея Сенеки Младшего.³

Идеи Сенеки о самовоспитании, основанном на борьбе со страстями (*adfectus*) и формировании и укреплении добродетели (*virtus*) для достижения спокойствия (*tranquillitas*) и счастливой, блаженной жизни, изучаются специалистами весьма активно,⁴ в то время как его представления о воспитании детей и их взаимоотношениях с родителями становятся предметом анализа или лишь кратко затрагиваются в научных работах довольно редко. Так, исследователи обращают внимание на то, что Сенека придавал большое значение для воспитания приобретению новых знаний, особенно в сфере этики,⁵ изучают его деятельность в качестве наставника Нерона⁶ и утверждают, что у него была своя собственная педагогика,⁷ своя педагогическая или образовательная стратегия,⁸ а также отмечают, что Сенека определял детство как особое, отличающееся от взрослости, «состояние человека».⁹ Таким образом, вопросы о сути идей этого римского мыслителя о воспитании детей детально не анализировались, что и дает основание обратиться к ним в данной статье. Их исследование является весьма важным, поскольку, с одной стороны, оно позволит лучше изучить философские воззрения Сенеки, оценить их многогранность, расширяя тем самым современное научное знание о стоицизме, а с другой, будет способствовать более глубокому пониманию отношения в римском обществе I в. н.э. к детям, к процессу их воспитания, требования к родителям и наставникам.

Взаимоотношения родителей и детей и воспитание рассматриваются в произведениях Сенеки преимущественно в контексте его рассуждений об эмоциях и благодеяниях. Размышляя о воспитании детей (*liberi*), этот философ обычно имеет в виду мальчиков от 7 до 16 лет, которых римляне называли «*pueri*», хотя иногда затрагивает и периоды более раннего детства и юности. Особое внимание, которое Сенека уделяет именно этой возрастной категории, объясняется тем, что в 7 лет заканчивался период, именуемый

³ Подробнее о нравственной направленности сочинений Сенеки см., напр.: Inwood 2000, 52; Schafer 2011, 32–33; Wagoner 2014, 242; Кочеров 2016, 37; Медведева 2016, 137, 143. О датировке произведений Сенеки см. Marshall 2014, 33–44.

⁴ Из работ последних лет см. Evenepoel 2014, 45–78; Wagoner 2014, 241–262; Портнягина 2014, 214 – 216; Weber 2018, 131–147; Митсис 2019, 8–52; Масо 2019, 28–31.

⁵ Sherman 1973, 221–222; Rice 2006, 51–52; Reydams-Schils 2010, 565, 571.

⁶ Портнягина 2014, 217–220; Масо 2019, 32–33.

⁷ Wagoner 2014, 247.

⁸ Griffin 2007, 90–95, 112; Портнягина 2014, 216; Масо 2018, 26–48.

⁹ Нефёдова 2018, 73.

«*infantia*», и мальчик, по словам М. Е. Сергеевко, «уходил из детства»,¹⁰ его обучением и воспитанием занимались отец и учителя, как домашние, так и школьные; а в 16 лет, надев тогу, он становился совершеннолетним. В то же время при характеристике отношений сыновей с отцами Сенека уже не ограничивает свое размышление периодом детства.

Сопоставляя воспитание детей и взрослых, он отмечает, что «легко... юные... души направлять, (но) трудно устраняются пороки, которые с нами выросли» (*De ira*. II. 18. 2).¹¹ Однако эта «легкость» относительна, поскольку процесс воспитания детей также имеет свои трудности, а его результатом могут стать обманутые надежды (*Ibid.* II. 21. 1–2; *De benef.* I. 1. 10). Основная сложность этого дела заключается, по мнению Сенеки, в том, что «(мы) должны стараться, чтобы или гнев в них не возрастить, или природную способность не подавить» (*De ira*. II. 21. 1).¹² Признание того факта, что воспитание детей требует максимального усердия и внимания (*Ibid.* II. 18. 2, 21. 2), дает основание Сенеке оценивать его как особое, «величайшие из благодеяний» («*beneficiorum maxima*»: *De benef.* VI. 24. 2), отличающиеся от всех других (*Ibid.* III. 11. 1–3). Имея в виду традиционную для Древнего Рима *patria potestas*,¹³ философ пишет о том, что римляне предоставили родителям такую власть над юношеством, чтобы они руководили им «наподобие домашних магистратов», и из-за сложности и важности этой задачи их благоговейно почитают в семье и обществе (*Ibid.*), поэтому, на его взгляд, «родителей своих не любить – это нечестивость, не признавать – безумие» (*Ibid.* III. 1. 5).¹⁴ Забота родителей о детях и любовь детей к ним предусмотрены самой природой (*Ibid.* IV. 17. 1).

Связи между родителями и детьми, наряду с супружескими отношениями и привязанностью к своим пенатам, человеку дороже собственной жиз-

¹⁰ Сергеевко 2000, 153.

¹¹ «*facile est... teneros... animos componere, difficulter reciduntur vitia, quae nobiscum creverunt*» (*De ira*. II. 18. 2). Можно полагать, что под «юными душами» подразумеваются, прежде всего, нежные, податливые детские или, по крайней мере, детско-юношеские души. Прилагательное «*tener*» здесь указывает не столько на конкретную возрастную категорию, сколько на степень развития, уровень сформированности души. В то время как в другом месте 2-й книги сочинения «О гневе» Сенека уже более определенно относит «*omne quod tenerum*» именно к детскому возрасту (7–16 лет), а не к юношескому (*adulescentia*) (см. *De ira*. II. 21. 9).

¹² «*dare debemus operam, ne aut iram in illis nutriamus aut indolem retundamus*»: *De ira*. II. 21. 1).

¹³ О власти отца (*patria potestas*) в Древнем Риме см., напр., Сергеевко 2000, 148–149; Cantarella 2003, 297–298; Weeber 2010, 120–121, 168–170.

¹⁴ «*parentes suos non amare impietas est, non agnoscere insania*» (*De benef.* III. 1. 5).

ни (Ibid. I. 11. 4). Как пишет этот римский мыслитель, свои чувства (*adfectus*) к детям родители проявляют прежде всего, когда их обнимают и целуют. По его мнению, нежное объятие (*amplexus*) родителем своего ребенка отличается от объятий влюбленных, ибо оно чистое, непорочное (*sanctus*) и сдержанное, спокойное (*moderatus*) (Epist. LXXV. 3).

В то же время проявления любви к детям и заботы о них у матери и отца различны. Матери, как утверждает Сенека, их обнимают и хотят, чтобы дети не плакали, не печалились, не работали (De provid. 2. 5), то есть пытаются защитить их от всевозможных невзгод. Любовь и забота отцов иная: «те приказывают, (чтобы) дети рано приступали к занятиям, даже в праздничные дни не разрешают, (чтобы они) не были (ничем) не заняты, и заставляют их проливать пот и иногда слезы» (Ibid.).¹⁵ В Лакедемоне, как пишет римский философ, отцы даже поощряли публичное нанесение детям ударов плетью, делая это вовсе не из ненависти, но с целью духовно и телесно закалить их, то есть проявляя таким образом заботу о них (Ibid. 4. 11). Сенека не осуждает телесные наказания детей, но и не восхваляет их воспитательный эффект. Он относится к ним как к оправданной, в отдельных, крайних случаях необходимой мере, направленной на исправление пороков, но в то же время он отмечает, что наказывать следует без гнева, жестокости, злорады и удовольствия от причинения боли (De ira. I. 6. 1, 3, 5). Необходимо заметить, что в Риме I в. н. э. телесные наказания детей были нормой.¹⁶ Сам же Сенека считает, что для человека такие жизненные испытания, как побои, наряду со смертью, оковами, огнем, бедностью, болезнями, не являются бедами, а боятся их только глупцы, не отличающие подлинные бедствия от мнимых (Epist. LXXXV. 26–27), и дети, пугающиеся всего ничтожного (*levia*) и ложного (*falsa*) (Ibid. IV. 2).

Именно отцовский вариант проявления любви и заботы Сенека одобряет. Он отмечает, что даже божество, как отец, заставляет хороших людей (*boni viri*) пройти через тяготы трудов, страданий и потерь, чтобы они «приобрели подлинную твердость» («*verum colligant robur*»: De provid. 2. 6), ибо лишь сильный дух способен обрести, ценить и оберегать благополучие (*felicitas*) в условиях различных неудобств, обид, зла, падений, которыми человека терзает судьба (*fortuna*) (Ibid. 2. 6, 4. 12). Воспитывая детей, необходимо не расслаблять их души «в бездействии... и праздности» («*in desidiis... otiumque*»), не позволять им становиться избалованными (De ira. II. 21. 6). Мягкое (*mollis*) и ласковое (*blanda*) воспитание сделает мальчика

¹⁵ «*illi exercitari iubent liberos ad studia obeunda mature, feriatis quoque diebus non patiuntur esse otiosos et sudorem illis et interdum lacrimas excutiunt*» (De provid. 2. 5).

¹⁶ Подробнее об этом см. Сергеев 2000, 160; Weeber 2010, 169, 252, 306–307.

гневливым (Ibid.). Суровые испытания, напротив, закалят дух, сделают его тверже, храбрее. По словам Сенеки, «упорство в испытаниях опасностями принесет презрение к опасностям» (De provid. 4. 12)¹⁷, то есть храбрость. Если храбрость (fortitudo) он считает добродетелью (virtus), то гнев (ira), который, по сути, есть жажда мести, – самой сильной страстью (adfectus), подчиняющей себе все прочие чувства и сопротивляющейся разуму, а также пороком (vitium).¹⁸ При этом, Сенека различает разгневанного (iratus) человека и гневливого (iracundus) (De ira. I. 4. 1). Причиной гневливости (iracundia), по его словам, «является мнение об обиде, которому не следует легко верить» (Ibid. II. 22. 2).¹⁹

Не только мягкое воспитание порождает у детей гневливость, но еще и чрезмерная похвала со стороны родителей и наставников; зависть к ровесникам, одержавшим победу в каких-либо состязаниях; неудовлетворенность просьб; жизнь в роскоши и богатстве, вызывающая появление высокомерного отношения к другим людям, которое усиливается лестью окружающих (Ibid. II. 21. 3, 5, 7, 25. 4).

В сочинении «О гневе» Сенека предлагает конкретные методы воспитания, способные, по его мнению, воспрепятствовать возникновению у детей гневливости и связанных с ней завышенной самооценки и высокомерия.

Похвалу он считает необходимой, поскольку она поднимает дух мальчика, вдохновляет его, придает уверенности, однако, используя эту форму поощрения детей, взрослые должны соблюдать меру и проявлять справедливость (Ibid. II. 21. 3). Мера в одобрении нужна для того, чтобы радость (gaudium) ребенка была достаточно сдержанной и не переросла в ликование (exsultatio), которое ведет к надменности (tumor) и завышенной самооценке (nimia aestimatio sui) (Ibid. II. 21. 3, 5); в то же время Сенека ни в коем случае не выступает против радости как таковой, поскольку, с его точки зрения, добродетели (virtus) свойственно «радоваться и веселиться» («gaudere laetarique») (Ibid. II. 6. 2).²⁰ Кроме того, хвалить, ругать и наказывать мальчика необходимо лишь в тех случаях, когда он своим поведением действительно заслужил одобрения, осуждения или наказания (Ibid. II. 21. 3, 5, 8).

Зависть (invidia) римский мыслитель называет «враждебнейшей» (inimicissima) (De tranquill. an. 2. 10) и ставит ее в один ряд с надеждой (spes), ненавистью (odium), страхом (metus) и презрением (contemptus), «которые

¹⁷ «contemptum periculorum adsiduitas periclitandi dabit» (De provid. 4. 12).

¹⁸ Подробнее см. Демина 2020а, 36–41; Демина 2020b, 20.

¹⁹ «opinio iniuriae est, cui non facile credendum est» (De ira. II. 22. 2).

²⁰ О представлениях Сенеки о радости см. Evenepoel 2014, 45–78.

человека к уничтожению (другого) человека побуждают» (Epist. CV. 1).²¹ Для того, чтобы у мальчика не возникало зависти к ровесникам, победившим в состязаниях, Сенека рекомендует взрослым, с одной стороны, готовить его к победе, а с другой, помочь ему стать приятелем (*familiaris*) своим соперникам. В этом случае он не захочет им вредить (*poscere*), но будет нацелен на честную победу (*De ira*. II. 21. 5).

Сенека считает, что детям не следует терпеть «ничего унижительного, ничего рабского» («*nihil humile, nihil servile*»), поэтому они не должны «умоляюще просить» («*rogare suppliciter*»). Будет лучше, если взрослые станут давать им все без их просьб (*Ibid.* II. 21. 4), поощряя их спокойное поведение, но отказывать им в случае рыданий (*Ibid.* II. 21. 8). Игнорируя слезы, с помощью которых дети стремятся добиться желаемого, отказывать им в просьбах необходимо, даже если это единственный ребенок в семье или сирота («*unicis... pupillisque*»), чтобы их дух не становился с каждым разом все более испорченным (*corruptior*), и в будущем они не только не были бы гневливыми, но и могли бы противостоять любым жизненным невзгодам (*Ibid.* II. 21. 6).

Сенека также полагает, что дети не должны привыкать к жизни в неумеренной роскоши и богатстве, поскольку они порождают у них гневливость и высокомерие, а у взрослых еще и алчность и страх разориться. Бедность он ставит в один ряд с горем, позором, страданием, болезнью, изгнанием, смертью и считает, что ее не нужно бояться, но советует своим читателям-современникам духовно не привязываться к материальным благам, относиться к ним спокойно и даже безразлично, а также быть бережливыми.²² В отношении детей его рекомендации заключаются в том, чтобы мальчик видел богатства родителей, но не мог ими пользоваться (*Ibid.* II. 21. 8), его еда должна быть скромной (*tenuis*), одежда недорогой (*non pretiosa*), а образ жизни похож на тот, что ведут его сверстники, чтобы он воспринимал себя и их равными (*Ibid.* II. 21. 11).

Благополучие (*felicitas*) семьи, то есть ее богатство и положение в обществе, приобретенное благодаря высокому статусу кого-то из ее членов,²³ может привести к тому, что льстить будут даже детям, развивая у них гневливость и высокомерие (*Ibid.* II. 21. 7). По мнению Сенеки, уберечь их от появления этих пороков можно лишь, говоря им только правду (*Ibid.* II. 21. 8).

Размышляя об отношении взрослых к детям, этот философ указывает на то, что они не должны обижаться и тем более гневаться на детей, ибо при-

²¹ «*quae hominem in perniciem hominis instigent*» (Epist. CV. 1).

²² Rosivach 1995, 93, 96.

²³ О значении понятия *felicitas* в произведениях Сенеки см. Viansino 2005, 51.

чина их провинностей (peccata) кроется в свойственном их возрасту неблагоразумии (inprudencia) (Ibid. II. 26. 6. См. также: Ibid. II. 30. 1). Упрекать и наказывать детей за совершенные ими оплошности следует без гнева и обид, подобно справедливому судье (Ibid. II. 21. 8).

Сенека также обращает внимание своих читателей-современников на то, что ребенок подражает поведению окружающих его взрослых, а «позднее, в юношеском возрасте будет воспроизводить нравы кормилиц и педагогов» (Ibid. II. 21. 9).²⁴ С точки зрения Сенеки, такой подражательный характер поведения, присущий детству от природы, необходимо не просто учитывать, но использовать мальчику во благо, находя для него спокойных наставников (Ibid.).²⁵

Дети могут иногда бояться родителей и наставников (Ibid. II. 21. 8; De benef. VI. 24. 1), но всегда должны испытывать к ним уважение и вставать перед старшими (De ira. II. 21. 8). Кроме того, им не следует обижаться на отца, поскольку, как пишет Сенека, он столько для них сделал, что ему позволительно иногда обижать, а, возможно, и сама эта нанесенная им обида является его заслугой (meritum) перед детьми (Ibid. II. 30. 1). Позднее, став взрослыми, они обязаны содержать родителей и спасать их от опасностей, своими успехами прославлять отца, защищать его, когда это необходимо, и мстить за него (Ibid. I. 12. 2; De benef. III. 32. 1–2, 38. 1), тем самым состязаясь с отцом в оказании друг другу благодеяний и даже стремясь его в этом превзойти, что позволило бы им обоим стать счастливыми (felices) (De benef. III. 38. 3). Идеальным сыном, по мнению этого римского философа, является тот, который, повзрослев, может себе честно сказать: «(Я) подчинился родителям своим, уступал; власти их, была ли (она) либо справедливой, либо несправедливой и суровой, послушным и кротким показал себя; в одном был (я) упорен, чтобы (они) в (совершении) благодеяний (меня) не превзошли» (Ibid. III. 38. 2).²⁶

Таким образом, размышления Сенеки о нравственном совершенствовании, а, зачастую, самосовершенствовании взрослого человека привели его к необходимости затронуть и вопросы воспитания детей. По мнению этого философа, при правильном отцовском воздействии на нежную, податливую душу мальчика наличия у него многих пороков, когда он станет взрослым,

²⁴ «nutricum et paedagogorum retulere mox in adolescentiam mores» (De ira. II. 21. 9).

²⁵ Взрослым Сенека также советует держаться как можно дальше от порочных примеров (см. Epist. CIV. 21).

²⁶ «parentibus meis parui, cessi imperio eorum, sive aequum sive iniquum ac durum fuit, obsequentem submissumque me praebui. ad hoc unum contumax fui, ne beneficiis vincerer» (De benef. III. 38. 2).

можно избежать. Основываясь на традиционных, а значит, близких и хорошо понятных римскому читателю I в. н. э., идеях об отцовской власти (*patria potestas*) и значимости отцовского воспитания, об обязанностях детей почитать родителей и быть послушными и кроткими, а также о необходимости в процессе воспитания детей применять телесные наказания, Сенека, тем не менее, выстраивает собственную концепцию воспитания. Ее основная идея – не допустить зарождения в детских душах гневливости, поскольку гнев, по мнению этого римского мыслителя, доминирует над всеми страстями и пороками. В отношениях родителей и детей, с его точки зрения, должны царить любовь, свойственная людям от природы, и сдержанная радость, являющаяся непременным атрибутом добродетели. Родительская любовь должна проявляться в заботе, цели которой – подготовить подрастающее поколение к спокойному восприятию жизненных невзгод и трудностей и к постоянному укреплению своих добродетелей и борьбе с пороками. От отца в процессе воспитания требуются сохранение терпения и спокойствия, прощение обид детям, соблюдение меры и справедливости в похвале, осуждении и наказании, требовательность к себе, основанная на понимании того, что взрослые служат для детей образцом для подражания. Любовь детей к родителям проявляется, в свою очередь, в послушании и почтительном отношении, прощении обид, а у взрослых детей – еще и в совершении родителями благодеяний.

Такой гармоничный синтез римской традиции и стоической философии, проявивший себя в системе взглядов Сенеки о воспитании детей, можно объяснить не только тем фактом, что его мировоззрение несет на себе отпечаток социальной среды и эпохи с присущими им духовными ценностями и нормами поведения, но и убежденностью самого Сенеки в том, что философия может и должна приносить практическую пользу.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Груздева, М. Л. (2016) «Без любви, без веры, без надежды: о мужестве быть в стоической этике и правосознании», *Гуманитарный вестник Военной академии Ракетных войск стратегического назначения* 4-2, 40–43.
- Демина, С. С. (2020a) «Представления Сенеки о храбрости», *Magistra Vitae: электронный журнал по историческим наукам и археологии* 1, 36–41. [Электронный ресурс]. URL: <http://magistravitaejournal.ru/ru/archive/25-zhurnal-magistra-vitae-1-2020.html> (дата обращения: 27.07.2020).
- Демина, С. С. (2020b) «Представления Цицерона и Сенеки о политике и эмоциях», *Вестник Пермского университета. Сер. История* 2, 17–23.
- Кочеров, С. Н. (2016) «Римский стоицизм как соединение этической теории и моральной практики», *Этическая мысль* 16.1, 31–45.

- Масо, С. (2019) «Риск в образовательной стратегии Сенеки». Пер. В. К. Пичугиной, А. П. Милошенко, науч. ред. А. А. Санжениакова. *Ценности и смыслы* 2, 26–48.
- Медведева, Г. П. (2016) «Идеи помощи человеку в трактате Луция Аннея Сенеки «О благодеяниях», *Социальная политика и социология* 15.1, 136–144.
- Митсис, Ф. (2019) «Сенека о разуме, правилах и нравственном развитии». Пер. В. К. Пичугиной, А. П. Милошенко, комментарии В. К. Пичугиной. *Ценности и смыслы* 5, 8–52.
- Нефёдова, Л. К. (2018) «Правовая пропедевтика отношения к ребенку (из опыта античной мысли)», *Научный вестник Омской академии МВД России* 1, 70–75.
- Портнягина, И. П. (2014) «Луций Анней Сенека о системе воспитания и самовоспитания (теория и практика)», *Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира* 14, 211–222.
- Сергеенко, М. Е. (2000) *Жизнь в Древнем Риме*. Санкт-Петербург.

REFERENCES

- Cantarella, E. (2003) «Fathers and Sons in Rome», *Classical World* 96.3, 281–298.
- Evenepoel, W. (2014) «The Stoic Seneca on virtus, gaudium and voluptas», *L'Antiquité Classique* 83, 45–78.
- Griffin, M. (2007) «Seneca's Pedagogic Strategy: Letters and De Beneficiis», *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 94, 89–113.
- Haase, F., ed. (1862) *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*. Vol. I. Lipsiae.
- Haase, F., ed. (1877) *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*. Vol. II. Lipsiae.
- Haase, F., ed. (1878) *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*. Vol. III. Lipsiae.
- Inwood, B. (2000) «The Will in Seneca the Younger», *Classical Philology* 95.1, 44–60.
- Lavery, G. B. (1987) «Sons and Rulers: Paradox in Seneca's De ira», *L'Antiquité Classique* 56, 279–283.
- Marshall, C. W. (2014) «The Works of Seneca the Younger and Their Dates», Gregor Damschen, Andreas Heil, eds, with the assistance of Mario Waida, *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*. Leiden-Boston, 33–44.
- Reydams-Schils, G. (2010) «Philosophy and Education in Stoicism of the Roman Imperial Era», *Oxford Review of Education* 36.5, 561–574.
- Rice, J. P. (2006) «What Should We be Teaching? Nussbaum, Seneca, and the Liberal Arts», *Modern Language Studies* 36.1, 50–53.
- Rosivach, V. J. (1995) «Seneca on the Fear of Poverty in the Epistulae Morales», *L'Antiquité Classique* 64, 91–98.
- Schafer, J. (2011) «Seneca's Epistulae Morales as Dramatized Education», *Classical Philology* 106.1, 32–52.
- Sherman, R. R. (1973) «Stoicism: The Education of Man», *Journal of Thought* 8.3, 215–223.
- Viansino, G. (2005) «Seneca felix, infelix, beatus», *Aevum* 79.1, 49–59.
- Wagoner, R. (2014) «Seneca on Moral Theory and Moral Improvement», *Classical Philology* 109.3, 241–262.
- Weber, D. (2018) «Der Stoiker als Autor: Senecas De tranquillitate animi», *Wiener Studien* 131, 131–147.

Weeber, K.-W. (2010) *Vita quotidiana nell'antica Roma*. Roma.

References in Russian:

- Gruzdeva, M. L. (2016) «Bez lyubvi, bez very, bez nadezhdy: o muzhestve byt' v stoicheskoi etike i pravosoznanii», *Gumanitarnyy vestnik VoЕННОI Akademii Raketnykh voisk strategicheskogo naznacheniya* 4-2, 40–43.
- Demina, S. S. (2020a) «Predstavleniya Seneki o khrabrosti», *Magistra Vitae: elektronnyy zhurnal po istoricheskim naukam i arkheologii* 1, 36–41. URL: <http://magistravitaejournal.ru/ru/archive/25-zhurnal-magistra-vitae-1-2020.html> (accessed: 27.07.2020).
- Demina, S. S. (2020b) «Predstavleniya Tsitserona i Seneki o politike i emotsiyakh», *Vestnik Permskogo universiteta. Seriya Istoriya* 2, 17–23.
- Kocherov, S. N. (2016) «Rimskiy stoitsizm kak soedinenie eticheskoi teorii i moral'noi praktiki», *Eticheskaya mysl'* 16.1, 31–45.
- Maso, S. (2019) «Risk v obrazovatel'noi strategii Seneki». Per. V.K.Pichuginoi, A.P.Miloshenko, nauch. red. A.A.Sanzhenakova, *Tsennosti i smysly* 2, 26–48.
- Medvedeva, G. P. (2016) «Idei pomoshchi cheloveku v traktate Lutsiya Anneya Seneki "O blagodeyaniyakh"», *Sotsial'naya politika i sotsiologiya* 15.1, 136–144.
- Mitsis, F. (2019) «Seneka o razume, pravilakh i nravstvennom razvitii». Per. V.K.Pichuginoi, A.P.Miloshenko, kommentarii V.K.Pichuginoi, *Tsennosti i smysly* 5, 8–52.
- Nefedova, L. K. (2018) «Pravovaya propedvtika otnosheniya k rebenku (iz opyta antichnoi mysli)», *Nauchnyy vestnik Omskoi akademii MVD Rossii* 1, 70–75.
- Portnjagina, I. P. (2014) «Lutsiy Annei Seneka o sisteme vospitaniya i samovospitaniya (teoriya i praktika)», *Mnemon: Issledovaniya i publikatsii po istorii antichnogo mira* 14, 211–222.
- Sergeenko, M. E. (2000) *Zhizn' v Drevnem Rime*. Sankt-Peterburg.

ЭТИКА БЕЗ ТЕОРИИ?

О ПРЕИМУЩЕСТВАХ ПИРРОНИЧЕСКОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ ПЕРЕД ДОГМАТИЧЕСКИМ

Д. К. МАСЛОВ
Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)
denn.maslov@gmail.com

DENIS MASLOV
Institute of Philosophy and Law, SB RAS (Novosibirsk, Russia)

ETHICS WITHOUT THEORY: ON ADVANTAGES OF THE PYRRHONIAN OVER THE DOGMATIC WAY OF LIFE
ABSTRACT. The paper discusses two interrelated problems pertaining to the Pyrrhonian way of life. We try to rise to the challenge and play devil's advocate, arguing from the skeptical point of view. The first part portrays a reconstruction of central skeptical arguments against the dogmatic ethics that attack some epistemological, metaphysical and ethical issues of the central dogmatic concept "the good by nature". The second part considers the arguments suggested by G. Striker and R. Bett who claim that the sceptic cannot have ethics nor be an ethical agent. Against it, we try to formulate minimal conditions for ethics without theory, namely, the conceptual ability to distinguish between "right" and "wrong" actions grounded upon the notion of "private good" and the skeptical criteria for actions. This is made possible by relativizing the criteria of the ethical and connecting it with the customs and traditions of a given community. Though Pyrrhonism is quite different from ethical relativism or ethical realism, a striking comparison to H. Putnam's ethical approach is drawn at the end of the paper.

KEYWORDS: the good by nature, Eudaimonia, happiness, Pyrrhonian ethics, ethics without theory, skeptical way of life.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Новосибирской области в рамках научного проекта № 19-411-543001. The study was funded by the Russian Foundation for Basic Research and the government of the Novosibirsk Region), the project № 19-411-543001.

Философия как рефлексивная деятельность является вторичной по отношению к практике, она следует после нее и призвана осмыслить и повлиять на нее. Философия всегда занимает определенное отношение к (социальной) реальности.¹ Именно поэтому понимание философских систем покоится прежде всего на понимании практических задач, решением которых является тот или иной философский проект. Скептицизм в этом отношении оказывается рефлексивной ступенью по отношению к самой философии, это в некотором роде философия для философов, он исследует и критикует рациональность, т.е. основания и правомерность философских высказываний, используя нормы и правила самой философии. Скептицизм паразитирует на философии, точно так же как она паразитирует на мнениях и представлениях научных, мифологических и т.д. дискурсов и практик.² Понимание пирронизма Секста Эмпирика, о котором пойдет речь, и который представляет собой наиболее разработанную форму античного скептицизма, необходимо соотносить с контекстом, т.е. конкурирующими теориями эпохи Эллинизма, а также предшествующей философской традицией. (В то же время скептическая критика этики как теории, как представляется, применима и к современным этическим теориям, о чем мы скажем далее).

Этическая направленность является, пожалуй, центральным моментом для пост-сократической античной философии. Эта тенденция нашла выражение в сократовском по происхождению понятии эвдемония, которое общепринято переводится как «счастье» и обозначает счастливую, правильную, удавшуюся жизнь индивида. Любая эвдемоническая концепция строится на полагании ультимативной цели жизни, т.е. блага, к которому *нужно* стремиться и достижение которого обеспечивает счастливую жизнь. Античная философия искала рецепт счастливой человеческой жизни; тем не менее, эвдемонические теории не являются делом давно минувших дней, они снова возвращаются в философский дискурс. К. Фогт, в своей основанной на античных учениях теории, предлагает такое описание человеческого

¹ В этом смысле классическая греческая мысль оказывается симптомом кризиса традиционного мифологического и культурного дискурса. Сократ, Платон, Аристотель каждый на свой лад стремились воссоздать идеал полисной жизни и стоящие за этим этические и нравственные убеждения, уберечь полис от «порчи» и упадка. Э. Тугендхат даже высказал мнение, что вся платоновская метафизика является по сути этикой, т.е. продолжением и обоснованием его этико-политического проекта. См. Tugendhat 2010, 18, 40–41.

² В терминах Гегеля можно сказать, что пирронизм явился отрицанием философии; тем самым, мы можем добавить, он оказывается философски «просвещенным» возвратом к повседневности.

отношения к благу: «В желании блага, мы нацелены на то, чтобы наша жизнь протекала хорошо...Желание вести хорошую жизнь толкает человека скорее делать что-то, нежели оставаться бездейственным, совершать то или иное действие, выбирать ту или иную цель. Агенты нуждаются и используют понятия того, что составляет хорошую жизнь»; даже незаметный или незначительный выбор и следующее на его основании действие продиктовано желанием иметь хорошую жизнь (в особенности мою собственную) и понятием о том, что собой эта жизнь представляет (Vogt 2017, 1). Представление и понятие о хорошей жизни и благе кажется необходимым компонентом этики как теории.

В общем повседневном представлении (это относится не только к грекам) счастьем оказывается благорасположенность богов, богатство, социальный статус, власть, любовь, чувственные наслаждения и т.п., что можно отследить на материале греческой литературы. Философы же начиная с Сократа «деконструировали», переосмыслили эти представления в пользу разумных благ, достигающихся соответствующими действиями и установками: добродетелью, познанием, умеренностью, воспитанием бесстрастности и т.д. Они должны вести к правильным действиям, из которых складывается правильная и поэтому счастливая жизнь.³ В этом аспекте формально весьма схожи этические проекты ведущих эллинистических школ, Стои и эпикурейцев, а также критикующего их пирронизма. Если для Аристотеля эвдемония оказывается положительным по содержанию понятием, такой целью, достижение которой возможно только в политическом сообществе при помощи совершенствования добродетелей, то в философии эллинистических школ счастливая жизнь и добродетель связана прежде всего с отказом, воздержанием, то есть определяется по большей части негативно. Стоя проповедовала апатию, то есть бесстрашие, поскольку страсти понимались как неразумные, ложные движения души (См. ФРС I 205, 207, III (1) 378, 380, 381; DL VII 88, 110, 117 и т.д.). Предметом такого движения являлось стремление к почитаемым за блага вещам в не-философской среде, такие вещи как богатство, слава, чувственные наслаждения и проч. Этому противопоставлялись разумные и естественные добродетели⁴, которые излечивали от страстей и

³ Ср. с пониманием счастья как *эмпирического* душевного состояния у позднего Канта, для которого счастье, блаженство немислимо без исполнения морального закона и *может* наступить только для тех, кто его исполняет.

⁴ Для стоиков разумное и естественное оказывалось идентичным или по меньшей мере ко-экстенциональным, тогда как для Канта чувственная человеческая природа как основание действия представала в виде морального зла, гетерономии

указывали путь к благу. Разум оказывался отрицанием чувственного. Эпикур в качестве цели полагал *атараксию*, то есть душевное спокойствие, которое достигалось избавлением от *ложных* мнений, и которое сопровождалось умеренными и разумными наслаждениями (DL X 50–51, 81–82).

Находясь в рамках общей парадигмы и стремясь найти ответ на вопрос об устройении счастливой жизни, скептики находились в зависимости от своих оппонентов, поскольку они рефлексировали над их теориями. Разумеется, их проекты находились в постоянной взаимной конфронтации и конкуренции. Поэтому при сходствах и влияниях нас интересуют прежде всего отличия. Скептики отличали себя от всех прочих философов по основанию воздержания от суждения: те, кто считают, что нашли истину называются догматиками, иные же, которые не удовлетворены существующими теориями и продолжают исследование истины, называются скептиками (РН I 1–3, также РН I 13–15).⁵ Иными словами, догматиком является тот философ, который обладает убеждениями (мнениями «истинно/ ложно, что р»)⁶.

Это обстоятельство имеет кардинальные последствия для понимания скептического образа жизни по сравнению с эвдемонией. Эвдемонической можно назвать этическую теорию, которая постулирует универсальное благо и ведущие к его достижению добродетели как душевные качества и культивирующие их правила поведения. Различия в теориях этого типа оказывается различием в содержании понятия блага. Как показал Р. Бетт, понятие эвдемонии хотя и использовалось Секстом в раннем трактате («Против ученых»), исчезло в более зрелой вариации пирронизма, трактате «Пирроновы основоположения», из-за *догматического* содержания этого понятия. Скептик отличается от догматиков тем, что воздерживается от суждения по всем вопросам, то есть он не признает истинным или ложным ни одно положение. Скептик по определению является «чужаком» в пределах понятия эвдемонии и скептический образ жизни не может рассматриваться с этой точки зрения (Bett 2019, 193–201).

Скептической целью является атараксия, то есть душевное спокойствие (см. подробнее Маслов 2018а, Маслов 2020, Maslov 2020). Отличие атараксии от эвдемонии заключается в том, что она не является *универсальной* целью, то есть она не несет в себе общеобязательного долженствования, иначе го-

разума. Для него свобода идет в той мере вразрез с природой, в которой природа человека чувственна и побуждает действовать на основании чувств.

⁵ Этимология слова скептик указывает на это: дословно этот термин переводится как рассматривающий, исследующий.

⁶ Важно иметь в виду, что истинностные суждения равно касались практических и теоретических вопросов.

воря, она не определяется как догматически понимаемое благо. Секст пишет, что скептик с помощью скептического поиска обрел душевное спокойствие и теперь выбирает атараксию в качестве цели; может быть, другие люди также захотят принять ее в качестве цели (РН I 25, 30). Более того, сам скептик не абсолютизирует и не универсализирует атараксию и говорит, что она является его целью до сих пор (РН I 25); возможно в будущем скептик откажется от нее в пользу догматического блага, если будут выполнены соответствующие эпистемологические условия идентификации блага. Еще раз подчеркнем: скептический образ жизни не допускает эвдемонистической трактовки скептической цели. Именно поэтому мы говорим о скептическом образе жизни, а не о скептической теории, поскольку скепсис не допускает догматического содержания; в этом же смысле, когда мы говорим о скептиках как о философии или учении, это не нужно понимать в смысле теории или дедуктивно организованного множества высказываний с притязаниями на истину, т.е. открытие, познание сути вещей (*использование* определенного понимания сути вещей составляет основу пирронизма; можно сказать, что пирронизм по существу является представляет собой мощнейшую критику понятия «природа вещей» и классической метафизики). Скептик воздерживается от суждения по всем вопросам, находящимся в поле философского или научного исследования.

Выше мы упомянули, что идеал жизни догматиков во многом строился негативным образом, как бесстрашие (апатия) и свобода от волнений (атараксия). Согласно Эпикуру, душевные волнения вызываются ложными мнениями (в частности, страх смерти и страх перед гневом богов), при устранении которых обретается душевное спокойствие. Скептическая атараксия также является негативной в том смысле, что это состояние душевного спокойствия как свободы от душевных волнений. Атараксия достигается воздержанием от суждения по любому исследуемому вопросу. Секст описывает обретение атараксии повествовательно (РН I 12, 25–30). Прото-скептик находился в замешательстве, поскольку столкнулся с противоречием в вещах. Для устранения этого беспокойства он принялся исследовать вещи чтобы выяснить, что из явлений истинно, однако обнаружил, что по каждому вопросу спорящие суждения обладают равной убедительной силой, в результате чего он воздержался от суждения. За этим неожиданно последовала атараксия. Секст добавляет: атараксия последовала за воздержанием также, как тень следует за телом (РН I 29). Это может указывать на произвольность и/или необходимость такого следования.⁷

⁷ М. Нуссбаум отмечает, что стремление к атараксии становится естественным животным импульсом, таким же как и другие (голод и т.д.), которые направляют

Условие наступления атараксии заключается в устранении источника беспокойства. Начиная поиск истины, протоскептик надеялся избавиться от беспокойства выяснив, что истинно, а что ложно, что есть благо, а что зло. Однако, он обрел спокойствие иным, недогматическим способом, придя к необходимости воздержания от суждения, поскольку истина не была найдена. В центральном для понимания пирронизма отрывке Секст говорит о ценностных суждениях (о том, что нечто есть благо или зло) как об источнике несчастья (PH I 26–27). Поскольку истина является благом (сама по себе, но также и в той мере, в которой истина оказывается путем к благу), то и всякое истинностное суждение оказывается ценностным суждением в той мере, в которой истина способна направлять жизнь (см. Maslov 2020, 159–165). В этом состоит центральный посыл всей западной метафизики, а именно что познание истины, т.е. выявление *подлинного* бытия повлечет за собой нахождение верных этических и моральных правил поведения, поскольку таковые должны согласовываться с природой вещей, быть обоснованными онтологически / метафизически.

Секст выставляет ряд аргументов, гласящих, что догматики неспособны устранить источники беспокойства, которые препятствуют наступлению атараксии, и поэтому их проекты оказываются в проигрышном положении по сравнению со скептическим с этической точки зрения. В духе благоприятной интерпретации мы хотим реконструировать скептические аргументы и тем самым показать, в каком отношении скептический образ жизни оказывается предпочтительнее, нежели догматический. Тем самым мы сознательно занимаем позицию «адвоката дьявола» и хотим осветить скептический образ жизни и скептические аргументы против догматиков в наиболее благоприятном для скептиков свете. Из этого не следует выводить, однако, что мы безоговорочно разделяем эту позицию и полагаем скептический образ жизни наилучшим. В духе скептического противопоставления, мы хотим в целях дискуссии заострить скептические аргументы для их возможного последующего *теоретического* (а не только исторического) сопоставления с современными этическими концепциями.

Секст самым явным и открытым образом противопоставляет скептический образ жизни догматическому, при этом паразитируя на догматических теориях и понятиях (см. Маслов 2018б, 2019). Догматические теории стали материалом скептического философствования: скептики не изобретали новую догму, они лавировали в учениях догматических философов, исследо-

нашу жизнь (Nussbaum 1994, 305). Дж. Аннас отмечает также, что жизнь скептика полностью растворяется в природном, поскольку скептик отказывается от догматического разума (Annas 1993, 211–212).

вали их недостатки и таким образом смогли найти приемлемый для себя результат. Воздержание от суждения предлагается как эпистемологическая максима в стоической философии: стоический мудрец, в ситуации неопределенности значения истинности некоторого суждения *должен* воздержаться от суждения (М VII 416–417), чтобы не запятнать себя согласием с ложным представлением (М VII 423). Такая тесная связь и зависимость скепсиса от догматических теорий позволяет, по нашему мнению, говорить о преимуществах проекта скептической жизни, поскольку скептик обращает догматические концепции против них самих и на фоне этой критики указывает, что скептический образ жизни свободен от подобных затруднений и, в сущности, вытекает из последовательного мышления догматических теорий; именно поэтому скептик может претендовать на *счастье*, понимаемое как спокойствие души, без создания собственной теории.

Мы хотим обратить внимание на два ключевых, на наш взгляд, момента. Во-первых, это эпистемологическая критика этики. Во-вторых, это собственно внутренне этические проблемы, вытекающие из самого понятия блага и характера направленного на благо действия.

Эпистемологически-метафизический аспект. В этике центральными категориями являются благо и зло, которые дополняются нейтральной категорией безразличного (внеморальные действия или вещи). Секст критикует эти категории преимущественно в их стоической формулировке, хотя и сегодня они не теряют своей значимости⁸, поэтому скептическая аргументация не теряет своей актуальности.

Эпистемологически понятие блага уязвимо с той точки зрения, что нужно эпистемологически обосновать, доказать, что некий предмет является благом. Этика оказывается в зависимости от метафизики (онтологии) и эпистемологии; на это указывают среди прочего догматические метафоры для объяснения функций частей философии (на примере яйца логика это скорлупа, физика это белок, а этика – желток, т.е. самое ценное, цель, поскольку этика исследует благо как таковое; на примере сада логика это ограда, физика это растения, а этика это их плоды, см. М VII 17–19). Хотя

⁸ См. например книгу М. Габриэля, в которой он постулирует действительное, внементальное существование ценностей и берется доказать их универсальное значение (Gabriel 2020). Также см. интересную попытку Кати Фогт на основе античных теорий (Платона и Аристотеля) представить проект современной эвдемонической этики (Vogt 2017).

этика и является целью, она нуждается в онтологическом содержании и обосновании, защите, о чем заботится логика.⁹

Скептики располагают богатым набором аргументов, подчеркивающих провал попыток познания. В общем виде они представлены как тропы воздержания от суждения (РН I 31–164, также см. РН II и две книги против логиков М VII–VIII). В их основе лежит противопоставление. (Скептик определяется через способность противопоставления явлений друг другу, РН I 8). Не считая сильных аргументов, образующих т.н. трилемму Агриппы (иногда их именуют трилемма Мюнхгаузена), функционирование тропов основано на тропях разногласия и относительности. Троп разногласия подчеркивает, что каждому суждению может быть противопоставлено равное ему по силе, в результате чего вопрошающий вынужден воздержаться от суждения, поскольку выявить истинное среди них не представляется возможным (об этом заботятся остальные тропы, прежде всего трилемма Агриппы). Троп относительности указывает на то, что всякое суждение оказывается относительным (по разным параметрам), и поэтому не может схватить и верно отразить нереляционную по своему характеру абсолютную истину, природу вещей. Суждения типа «*x* есть (по природе) *y*» всегда оказываются зависимы от высказывающего суждения и внешних по отношению к нему обстоятельств. Поэтому скептик трансформирует такие суждения в «*x* кажется субъекту *z* как *y*»; e.g. суждение «мёд сладок» трансформируется в «мед кажется мне сладким» (разумеется, такое уточненное суждение может быть обогащено множеством других параметров).

Секст имплицитно исходит из очень сильной метафизической предпосылки о природе вещей, которую он приписывает догматикам. Она заключается в том, что вещь по природе может считаться только такая вещь (точнее, только такое свойство может характеризовать вещь как вещь по природе), которая должна производить одинаковое, инвариантное воздействие на всех возможных ее реципиентов, в любое время и при любых условиях и обстоятельствах. Иными словами, это вещь во всех смыслах слова «сама по себе», поскольку любые реляционные предикаты такой вещи также не допускаются. Если некоторая вещь не соответствует этому критерию ввиду ее относительного воздействия или разногласия в показаниях о ее воздействии, ни одно явление (свойство) этой вещи не может считаться присущей ей по природе. В вещах царит разногласие, разногласие также в суждениях о вещах; например, имеется множество несовпадающих определений блага. Более того, всякая вещь в самом акте познания уже оказывает

⁹ Логика понималась в широком смысле эпистемологии, а не только как формализованная система высказываний.

ся в отношении к познающему, соответственно, можно сказать, чем кажется благо для тех или иных людей, но затруднительно сказать, каково благо само по себе. Благо (и зло) должны соответствовать метафизическому нормативному условию, указывающему на природу вещей (М XI 69, 71, см. Machuca 2011, 147–150, Маслов 2017). Предложенные определения блага оказываются, таким образом, неподходящими кандидатами в силу противоречия и относительности блага. В этом отношении эпистемология, истинностное значение в высказывании вроде «х (есть) благо», оказывается оружием в руках скептика против догматиков, поскольку ввиду скептической критики, догматические попытки познания оказываются провалившимися, ведь установить единое, общее для всех понятие блага не удалось. Если отсутствует познание того, что является благом, то стремление к благу оказывается невозможным, догматическая этическая жизнь оказывается без ориентира и становится невозможной. В случае стоика, как мы видели, это приведет к воздержанию от суждения, и поскольку в рамках стоической теории действие основано на одобрении практических представлений, то стоик не сможет действовать (эту идею позже перенял Юм и ошибочно направил эту критику в адрес скептиков). Благо, у которого нет эпистемологического основания, не может считаться благом в рамках философии, его можно в лучшем случае только бездоказательно постулировать, и поскольку один постулат не лучше любого другого, то это ничем не помогает.

Ценностный аспект. Далее, само понятие блага порождает затруднения.¹⁰ В механизме мнения о ценности, согласно анализу Секста, оказывается заложен источник волнения, душевного беспокойства. Благо является объектом стремления, тогда как зло является тем, что нужно избегать. Не обладая благом, люди тяготятся и это порождает *напряженное* стремление к нему, вызывающее в свою очередь душевное волнение. Достигнув блага, люди тревожатся, потому что боятся потерять его. В этом смысле абсолютное, универсальное благо оказывается источником беспокойства как таковое. В условиях отсутствия эпистемологического обоснования блага, скептический аргумент приобретает тем большую силу. Если благо познается через выявление истины, а истина, согласно скептическим аргументам не найдена, то догматик тем более придет в состояние беспокойства, поскольку благо не только не доказано, но и неизвестно (РН III 173–178, 205, 218, М XI 42–44, 78–88 и т.д.). Аргумент функционирует и в отношении истины, в той мере, в которой сама истина оказывается благом и предметом стремления. Истина

¹⁰ См. РН III 235–238, М XI 78–88, 10–165, подробный анализ критики блага и связанные с этим проблемы см. в McPherran 1990, Bett 1994, Machuca 2011, а также Maslov 2020)

и благо оказываются неразрывно связаны¹¹: если истина мыслится как благо, то ее отсутствие вызовет беспокойство и тем самым несчастье.¹² Этим скептики указывают догматикам на их ошибку, поскольку те верят в то, что истину, как и благо в целом, невозможно потерять. Ее оказывается нужно сначала найти.

Итак, в рамках этих двух аргументов скептик указывает догматикам, что они согласно их собственным понятиям и теориям оказываются несчастливы и постоянно вынуждены терзаться из-за отсутствия блага. В этом отношении, скептический образ жизни оказывается более предпочтительным по сравнению с догматическими, поскольку он позволяет достичь состояния спокойствия без необходимости построения теории и доказательства, что нечто является благом.

Не следует, однако, полагать скептика отрицающим существование ценностей; такая позиция оказывается этическим нигилизмом, что кардиналь-

¹¹ Упомянутый ранее Э. Тугендхат в своей книге «Введение в аналитическую философию языка» указывает, что предикаты «правильный» и «истинный», принадлежащие соответственно практической и теоретической философии, можно в разных аспектах рассматривать как подчиненные друг другу в родо-видовом отношении (Tugendhat 1976, 116).

¹² Скажем пару слов о знаменитой дихотомии фактических и ценностных высказываний (см. Putnam 2002, особенно 28–45). Позитивисты строго разводили истины факта и ценностные суждения (ими интерпретируемые как конвенциональные истины), однако такая дихотомия оказывается неадекватной. Как справедливо указал Патнэм (Putnam, 2004, 67–68), научные теории зачастую руководствуются методологическими ценностями (красота теории, ее гармоничность и т.п.). Эпистемические ценности это тоже ценности, отказ от них негативно повлияет на науку. Более того, спор о ценностях в науке восходит как минимум к неокантианским дебатам, в которых было установлено, что истина как таковая является ценностью (в терминологии греков: благом), и поэтому беспристрастное, «строго научное» исследование само оказывается нагружено ценностными суждениями, то есть в определенном смысле пристрастным). Античная философия была в целом далека от позитивистского разделения ценностей и фактов, напротив, исследование блага было делом факта, благо считалось не менее, а даже более объективным чем эмпирические истины (например, в платонизме). Крайне важным представляется тот момент, что даже если пирронисты столкнутся с этой дихотомией, она сыграет в их пользу: поскольку в ее рамках ценности по определению находятся вне поля фактического, они не имеют места в реальности, то есть природа вещей не содержит в себе ценностей, блага. В этом случае, этика оказывается беспредметна как дисциплина, исследующая благо по природе. Сходная аргументация предлагается в М XI. Также такое антиценностное утверждение будет противопоставлено утверждению о реальности блага, что приведет к воздержанию.

но отличается от скептического воздержания от суждения. Скептик не признает и не отрицает существование благ, он указывает на отсутствие оснований для вынесения окончательного суждения (см. McPherran 1990, 132f., Bett 1994, Machuca 2011). Скептическое воздержание от суждения и проистекающий из него образ жизни можно назвать скептическим принципом теоретической экономии для этики, а скептический образ жизни можно охарактеризовать как **этику без теории**. Если сказанное оказывается верным, то может встать дополнительный вопрос: можно ли такую жизнь назвать этической и не является ли скепсис по определению вне-этичным?¹³

¹³ Прежде чем перейти к обсуждению этого вопроса, скажем несколько слов о релевантности скептической критики для иных этических парадигм. Разумеется, сюда относятся теории, которые тем или иным образом признают существование ценностей и не представляют этический нигилизм. Аргументы скептиков против концепции «блага» могут быть переведены на язык других этических систем. Поскольку критика скептиков направлена против эвдемонизма, ассоциирующегося с теориями добродетели, рассмотрим деонтологию на примере Канта и конвенционализм на примере утилитаризма. Утилитаризм как моральная философия, призывающая оценивать действие по определенному его следствию, в частности счастьем максимального числа людей, очевидно ставит цель такого действия в позицию блага. Нам кажется очевидным, что скептические аргументы применимы здесь в полной мере. В практической философии Канта дела обстоят несколько сложнее. Там также наличествуют понятия «добро» и «добрая воля», являющиеся ключевыми. Кант отграничивает свою философию от эвдемонизма через подчеркивание роли правильной мотивации (автономии разума в форме чистого закона, т.е. доброй воли) для совершения подлинно морального действия. Известно, что Кант был крайне подозрительно настроен по отношению к роли счастья в моральной философии (известна его эволюция и отступление от ригоризма и допуску понятия счастье к середине 90-х годов XVIII века), поскольку оно коррумпирует чистую мотивацию доброй воли. Еще одно существенное отличие состоит в том, что добрая воля имманентна разуму, поэтому, предполагается, разум находится в своих пределах, у себя дома (ср. гегелевский термин для обозначения свободы «*bei sich*»), тогда как благо внеположено (по мысли догматиков), хотя и доступно разуму. Имманентизация морального закона призвана среди прочего решить эпистемологическую скептическую проблему. Однако, практические максимы чистого разума оказываются проблематичными с исторической и антропологической точки зрения: они оказываются не вечными, не-универсальными, поскольку представляют специфическую культуру в определенный момент ее развития. То есть сами оказываются частью разногласия, т.е. проблематичными. История полна примерами других культурных моральных норм. Более того, уже последователи Канта указали на сконструированный характер «чистого» разума, его эволюцию. Это радикально не совпадает с критериями блага и истины, применяемыми скеп-

II

Далее, мы хотим рассмотреть два важных контраргумента, утверждающих преимущество догматических этических концепций перед скептическим образом жизни. Это позволит нам предложить ответ на вопрос о том, может ли скептик быть этическим агентом, или в более широкой перспективе, возможна ли этика без теории как *образ жизни*. Из сказанного выше ясно, что скептик до тех пор, пока он остается скептиком, не имеет и не может иметь этики как теории блага.¹⁴ Оставаясь скептиком, он не может говорить о безусловной правильности действия, абсолютном добре (благе). Именно поэтому скептик по определению находится вне пределов понятия эвдемонии и любой этической *теории*.

Г. Страйкер и Р. Бетт придерживаются мнения, что скептический проект по определению проигрывает догматическим теориям. Р. Бетт отмечает, что скептику недостает этической приверженности, поэтому скептик не может считаться этически вовлеченным, заинтересованным агентом, ведь для него ничего не имеет значения. Если атараксия это все, на что направлен скептик, то иные заботы будут только отвлекать от нее. Скептик не должен быть отвлечен какими-либо обязательствами или приверженностями, а только

тиками. Поэтому проблема в этом отношении не решена с точки зрения скептиков. Кроме того, в силе остается проблема структуры направленного на благо действия. Если исполнение морального закона оказывается абсолютной целью, оно вызывает беспокойство хотя бы тем, что никогда нельзя быть уверенным насчет его правильного исполнения и насчет того, не был ли он нарушен. Неясными остаются последствия универсализации каждого нашего действия, поскольку конечный разум не в состоянии просчитать отдаленные последствия действия (покупка товара (осознанно или нет), который был произведен с нарушением прав человека поощряет такую практику: это моральное зло или безразличное действие?). С другой стороны, максима универсализации оказывается субъективной, поскольку в некоторых случаях пределы морального поля будут расширяться за счет тех людей, которые могут себе представить мир, в котором, например, убийство (причинение боли и т.д.) окажется возможным. С точки зрения скептика такой закон, пусть даже и присущий самому разуму, оказывается предельно проблематичным.

¹⁴ Дж. Аннас и Дж. Барнс рассматривают скептика как морального релятивиста, критикой которых и являются статьи МакФеррана (1990) и Бетта (1994). В этих ответных статьях авторы пришли к отрицанию того, что скептик соглашается (признает истинным) с этическим релятивизмом, негативным догматизмом или даже реализмом. Даже если некоторые высказывания Секста кажутся ассерторическими, они таковыми не являются в силу их диалектической функции (см. раздел о скептических выражениях, РН I 188–209). Скептик противопоставляет эти высказывания утверждениям догматиков для создания аргументативного равновесия.

воссоздавать воздержание от суждения, следовательно, все несогласуемое с атараксией должно быть устранено (Bett 2011, 12–16). Г. Страйкер находит скептическое представление об атараксии существенно менее убедительным по сравнению с догматическими концепциями эвдемонии (Striker 1996, 190–193). Скептическое спокойствие не предполагает усилия, скорее наоборот, это по-настоящему скучная отстраненность (*mere detachment*) от мира (Там же, р. 193). Она недвусмысленно встает на сторону стоиков и эпикурейцев, полагая, что для подлинного счастья нужно обладать понятием действительного блага и добродетели, ведь такое счастье должно быть действительным и отличается от произвольного пирронического представления о счастье. «Если различие между настоящими и мнимыми благами не может быть сохранено, или если счастье заключается единственно в том, чтобы быть в определенном состоянии ума, то философы должны предоставить этот вопрос психиатрам и фармакологам» (Там же, 195). Философы скорее должны заниматься поиском хороших оснований для достижения счастья, ведения правильного образа жизни, иными словами размышлять над моральными основаниями и следовать моральным нормам, а не пытаться достичь душевное спокойствие (*peace of mind*) любыми способами. Страйкер не только явно исключает пиррониста из числа моральных агентов, но и сравнивает атараксию с действием антидепрессантов. Мы видим суть настоящих возражений, хотя в деталях и различных, но близких по духу, в том, что скептик, будучи вне теории, оказывается лишен возможности отличать правильное от неправильного и более того, даже не интересуется правильным как таковым: он не имеет моральных установок (не может классифицировать действия по принципу правильности) и ему это безразлично. («Правильное» оказывается здесь синонимом или производным от «благого», «доброго»). Тем самым, скептик, согласно этой позиции, оказывается ничем не лучше определенного рода наркомана, заботящегося только лишь о воссоздании условий для спокойствия души. Поскольку скептик ничем не озабочен, скепсис находится вне поля этики. Тем самым поле этики, предполагается, должно включать условия различения правильного и неправильного, а также предполагать определенное принятие этих понятий, приверженность моральным максимам.

Эти возражения оказываются достаточно сильными и убедительными. Если этическое понимать именно так, то скептик действительно не может быть этическим агентом. Мы попробуем показать, в каком смысле скептик может быть этическим агентом. Мы покажем, что первый из критериев выполним для скептика, тогда как второй (принятие, одобрение максимы поведения) является неприемлемым для скептика; но поскольку он является

спорным, то он необязателен для определения границ этического. Иными словами, мы утверждаем, что допустима этика без теории, этика как образ жизни, в которой моральное умонастроение не требуется для того, чтобы считаться этическим агентом.

Отметим сразу, что Страйкер упускает то обстоятельство, что скептик занят интеллектуальной деятельностью исследования догматических концепций, он стремится к истине. В другой работе мы аргументируем в пользу тезиса, что скептик может продолжать поиск истины даже будучи в состоянии душевного спокойствия (Maslov 2020). В этом отношении скептик хотя и стремится к спокойствию, он следует принятым среди философов интеллектуальным добродетелям и заботится о том, чтобы выстроить свою аргументацию наилучшим образом в зависимости от силы догматического аргумента. Секст был врачом и помогал избавиться людям не только от физических, но и психологических страданий (РН III 280–281), и делал это согласно определенным медицинским правилам и философским нормам (разумеется, без признания истинными соответствующих суждений). Едва ли можно сравнить этот процесс с тем, что предпринимает нуждающийся в психиатрической помощи человек или наркотически зависимый человек; хотя последние также следуют правилам и в некотором смысле рациональны, они не могут быть сравнены с выставляющими сложнейшую аргументацию философами. Секст указывает, что пирронический скептик воздерживается от суждения в результате поиска, а не по произвольному решению (как, возможно, это делал Пиррон, см. РН I 30). Скептик, как и всякий человек, обладает склонностями, и уже поэтому можно судить, что скептику не все безразлично, однако не в смысле блага по природе, а частного стремления и предпочтения согласно скептическому критерию действия.

Что касается морального умонастроения, рассмотрим для сравнения его роль в кантианской этике. В практической философии Канта действие считается моральным тогда и только тогда, когда оно совершается не ради выгоды или согласно прочим гетерономным мотивам, но исключительно исходя из уважения к моральному закону, из чувства долга. Идея уважения морального закона и долга как основания действия, оказывается здесь субъективным критерием правильного (морального): моральный поступок должен быть совершен только исходя из убеждения правильности этого поступка; его содержание и объективная правильность определяется чистой формой закона, т.е. доброй волей. Любая иная мотивация оказывается гетерономией разума, т.е. несвободой и рабством страстей. Очевидно, что в рамках кантианской этики скептик неспособен ни на какое моральное действие, поскольку он не считает моральный закон правильным (истинным), не считает добрую волю тако-

вой и проч. Наоборот, любое действие скептика руководствуется условным суждением гипотетического императива, определенным частным правилом с конкретной целью. Такое действие гетерономно, в кантовской терминологии, поскольку целью является определенное психологическое состояние ума. С точки зрения Канта это также погоня за наслаждениями определенного рода. Однако эта позиция не является беспроблемной.

В сущности, постоянно повторяемый упрек Гегеля Канту в субъективизме указывает именно на то, что моральный закон в принципе бессодержателен и поэтому может допускать любое субъективно считающееся правильным действие.¹⁵ Критерий действия это абстрактный интеллигибельный мир, универсальная форма закона, а не конкретная нравственная субстанция, т.е. сообщество. С точки зрения конкретного агента практически любые действия могут быть признаны моральными, если он сочтет их таковыми. Правило универсализации оказывается слабым критерием, ведь некоторые агенты могут применять его иначе, чем большинство других, допуская к примеру необоснованное причинение боли или убийство. Вера в правильность своих поступков и связанное с этим понятие блага могут привести к аморальным действиям, при том, что агент будет считать себя моральным (например, политически или религиозно мотивированные убийства и т.п.). Очевидно, что в этом смысле, это неадекватный критерий морального, поскольку он оставляет место для субъективного произвола в применении максимы универсализации. Это же касается и второй формулировки морального закона, поскольку некоторые могут считать себя вправе исключать людей из числа «целей» и относиться к ним только как к средству. Далее, в кантианском свете все эвдемонистические теории по определению оказываются неморальными. Но деонтология не может считаться рамкой этического вообще. Консеквенциализм оценивает моральность действия по результатам, а не мотивировавшему поступок умонастроению; некий благодетель может ненавидеть людей, быть безразличным, не считать свои добродетельные поступки правильными, и тем не менее, его действия могут идти на благо другим людям и это не будет примером моральной удачи. Вера в правильность поступка, таким образом, может приводить к аморальным действиям и, с другой стороны, отсутствие такой веры само по себе не препятствует совершению правильных поступков. Поэтому критерием этического необязательно считать моральное умо-

¹⁵ Как известно, Гегель был прекрасно знаком с трудами Секста и воспринял их более чем серьезно, абстрагировав и включив принципы скептицизма в свою систему; отсюда его высказывание, что всякая истинная философия содержит в себе скептицизм, т.е. центральное для Гегеля понятие отрицания.

настроение, но скорее способность различения и совершения правильных и неправильных поступков в отношении других людей.

Проблемой с точки зрения Страйкер и Бетта является то, что основные этические теории предполагают, что этический субъект *верит* в то, что его действие *правильно* с точки зрения абсолютного блага, что для скептика неприемлемо. Мы показали аргументы в пользу того, что вера в правильность поступка не является критерием этического вообще, следовательно, этика не обязательно должна предполагать такую веру.

Рассмотрим теперь способность различения правильного и неправильного. Правильность поступка в догматической теории соотносит его с определенным понятием блага и должного, которые, предполагается, соответствуют природе вещей и успешно распознаны как таковые. Предполагается, что интеллигибельное и сверхчувственное благо доступно для познания. В первой части статьи мы показали проблематичность такого подхода с точки зрения скептиков. Вещи по природе должны нормативным образом соответствовать условиям универсальности; сюда же относятся все истинностные высказывания как таковые (истинное высказывание по некоторому вопросу должно всеми быть признано таковым, понятие блага не является исключением). В этом отношении нужно держать в уме центральное скептическое различие вещей по природе и явлений: ввиду разногласия в явлениях выяснить, какое из явлений отражает природу вещи, затруднительно, поэтому скептик придерживается явлений и не высказывается о природе вещей, скрытых за явлениями, то есть воздерживается от суждения об истинности любых положений (РН I 21–22).

Со скептической точки зрения, эти возражения попадают мимо цели, поскольку можно рассуждать об основаниях для действия и различении правильного и неправильного вне рамок *метафизических* понятий истины и блага, а также предпочитать и отвергать некоторые вещи на основании персональной склонности и желаний, а также в силу законов и обычаев сообщества, в котором живет скептик.

Мы утверждаем, что скептик способен различать правильные и неправильные действия, однако этот тезис нужно воспринимать с учетом скептического воздержания от суждения о том, что составляет благо по природе. Пафос скепсиса оказывается в том, что можно делать такое отличие оставаясь в сфере феноменов и не претендуя на фундирование правильности поступка через указание на природу вещей, без утверждения о том, что тот или иной феномен отражает реальную природу вещей.: «...скептик живет не согласно философскому рассуждению (ибо он в этом смысле бездейтелен), а по нефилософскому наблюдению может одного желать, а другого избегать»

(М XI 165). В этом контексте Секст необходимо должен предпослать некоторые правила и критерии, которые позволят проводить отличие. Эту функцию выполняет скептический критерий действия:

«Таким образом, придерживаясь явлений, мы живем в соответствии с жизненным наблюдением, не высказывая решительного мнения потому, что не можем быть всецело бездеятельными. Это жизненное наблюдение распадается, по видимому, на четыре части: первая показывает, как вести себя при побуждениях природы [ἐν ὑφηγήσει φύσεως, т.е. согласно руководству, наставлению природы – Д.М.]; вторая – под принуждением претерпеваний [ἐν ἀνάγκῃ παθῶν], третья – при воздействии законов и обычаев [ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν], четвертая – при обучении мастерству [ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν] [а именно]: при природном побуждении, вследствие которого мы по природе и чувствуем и понимаем; под принуждением претерпеваний, вследствие чего голод указывает нам дорогу к пище, а жажда к питью; при воздействии законов и обычаев, вследствие чего мы в общезитии принимаем благочестие за добро, а нечестие за зло; при обучении мастерству, вследствие чего мы не бездеятельны в тех искусствах, которые берем на себя» (РН I 22–24).

Также:

«Ибо достаточно, думаю я, жить по опыту и без мнений, на основании общих наблюдений и предположений, воздерживаясь от суждения о том, что разбирают в излишнем усердии догматики, и особенно о том, что находится вне жизненной потребности» (РН II 244–246).

В свете нашей проблемы нас интересуют прежде всего законы и обычаи, а также руководство со стороны природы, т.е. способность чувствовать и мыслить, данная от природы. Эти аспекты задают *частные*, не-универсальные критерии для действия, то есть такие понятия блага, которые имеют ограниченное действие и не могут поэтому считаться благом по природе. В отрывке М XI 77–78 Секст упоминает частное, свое особенное благо (ἴδιον...ἀγαθόν): «каждый выскажется за *свое* благо, которое не есть благо по природе и не является общим для всех» (курсив наш – Д.М.). Указанное трио исследователей (McPherran 1990, 135–137, Bett 1994, 129–132, 149–153, а также Мачука¹⁶) подробно обсуждает значение этого пассажа и вопрос о

¹⁶ Мачука отвергает взгляд, согласно которому Секст принимает мягкую форму этического реализма. считает, что хотя такое следствие не проговаривается явно, но следует из интерпретации Бетта, особенно в его анализе в издании Секста (Bett 1997). Цель статьи Мачуки показать, что Секст не был этическим реалистом. В этой связи, интересным представляется сравнение скептической этики с эвдемонистическим проектом К. Фогт, определение блага из которого мы привели ранее. Оказывается, что в сущности этот проект следует в русле критики понятия блага Сек-

статусе частного блага (в контексте возможного реализма и релятивизма Секста) и сходятся во мнении, что такое благо не следует считать *реальным*, поскольку Секст называет его кажущимся, то есть он эксплицитно противопоставляет такое частное, кажущееся благо подлинному, благу по природе. По мысли Бетта, это понятие лишь оксюморон, введенный Секстом для указания на бессмысленность этого понятия. Он указывает на то, что это выражение появляется всего один раз и поэтому не может нести позитивной функции. Также, нельзя считать такой скептицизм релятивизмом. МакФерран пишет: «Для Секста такие явления сами по себе не создают существенных обязательств (do not make essential commitments) по отношению к фактам в мире, как это делают ценностные мнения» (McPherran 1990, 135). Это подтверждается словами Секста: «Но, как мы покажем, ничто, достойное выбора, не есть достойное выбора само по себе» (M XI 79) и «Но то, что является для каждого благом, не есть благо по природе» (M XI 89). Люди могут считать их частное благо благом по природе (M XI 42–44), однако скептик указывает на эту ошибку, поскольку это было бы поспешным. Для сравнения приведем аналогичную мысль в эпистемологическом контексте. В отрывке M VIII 473–478 Секст указывает, что скептику тот или иной аргумент может *казаться* и кажется убедительным, однако эта психологическая, а не эпистемическая убедительность, на основании которой не следует высказывать мнение. В свете отрывка PH I 22–24 понятие частного блага можно рассматривать как проявление природного побуждения, как часть чувственного или мыслительного предпочтения, предлагающего своеобразное *частное*, относительное для того или иного человека правило для выбора и для действия. Понятие такого блага будет обеспечивать различие правиль-

стом и предлагает теорию *частного* блага, а не абсолютного метафизического. Фогт отказывается от иерархии благ и предлагает картину, хотя и относительных благ, но, как она утверждает, нерелятивистским способом, который соотносим с аргументацией Платона и Аристотеля в «Филебе» и «Никомаховой этике». Согласно Фогт, «Существует хорошая жизнь для меня и хорошая жизнь для тебя, они могут различаться без того, чтобы одна была лучше другой. Тем не менее, понятие благой жизни для определенного агента крайне далеко от релятивизма» (Vogt 2017, 3). Это вид реализма (там же), как подчеркивает Фогт, и согласно ей, мерой благой жизни для людей являются сами люди (Там же, 6). Поскольку она отказывается от единого и абсолютного понятия блага для всех, ее концепция не так далека от скептического образа жизни. В той мере, в которой она признает истинность высказываний о таких благах и реальность таких благ, она принципиально отличается от скептика. Однако, представляется, что с точки зрения концепции блага, используемой и критикуемой Секстом, эти блага не будут реальными, поскольку не соответствуют критерию блага по природе.

ных и неправильных поступков без отсылки к природе вещей как должному основанию для действия. Согласно природной склонности или своему рассуждению индивид может желать достижения одной вещи, а не другой, но при этом из этого совершенно не следует, что индивид будет считать такое ему свойственное благо за благо по природе.

В некотором смысле наша интерпретация подчеркивает относительный статус правил действия для скептика и идет против трактовки указанных выше исследователей. Мы согласны с их тезисом том отношении, что такое частное, относительное благо как основание для действия не должно считаться благом по природе, реальным благом, в чем по всей видимости состоит тезис морального релятивизма. Релятивизм (по крайней мере, в некоторых его версиях) также претендует на истинность и открытие природы вещей, и в этом отношении оказывается догматической теорией. В противовес догматическому, претендующему на истинность, универсальному высказыванию о природе вещей «х есть благо» противопоставляется скептическое предложение «х кажется (частным) благом для у», которое, в отличие от релятивистского высказывания не будет иметь истинностного значения. Однако это не значит, что к такому благу нельзя стремиться без напряжения и нельзя согласовывать с ним свои действия без признания его истинными, то есть жить в соответствии с теми правилами, которые вытекают из этого представления о благе. Для того, чтобы действовать согласно некоторому правилу, не требуется считать его истинным (см. о критерии действия Маслоу 2017b); это касается конвенций социальной жизни. Всякое сообщество устанавливает и следует правилам, это делает и скептик; это правило позволяет утверждать, что одно действие правильное, а другое – нет. Скептик осознает однако условность такого частного правила и то, что оно может не отражать природу вещей. Тем не менее, такое частное (относительное, для некоторого сообщества) правило указывает на возможность скептической этики, этики без теории универсального блага, блага по природе.

Частные предпочтения одного человека или небольшой группы людей и соответствующее поведение не обязательно оказывается этическим. В этом моменте мы можем перейти к недогматическим основаниям и нормам поведения сообщества. В описании десятого тропа воздержания (РН I 145–163), относящегося к нравственности, говорится о следующих возможных основания для поведения: «Десятый троп, наиболее связанный с вопросом нравственности, есть тот, который находится в зависимости от поведения, обычаев, законов, баснословных верований и догматических положений» (Δέκατος ἐστὶ τρόπος, ὃς καὶ μάλιστα συνέχει πρὸς τὰ ἠθικά, ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις; РН I 145). Нравы и обы-

чай, т.е. этос, определяются как общепринятые нормы поведения людей *в некотором сообществе*, несоблюдение которых наказуемо или порицаемо, как например совокупление в общественном месте является таковым у греков и *многих* других (но не всех!) народов (РН I 146).¹⁷ Жизнь в соответствии с законами и обычаями своего народа и сообщества задает рамку этического как способности различения правильного и неправильного поведения и следования правилам. Эти правила также являются частными, то есть сообщества живут в соответствии с теми представлениями, которые они почитают за верные. С учетом скептического воздержания от суждения, скептик в правилах, нравах, обычаях и законах *своего* сообщества находит свой частный, относительный критерий для определения правильных и неправильных поступков. В этом смысле он очевидно должен быть признан моральным агентом, если он следует нравам сообщества и неморальным если он им не следует, даже несмотря на то, что он не считает эти нормы истинными или соответствующими природе вещей. В частности, Секст пишет: «следуя жизни без догм, мы [скептики – Д. М.] высказываемся, что существуют боги, и почитаем богов, и приписываем им способность провидения» (РН III 2). Скептик, таким образом, не отрицает и отбрасывает, но соблюдает правила и ритуалы сообщества, очищая их от догматического содержания и тем самым живет в согласии с сообществом, однако без мнений. Еще один важный пример представляет отрывок М XI 165–166, который открывает нам даже в некотором смысле героические черты скептика: «Принуждаемый тираном к совершению чего-либо недозволенного, он, возможно, будет выбирать то, что, по его представлению, согласно с отеческими законами и обычаями, а другого избегать и он, конечно, легче перенесет ужасное, чем догматик, потому что он ничего не примысливает к нему, как тот». Отсутствие веры в абсолютную правильность поступка, осознание его относительности не отменяет возможности того, что скептик пожертвует своей жизнью и здоровьем при выполнении того, что *кажется* правильным в его сообществе. Говоря о правильности поступка в скептическом смысле нужно понимать под этим другое: не истинность высказывания о благе, но о том, как отличить правильное действие от неправильного, руководствуясь только феноменами, явлениями, сферой, доступного для скептика. Страйкер в цитируемой статье указывает на то, что скептик не может различать действительное благо и кажущееся. Однако, ирония состоит в том, что скорее догматик не может этого делать с достаточным основанием. Поскольку скептик не считает

¹⁷ Обычай и нравы имеют менее строгий характер, нежели писанный закон, однако они касаются именно этических правил поведения. Общеизвестно, что термин ἦθος, от которого происходит понятие «этика», имеет одним из исходных значений «нравы», «обычай».

жизнь благом по природе и в результате социализации в духе безразличия к жизни или предпочтения других вещей (например, политическая свобода), что вполне мыслимо, он может оказывать сопротивление тирану с риском для жизни, отправиться на войну и т.д. В этом смысле, единственной проблемой может оказаться то, что нравы сообщества будут требовать от скептика верить в нормы сообщества как абсолютные. Однако, не следует забывать, что скептик это исследователь, чем он отличается от обычных людей. Тем самым он, ведя обычную нефилософскую жизнь, т.е. жизнь без догм, сможет сохранить дистанцию по отношению к условностям и ритуалам социальной жизни.

* * *

Скепсис в некоторых отношениях являет удивительные сходства с прагматизмом. В заключительном отрывке второй книги РН Секст разбирает софизмы и критикует диалектиков (логиков), указывая на их неспособность разрешить амфиболии исключительно абстрактно-логическим путем. Напротив, замечает Секст, даже ребенок в состоянии проводить различие при прагматическом речевом акте, на просьбу принести вино (если их много), он спросит: какое именно? (РН II 256–257) Это значит, что опыт в употреблении выражений (если «выражения имеют значения по установлению» (РН II 256), опыт *полезного* покажет прагматическое, а не логико-метафизическое решение проблемы. Секст заключает: «Таким образом, в каждом отдельном случае опыт полезного приводит к различению» (οὕτως ἢ ἐν ἑκάστοις ἐμπειρία τοῦ χρησίμου τὴν διαστολὴν εἰσάγει, РН II 258). Это закономерное следствие скептического образа аргументирования для скептического образа жизни. Скепсис оказывается не чужд философскому прагматическому образу мысли.

Обратим внимание на параллели с этической концепцией одного из ведущих современных респектабельных прагматистов Х. Патнэма. Мы полагаем, что при определенных допущениях скептический образ жизни можно описать в терминах концепции Патнэма и наоборот. Мы ввели понятие «этика без теории» с очевидной отсылкой к работе Х. Патнэма «Этика без онтологии» (см. Putnam 2004). В ней американский философ строит концепцию этики без подлежащей ей метафизической онтологии, то есть теории, допускающей сверхчувственные и сверхфизические сущности в качестве сущих объектов. Патнэм придерживается прагматического плюрализма и концептуальной *относительности*, т.е. утверждает наличие множества концептуальных аппаратов для описания реальности, нередуцируемых друг к другу (Там же, 33–51). Под прагматическим плюрализмом понимается «признание того, что наше использование множества видов дис-

курса в повседневной речи (*everyday language*), которые подчиняются различным стандартам и применяются различным образом, с различными логическими и грамматическими качествами, не является случайным...поскольку иллюзией является утверждение, что может существовать только один вид языковой игры, которая была бы достаточной для описания всей реальности!...», причем, «...прагматический плюрализм не требует от нас нахождения таинственных и сверхчувственных объектов, стоящих за нашими языковыми играми» (Там же, 22–23). В качестве таких метафизических онтологических проектов Патнэм рассматривает в частности платонизм и этику Дж. Мура. Условием истинности этических суждений Платон и Мур, согласно Патнэму, считали объективное существование этических объектов, т.е. ценностей. Это привело к гипостазированию идей как сущих объектов. Патнэм считает этот шаг поспешным и предлагает говорить об «объективности без объектов». Отказ от такого метафизического основания этики не влечет за собой отрицание объективности этических суждений. Он выражается предельно ясно: «...все попытки редуцировать этику к теории бытия, или фундаментализировать этику (*to base ethics*) на основании теории бытия, онтологически, будь то в традиционном или хайдеггерианском смысле, являются катастрофическими провалами (*disastrous failures*)» (Там же, 23–24).

Это компромиссное решение, поскольку, Патнэм, судя по всему, разумеет под объектами прежде всего материальные объекты, и поэтому ценности (в том числе эпистемические ценности) не могут считаться для него объективно существующими наравне с физическими объектами. Тем не менее, он не желает отказываться ни от объективности в рамках этики, ни от эпистемических ценностей и вытекающих из них методологических правил в науке. Патнэм исповедует отказ от классической метафизики, и стремится обосновать прагматический аспект этики как этики объективного консенсуса и вытекающих из этого правильных действий, а не блага как квазисуществующего объекта стремления (см. Там же, 17–22). «...[В]ерно, что определенные важные этические утверждения не являются описаниями, но это не является причиной для классифицирования их вне рамок понятий истины и лжи, хорошего и плохого аргумента и т.п.». Нужно осознать, что существует «объективность без объектов», равно как и что не каждое суждение необходимо является описанием (Там же, 77–78).

Этические высказывания объективны, и значит определяются значением истинности. Существуют неоспоримые этические истины, например, что нельзя пытаться детей, невиновных людей и т.д. (Там же, 75). При этом, этика полна разногласиями, однако этические суждения все равно являются формами рефлексии и тем самым «примерами асерторического дискурса»,

который полностью управляется нормами истины и правилами корректного вывода (*fully governed by norms of truth and validity*) также как и любая другая деятельность (Там же, 72). В другом месте он критикует утопический взгляд на устранение противоречия и установления полного согласия по поводу некоторых фактов (Там же, 30). Патнэм полагает этические высказывания способными быть истинными и видит задачу этики в их выявлении и обсуждении, в рациональном, аргументированном размышлении о ценностях невзирая на разногласия.

Истина, однако, понимается Патнэмом в другом смысле, нежели тот, который критикуется Секстом (в котором полное единогласие требуется как необходимый критерий). По знаменитому слогану Патнэма, истина представляет собой идеализированную рациональную приемлемость высказывания. Разумеется, всякое высказывание в той или иной мере приближается к этому идеалу и никогда не достигает его полностью. Это означает, что истина оказывается релятивирована, причем не только разными концептуальными аппаратами, но она меняется в ходе развития науки. Высказывание, что сумма двух углов больше чем 180 градусов на языке науки около 1700 года ложно и практически бессмысленно. Однако, уже в 1916 году, в рамках неклассической геометрии, оно является не только осмысленным, но и истинным. В этом отношении, понятие «истина», которым оперирует Патнэм, оказывается в сущности не противоречащей пирронизму, поскольку эта истина понимается относительно и прагматически, а не метафизически как истина высказывания об абсолютных и сверхчувственных интеллигибельных сущностях. Патнэм заметно ослабляет понятие истины и тем самым движется в сторону пирронизма с опорой на феномены, относительную интерсубъективность норм и прагматизм.

Нельзя не признать, что вокабулярий и интенция Патнэма оказываются реалистическими по духу, так он говорит о познании мира, истине и проч. Однако это весьма непоследовательный, половинчатый реализм. А. Моисеева так передает позицию Патнэма: «Тот единственный мир, который мы можем надеяться познать и описать, то есть мир феноменов, релятивен к концептуальной схеме, обуславливающей критерии, которые мы применяем при проверке наших теорий. Мир же «внеположенный» всем нашим концепциям представляет собой не более чем кантианскую вещь в себе, ни о каком познании которой говорить априори невозможно (Моисеева 2019, 237, см. 228–238). В этом смысле, Рорти оказывается быть может более скептически настроенным, поскольку он отказывается от реальности в пользу конвенций (см. сравнение программ этих прагматистов в Джогадзе 2011).

Наша цель, однако, состоит не в том, чтобы показать идентичность программ Секста Эмпирика и Патнэма, но скорее в указании на их схожесть и некоторого вида родство. Разумеется, наше сравнение нужно воспринимать *cum grano salis*. Патнэм, что касается его теоретической философии, развивается в духе скептических аргументов против единой метафизической реальности. Как известно, Патнэм менял свои взгляды в течение своей карьеры. В одно время он представлял позицию т.н. метафизического реализма, а именно, что вся реальность может быть описана одним и только одним набором предложений: «...конкретная вещь или система вещей может быть описана только одним способом, если описание полно и верно; предполагается, что этому способ должна подходить только одна единственная «онтология» и одна «идеология» в куайновском значении этих слов, то есть, только одна область отдельных вещей и одна область предикатов этих отдельных вещей» (Putnam 2012, 62). Однако Патнэм пересмотрел свои взгляды и встал на позицию критики такого реализма. Представляется, что именно метафизический реализм является аналогом критикуемого Секстом понятия «вещей по природе». Так и античный скепсис в лице Секста использовал сильное метафизическое понятие вещей по природе, реальности и истины, и вытекающие из их использования аргументы против догматиков оказались сильнейшей критикой метафизической рациональности. Скептик не стремится искоренить рациональность вообще, как можно подумать, но только абсолютную метафизическую рациональность, выявляя ее непоследовательность, противоречия и в сущности непрямым образом указывая на ее невозможность (хотя скептик и не может утверждать невозможность, не впадая в противоречие). Скептическая рациональность основана на ином понимании природы, т.е. природа это не метафизическая подкладка явлений, а сами явления; она основана на данности того, что мыслят люди, на способности понимать речь и мысли других, а также на основаниях, которые относительноны – зависимы от контекста, желаний, условий и т.д. Это проливает дополнительный свет на прозвище Секста – Эмпирик, что открывает дорогу к эмпиризму и прагматизму, а также к этике без теории, определяемой intersубъективными конвенциями разных сообществ.

Патнэмовская этика, в свою очередь, также является по сути изменчивой, относительной intersубъективной конвенцией, реальность которой зависит от взаимосогласия моральных агентов по поводу тех или иных норм. Конвенция реальна в том смысле, что направляет нашу жизнь, а не в смысле метафизического блага. И. Джохадзе так описывает взгляд на этическую задачу философии четы Патнэм: «Для Патнэмов прагматизм – не академическая традиция и даже не философская школа, а нечто большее: «образ жиз-

ни» (way of life)». Патнэм и его жена, Рут Анна, ссылались на Дьюи, согласно которому: «Настоящий предмет философии – не метафизические отвлеченности, апории и гипотезы, аргументы и контраргументы, а «реальные проблемы реальных людей» (Джохадзе 2018, 270). Этика это не теория, а образ жизни – высказывание, которое в полной мере относится и к пирроническому скептику. Проект скептической этики без теории может показаться с первого взгляда абсурдным, однако это не так. Нашим экскурсом философии Патнэма мы хотели показать, что скептическая этика без теории не более абсурдна, чем этика без онтологии Патнэма, поскольку они сходятся в сущностном неприятии метафизики и метафизического блага как основания этической жизни.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Джохадзе, И. Д. (2011) «Патнэм vs Рорти: спор о прагматизме и релятивизме», *Эпистемология и философия науки* 30.4, 175–190.
- Джохадзе, И. Д. (2011) «Прагматизм как образ жизни: Хилари Патнэм и Рут Анна Патнэм о философском наследии Джеймса Дьюи», *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 44, 269–277.
- Гаспаров, М. Л., пер. (1986) *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва.
- Лосев, А. Ф. ред. (1975–1976) *Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х томах*. Москва.
- Маслов, Д. К. (2017a) «Троп относительности и «диалектическая стратегия» в философии Секста Эмпирика», *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 37, 72–82.
- Маслов, Д. К. (2017b) «Дискуссия о догме в философии Секста Эмпирика», *Идеи и идеалы* 2 (32), 30–43.
- Маслов, Д. К. (2018a) «Атараксия в пирронизме», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.2, 561–568.
- Маслов, Д. К. (2018b) «Пирроническая диалектическая стратегия», *Идеи и идеалы* 3.1 (37), 125–143.
- Маслов, Д. К. (2019) «Защитная функция пирронической диалектической стратегии», *Вестник Томского государственного университета* 438 (Январь), 86–92.
- Маслов, Д. К. (2020) «Еще раз к вопросу о том, счастлив ли пирронический скептик. О понятиях ἀταραξία и πάθος у Секста Эмпирика», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.2, 618–636.
- Моисеева, А. Ю. (2019) «Внутренний реализм Х. Патнэма как прагматически обоснованная концепция», *Философия. Журнал Высшей школы экономики* 3, 218–240.
- 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. (1994) "Sextus's Against the Ethicists: Scepticism, Relativism or both?" *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 27.2, 123–161.

- Bett, R. eds. (1997) *Sextus Empiricus. Against the Ethicists*. Cambridge University Press.
- 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. (2015) "Why Care Whether Scepticism Is Different from Other Philosophies?", *Philosophie Antique* 15, 27–52.
- Bett, R. (2019) *How to Be a Pyrrhonist: The Practice and Significance of Pyrrhonian Scepticism*. Cambridge University Press.
- Gabriel, M. (2020) *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten: Universale Werte für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Ullstein.
- Machuca, D. (2011) "Moderate Ethical Realism in Sextus' Against the Ethicists", D. Machuca, ed. *New Essays on Ancient Pyrrhonism*. Leiden, 143–178.
- McPherran, M. (1990) "Pyrrhonism's Arguments against Value", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 60.1/2, 127–142.
- Maslov, D. (2020) "Zum Verhältnis von Ataraxie und Wahrheitssuche bei Sextus Empiricus", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 67.1, 149–169.
- Mutschmann, H.; Mau, J. eds. (1912–1961) *Sexti Empirici Opera 3 vols*. Leipzig.
- Nussbaum, M. (1994) *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton.
- Putnam, H. (2002) *The Collapse of the Fact / Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Putnam, H. (2004) *Ethics without Ontology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Putnam, H. (2012) *Philosophy in an Age of Science. Physics, Mathematics and Scepticism*. Ed. by M. De Caro and D. McArthur. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Striker, G. (1996) *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tugendhat, E. (1976) *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (2010) *Anthropologie statt Metaphysik*. München: C. H. Beck.
- Vogt, K. (2017) *Desiring the Good: Ancient Proposals and Contemporary Theory*. New York: Oxford University Press.

References in Russian:

- Dzhoxadze, I. D. (2011) «Patnem vs Rorti: spor o pragmatizme i relyativizme», *Epistemologiya i filosofiya nauki* 30.4, 175–190.
- Dzhoxadze, I. D. (2011) «Pragmatizm kak obraz zhizni: Khilari Patnem i Rut Anna Patnem o filosofskom nasledii Dzhejmisa D'yui», *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya* 44, 269–277.
- Gasparov, M. L., per. (1986) *Diogen Laertskij. O zhizni, ucheniyax i izrecheniyax znamenitykh filosofov*. Moskva.
- Losev, A. F. red. (1975–1976) *Sekst Empirik. Sochineniya v 2-x tomakh*. Moskva.
- Maslov, D. K. (2017a) «Trop otноситel'nosti i «dialekticheskaya strategiya» v filosofii Seksta Empirika», *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya* 37, 72–82.

- Maslov, D. K. (2017b) «Diskussiya o dogme v filosofii Seksta Empirika», *Idei i idealy* 2 (32), 30–43.
- Maslov, D. K. (2018a) «Ataraksiya v pirronizme», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.2, 561–568.
- Maslov, D. K. (2018b) «Pirronicheskaya dialekticheskaya strategiya», *Idei i idealy* 3.1 (37), 125–143.
- Maslov, D. K. (2019) «Zashhitnaya funkciya pirronicheskoy dialekticheskoy strategii», *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 438 (Yanvar'), 86–92.
- Maslov, D. K. (2020) «Eshhe raz k voprosu o tom, schastliv li pirronicheskij skeptik. O ponyatiyah ἀταραξία i πάθος u Seksta Empirika», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.2, 618–636.
- Moiseeva, A. Yu. (2019) «Vnutrennij realizm Kh. Patnema kak pragmaticheskii obosnovannaya konceptsiya», *Filosofiya. Zhurnal Vyshej shkoly ekonomiki* 3, 218–240.
- Stolyarov, A. A., sost. (1998–2010) *Fragmenty rannix stoikov, v 3-x tomakh*. Moskva.

ДВЕ АНТИЧНЫХ КЛАССИФИКАЦИИ НАУК: АРИСТОТЕЛЬ И ГЕМИН

Л. Я. Жмудь

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники
им. С. В. Вавилова РАН, l.zhmud@spbu.ru

LEONID ZHMUD, Saint Petersburg Branch of the Institute for
the History of Science and Technology RAS (Russia)

TWO ANCIENT CLASSIFICATIONS OF SCIENCES: ARISTOTLE AND GEMINUS

ABSTRACT. The paper examines the division of cognitive space in Antiquity as exemplified by the two most influential classifications of sciences, by Aristotle and Geminus, which underlie all sub-sequent classifications of scientific disciplines until the 18th century. Aristotle, considering the mathēmata in their comparison with the “first” and especially with the “second”, physical philosophy, proceeds from the independence of all three kinds of epistēmai and strives to draw the most rigid boundaries possible both between them and within the field of mathēmata. Geminus’ classification reflects the far-reaching differentiation of sciences at the end of Hellenism, when almost all of them acquired several auxiliary disciplines, theoretical or applied, and when “mathematics” became synonymous with “science.”

KEYWORDS: ancient Greek science, division of cognitive space, Aristotle, Geminus, mathematics and physics, differentiation of the sciences in Antiquity.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках научного проекта № 20-011-00509. The research was supported by the Russian Foundation for Basic Research project № 20-011-00509.

В дискуссиях об античной науке неоднократно звучала мысль о том, что нам не следует разделять античный познавательный континуум в соответствии с нашими категориями, поскольку античные и современные дисциплинарные границы науки не совпадают. Познавательное пространство античной эпохи видится некоторым исследователям нерасчлененным, с одной стороны, и текучим, с другой:

Сферы знаний в античности понимались как имеющие более текучие границы. Поэтому искать современное дисциплинарное разделение в античных инициативах или навязывать его – значит совершать насилие по отношению к античным мыслителям и тривиализировать их достижения.¹

На мой взгляд, текучими были скорее границы науки последних трех столетий: они не раз перекраивались, старые дисциплины угасали, их место занимали новые, узкие области объединялись в более широкие, а широкие, наоборот, дробились; возникли целые разделы наук, социальных и гуманитарных, которых не было ни в античности, ни в раннее Новое время. Таксономия античной науки, напротив, сложилась в IV в. до н.э. и не претерпела в дальнейшем существенных изменений.

Древнегреческое разделение когнитивного пространства, хотя и отличается от современного, генетически и типологически близко к нему именно тем, что в нем явственно выделяются теоретические и прикладные науки (*epistēmai*), отличные как от (натур)философии, так и от искусств и ремесел (*technai*). Пытаясь точнее определить место науки в этом пространстве, ограниченном, начиная с V в. до н.э., категориями *technē* и *epistēmē*, мы убеждаемся, что они, с одной стороны, отчасти совпадают друг с другом, например, у Платона,² а с другой, не всегда и не полностью соответствуют современным понятиям науки и искусства. Следующим и принципиально важным этапом категоризации было разделение этого пространства на области практики и теории; внутри последней первоначально и располагалось поле точных наук.

В конце V в. до н.э. у пифагорейцев точные науки образовали особую группу родственных дисциплин, *mathēmata*, – геометрия, арифметика, астрономия и гармоника (Архит, 47 В 1), – в которую с течением времени входили всё новые отрасли поддающегося математизации знания. Затем Платон намного отчетливей, чем раньше, разделил *technai* и присущие им знания (*epistēmai*) на практические, производительные и познавательные,³ без того, однако, чтобы закрепить *mathēmata* за одной из этих категорий и создать на этой основе упорядоченную систему наук. Задача эта досталась Аристотелю, чья классификация оказалась настолько удачной, что со-

¹ Irby 2016, 1; ср.: «Древние не делили на разделы свой подход к миру, и мы это делаем здесь лишь для простоты организации такого большого проекта» (ibid., 2).

² «*Technē* для Платона есть в первую очередь некое знание (*epistēmē*), и он рассматривает ее преимущественно в этом аспекте», Löbl 2003, 161.

³ У Платона встречаются понятия *πρακτική* (*Resp.* 476a10, *Pol.* 258e5, etc.), *ποιητική* (*passim*) и *γνωστική* (*Pol.* 258e5, etc.), но *θεωρητική* еще нет.

хранялась практически неизменной до XVII в., а в измененном виде существует до сих пор.

Не следует, однако, преувеличивать систематичность Аристотеля как теоретика наук. То, что мы находим у него, представляет собой не единую упорядоченную классификацию, а, скорее, совокупный результат его опытов систематизации различных видов знания, предпринятых в разное время и под разным углом зрения.⁴ Отдельные замечания Аристотеля о взаимосвязях между науками и об их эпистемологическом статусе могут не соответствовать друг другу, поэтому попытки их гармонизации имели до сих пор лишь частичный успех. Мы очертим общие контуры аристотелевской классификации наук, состоящей из трех уровней, не ставя своей задачей примирить различные противоречия.

Во-первых, всякая наука (ἐπιστήμη) и мыслительная деятельность (διάνοια) делится на практическую, производительную и теоретическую (πρακτική, ποιητική и θεωρητική). К практическим наукам относятся те, что регулируют непродуцирующую деятельность человека (πράξις), например, этика и политика, к производительным – искусства и ремесла (τέχναι), в том числе медицина и поэтика, к теоретическим – науки, направленные на познание. Начала производительных и практических наук находятся в тех, кто создает и действует, а начала теоретических – в самих науках.⁵ Эта базовая часть классификации сложилась у Аристотеля сравнительно рано: она упоминается, например, в «Топике».⁶ Кроме трехчленного деления, у него часто встречается двухчленное; в нем теоретические науки противопоставлены либо производительным, либо практическим.⁷ Это последнее разделение на теорию и практику было принято в период Римской империи и сохранилось до наших дней.

Во-вторых, теоретические науки (θεωρητικά ἐπιστήματα) делятся, в свою очередь, на математику (μαθηματική), физику (φυσική) и теологию (θεολογική),

⁴ Об этом круге проблем см., например: Zeller 1879, 176ff.; Owens 1981. Мы ранее рассматривали классификацию Аристотеля в: Жмудь 2002, 181 сл.

⁵ *Met.* 1025b20–25, 1063b36–1064b6.

⁶ *Top.* 145a14–18, 157a10. Ей соответствуют пассажи из «Никомаховой этики», в которых представлено разделение на τέχνη, μέθοδος, πράξις (1094a1), πράξεις, τέχναι, ἐπιστήματα (1094a6–7), πράττειν, ποιεῖν, θεωρία (1178b20–21).

⁷ Производительные: *Met.* 982a1, b9–12, 1075a1–3; *EE* 1216b10–19, 1221b5–7, etc. Практические: *Top.* 152b4; *Met.* 993b20–21; *De an.* 407a22–23, 433a14–15, *EE* 1214a10–14, etc.

или первую философию, известную нам под именем метафизики.⁸ Это разделение встречается только в книге E 1 и частично повторяющей ее книге K 7 «Метафизики» и носит, по-видимому, более поздний характер, хотя и отталкивается от трехчленного деления бытия на идеи, математические и чувственно воспринимаемые объекты, которое Аристотель приписывает Платону.⁹ В третьих, в группу математических наук, как следует из многочисленных указаний Аристотеля, входят геометрия, арифметика, астрономия, гармоника, оптика и механика, причем отношения между ними также имеют иерархический характер: есть науки основные, например, геометрия, и подчиненные, например, оптика. В отличие от первых двух, этот раздел был открытым и пополнялся новыми дисциплинами.

Одно из принципиальных новшеств этого разделения состояло в том, что его базовой категорией была *epistēmē*. Она прилагалась Аристотелем к тем областям, которые мы относим к метафизике, этике и науке, поэтике и медицине, искусству и ремеслу. В новых языках едва ли не единственным понятием, охватывающим все эти виды деятельности, является «культура». Аристотель не находит в языке более подходящего общего термина, чем *epistēmē*, и объединяет с его помощью самые разнообразнейшие занятия, эксплицируя тем самым изначально присущий им элемент знания. Все эти «науки» или «знания» используются людьми для различных целей: познания, действия и производства, или творчества. В собственно познавательной сфере *epistēmē* представляет собой раздел теоретических наук, являющихся, на взгляд Аристотеля, наиболее достойным занятием свободного человека. Классификация наук этого раздела основана на том, насколько предмет каждой из них отделим от чувственно воспринимаемых вещей, или материи, и обладает субстанциональностью. Физика изучает неотделимые от материи и изменяемые вещи; математика, точнее, некоторые из математических наук – вещи неизменные, но онтологически неотделимые от телесных объектов, т.е. отделимые лишь мысленно; метафизика – неизменные и отделимые от материи сущности: первые причины и начала, бытие как таковое, божество. Поскольку ее предмет онтологически первичен, она есть самая первая и достойная из теоретических наук.¹⁰

⁸ *Met.* 1026a6–19, 1064b1–3; ср. *Phys.* 193b22–36. Логические науки Аристотель относил к области пропедевтики, предвещающей занятия собственно наукой (*Met.* 1005b2–5).

⁹ *Met.* 987b14–16, 28–29, 1028b19–21, 1059b6–8.

¹⁰ *Met.* 1026a6–23; 1064b1–3. Для тех, кто занимался ею, у Аристотеля было специальное имя: первый философ (*De an.* 403b16).

Следующей в иерархии теоретических наук идет физика – однажды она так и названа второй философией (*Met.* 1037a15). Полагая, вслед за Платоном, что предметом науки могут быть лишь явления и процессы, имеющие всеобщий и закономерный характер (τὰ καθόλου), Аристотель модифицировал этот постулат, отнеся к ведению теоретической науки и то, что случается «по большей части», «как правило».¹¹ Это позволило ему реабилитировать досократовское исследование природы (περὶ φύσεως ἱστορία) и превратить его в теоретическую науку об изменениях в подлунном мире и их причинах, возможность которой Платон отрицал. Эта наука выходила за рамки физических явлений в их современном понимании и тем более – за рамки общих проблем и понятий, рассматриваемых Аристотелем в его «Физике» (т.е. в «Лекциях о природе», *Φυσικὴ ἀκρόασις*). Физика представляла собой широко понимаемое философское естествознание, учение о природных явлениях (τὰ φυσικά), стремившееся охватить самые различные направления от космологии и метеорологии до зоологии, ботаники, физиологии и психологии.¹² Отдельными дисциплинами ни одно из этих направлений не стало, эмпирически их исследовали, как до, так и после Аристотеля и его учеников, скорее в виде исключения. Аристотель, хотя и разрабатывал очень широкий круг самых разнообразных наук, относил себя самого, как правило, к «физикам» (οἱ φυσικοί), включая в эту созданную им категорию тех своих современников и предшественников, кто, начиная с Фалеса, занимался натурфилософией.

Математика, считаясь самой точной из теоретических наук,¹³ занимала последнюю ступень в их иерархии, поскольку Аристотель, в отличие от платоников, отрицал онтологический статус ее объектов и видел в них результат мысленного абстрагирования от чувственно воспринимаемых свойств объектов.¹⁴ Настойчивость его спора с платониками объясняет многие особенности его взгляда на математику. В то время она была единственной состоявшейся наукой, точнее, группой наук, и потому только она и могла служить моделью для всего теоретического раздела. Если предмет и задачи физики и метафизики, равно как и их методы, Аристотель должен был определять сам, *mathēmata*, в особенности геометрия, арифметика, астрономия и гармоника, являлись уже сложившимися научными дисциплинами. В каждой из них были свои эксперты, к мнению которых Аристотель прислушивался гораздо больше, чем другие творцы античной философии. Не

¹¹ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ: *APr* 43b30–38, *APo* 96a8–19; *Met.* 1027a20–24, 1064b32–36, 1065a1–6.

¹² См. *Theophr.* *Met.* 9a3–15, 9b20–10a4.

¹³ *Cael.* 306a27; математика точнее физики: *Met.* 1078a12–13.

¹⁴ *Annas* 1987.

случайно он так часто ссылался на математиков в целом и на геометров и арифметиков в частности, а также на то, какие проблемы и каким образом они исследуют.

Аристотель всячески стремился провести отчетливые, иногда даже чрезмерно жесткие границы между теоретическими науками, вновь и вновь возвращаясь к этой теме в разных сочинениях. Он настаивал, замечает Дж. Барнс, что науки не едины, что «нет единого набора истин, из которого все они вытекают, ни единого набора понятий, придающего всем им структуру, ни единого метода, которому они все должны следовать, или единого стандарта научной строгости, которому они все должны соответствовать».¹⁵ Математической точности, например, можно требовать не везде, но лишь в случае нематериальных вещей, для физики же такой способ не подходит (*Met.* 995a15-17). Материю и форму изучает физик, неотделяемые от тела, но абстрагируемые атрибуты – математик, а отделяемые – первый философ (*De an.* 403b11-16) и т.д. Чаще всего Аристотель останавливался на различиях между физикой и математикой, всякий раз глядя на математику со стороны.¹⁶ В «Никомаховой этике» он использует для этого свою теорию познавательных способностей, отмечая, что разница между научным знанием (*epistēmē*) и практическим рассудком (*phronēsis*) видна, в частности, из следующего:

Молодые люди становятся геометрами и математиками и достигают мастерства в этих предметах, но, по всей видимости, не бывают рассудительными. Причина этого в том, что рассудительность связана и (с общим, и) с частным, с которым знакомятся на опыте, а молодой человек не бывает опытен, ибо опытность дается за долгий срок. Можно рассмотреть далее, почему, в самом деле, юноша (παῖς) может стать математиком, а философом (σοφός) или натурфилософом (φυσικός) – не может. Не потому ли, что предмет математики абстрактен, а начала философии и физики постигаются из опыта, так что молодые люди лишь говорят о них, не будучи в них убеждены, тогда как в математике предмет вполне ясен?¹⁷

Известный факт раннего успеха в математике объясняется здесь различием когнитивных способностей, которые соотносятся с предметами разных наук и их началами. Поскольку Аристотель противопоставляет здесь математиков тем, кто, подобно ему самому, занимался «первой» и «второй» философией, возникает вопрос, в какой мере он осознавал различия между

¹⁵ Barnes 1995, 25.

¹⁶ *De an.* 403b11-16; *De cael.* 299a13-17; *De part. anim.* 639b6-9; *Phys.* 193b22-35, 194a9-12, 253b2-6; *Met.* 995a15-17, 1059b15-19, 1061 и 27-30, etc.

¹⁷ 1142a11-20, пер. Н. Брагинской с изменениями.

философией и точными науками. Вопрос этот весьма непросто, несмотря на то, что принято полагать, будто никаких различий между ними он не проводил, считая философию наукой, а науку философией.¹⁸ Это справедливо в той мере, в какой касается физики и метафизики, равно как и в том, что Аристотель относил философию к теоретическим наукам: выражение «практическая философия» у него не встречается. И все же, постоянно рассуждая о трех теоретических *epistēmai*, он лишь однажды изменил своему обычному словоупотреблению и упомянул три теоретические философии;¹⁹ вообще, это единственный случай употребления им *philosophia* во множественном числе. Из этого случая никак не следует, что *epistēmē* и *philosophia* эквивалентны или взаимозаменяемы (напомним, что *epistēmē*, в отличие от *philosophia*, – это еще и особая познавательная способность)²⁰ или что Аристотель рассматривал *mathēmata* как часть философии. В то время как метафизику он регулярно именуется первой философией, а физику несколько реже – физической,²¹ или второй философией, математика в отдельности нигде не называется у него философией и не фигурирует как ее часть. Напротив, сравнивая философа и математика, он замечает, что в математике также есть части, своя первая и вторая науки, а об астрономии говорит, что из математических наук она ближе всего к философии (*Met.* 1004a6-9; 1073b3-8). Метафизика, физика и математика, будучи неравными по статусу и достоинствам, являются, тем не менее, независимыми отраслями знаний, *epistēmai*. У математики есть свои начала, она не подчинена физике и не входит в состав философии, как это случится позже, соответственно, у Платона и в среднем платонизме. В этом смысле особое положение *mathēmata* и их отличие от философских наук осознавались Аристотелем и его школой вполне отчетливо.

Прекрасной иллюстрацией того, какой мерой независимости наделяли перипатетики точные науки, служит фрагмент Евдема Родосского о началах геометрии. Евдем не просто разделял взгляды своего учителя, но и умел прислушиваться к мнению математиков, о которых писал:

¹⁸ Zeller 1879, 177 Anm. 5.

¹⁹ φιλοσοφίαι θεωρητικαί (*Met.* 1026a19). И выше, и ниже в этом пассаже он говорит об ἐπιστήμη. Ср. φιλοσοφία θεωρητική (*EE* 1214a13).

²⁰ В число когнитивных состояний, при которых человек познает истину, по Аристотелю входят: 1) *technē*, искусство или ремесло, 2) *epistēmē*, научное (по)знание или понимание, 3) *phronesis*, практический рассудок или рассудительность, 4) *sophia*, мудрость, и 5) *nous*, разум или интеллектуальная интуиция (*EN* 1139b14 – 1141b8).

²¹ *De long. vit.* 464b33, *De part. anim.* 653a9; *Phys.* 185a17-20; *Met.* 1037a13-15.

Каждая ли наука (ἐπιστήμη) находит и обсуждает свои начала, или в каждой из них некая другая, или есть некая одна наука обо всех, решить нелегко. Ведь математики сами разъясняют собственные начала и дают определение каждой обсуждаемой ими вещи, так что человек, ничего не знающий, покажется, пожалуй, смешным, исследуя после (них), что есть линия и все остальное в отдельности. Относительно же того, каковы начала, о которых рассуждают математики, они не стремятся давать объяснения, и даже утверждают, что это не их дело – рассматривать эти вопросы, но, достигнув согласия о началах, они доказывают то, что следует после них (fr. 34 Wehrli).

Так обстоит дело не только в геометрии, но и в арифметике, и других науках, продолжает Евдем и после некоторых рассуждений заключает, что подробно изучать начала надлежит, пожалуй, «другой философии», т.е. аристотелевской метафизике.²² В отличие от Платона, упрекавшего математиков в отсутствии интереса к обоснованию своих начал (*Res.* 510 с–е), Евдем, кажется, считал разделение труда между математиками и философами вполне естественным, ведь *доказывать* собственные начала не способна ни одна наука.

Принципиально важной является трактовка Аристотелем взаимоотношений физики и математических наук, большую часть которых, а именно, гармонику, астрономию, оптику и механику, он называл «более физическими» *mathēmata*. Именно здесь коренится старое и до сих пор не изжитое недоразумение, будто он отрицал возможность математической трактовки природных явлений, тем самым надолго затормозив развитие математической физики. Не говоря уже о том, что наивысший расцвет греческой науки приходится на эллинистический период, когда теоретические труды Аристотеля либо были недоступны, либо никаким влиянием не пользовались и потому затормозить ничего не могли, его разделение сфер ответственности между физикой и *mathēmata* исходило из более или менее сложившейся системы наук. В то время как физика Нового времени сначала исследовала природные явления, а затем давала им, по возможности, математическую интерпретацию, в раннегреческой науке, использовавшей оба эти подхода, математическая интерпретация явлений постепенно закрепились за особой группой дисциплин, *mathēmata*. В середине IV в. до н. э., когда Аристотель вырабатывал свои представления о предмете и задачах физики, эти «более физические» *mathēmata* – астрономия, гармоника, оптика, механика – уже сформировались как разделы математизированного естествознания. Они исследовали движения небесных тел, музыкальные интервалы, оптические явления и т.д. методами геометрии и арифметики, кото-

²² Ср. Arist. *Met.* 995b4 sq.; 996b26 sq., 1005a19 sq.

рые были признаны наиболее успешными, тем самым отвлекаясь, насколько это было возможно, от физической природы своего предмета, подобно тому как отвлекалась от него чистая математика. Осознание внутреннего родства этих дисциплин с геометрией и арифметикой оказалось решающим в том, что они были отнесены к *mathēmata*. Свою роль, несомненно, сыграло и то, что «физики»-натурфилософы, как правило, не писали сочинений по точным наукам, а «математики» не увлекались натурфилософскими проблемами.²³

Границы между натурфилософской физикой досократиков и точными науками *mathēmata* существовали и до Аристотеля, однако он, в соответствии со своей онтологией и теорией познания, старался сделать их максимально жесткими, по крайней мере, в теории,²⁴ проводя их в том числе и внутри одной науки, например, между наблюдательной и математической астрономией, эмпирической и математической гармоникой и т.п. «Какими же вещами следует заниматься математику?», – спрашивал Аристотель и отвечал: «Разумеется, не вещами этого мира (τὰ δεῦρο), ведь ни одна из них не является такой, какие исследуют математические науки» (*Met.* 1059b10–12). Такая ригористическая жесткость не была свойственна науке предшествующего периода, она противоречит, например, словам Архита о том, что «математики» исследовали как природу целого, так и природу отдельных вещей,²⁵ в частности, восходы и закаты небесных тел, скорость распространения звука и т.п. В своей «Гармонике» Архит отнюдь не избегал рассматривать чувственные явления. Трактат его ученика Евдокса «Явления» (Φαινόμενα) посвящен наблюдательной астрономии, а книга «О скоростях» – математической, но Евдокс, в отличие от Аристотеля, вряд ли относил их к разным наукам. Причина, по которой физика Аристотеля оказалась в итоге чуждой всякой математике, заключается в том, что он усилил и формализовал уже существующие тенденции к дифференциации этих наук, а вовсе не в том, что он считал математические методы непригодными для изучения природы. Напротив, в математическом доказательстве чувственно воспри-

²³ Из всех натурфилософов-досократиков сочинения в области *mathēmata* приписываются одному Демокриту (D. L. 9, 47-48), причем только в позднем каталоге Фрасилла; их многочисленность и разнообразие при отсутствии каких-либо фрагментов и наличии явно подложных трудов внушают законные подозрения. Об Энопиде см. Жмудь 2002, 371. «Математики» Архит и Евдокс «физических» сочинений не оставили.

²⁴ На практике он действовал гораздо свободней: Judson 2019.

²⁵ περὶ γὰρ τὰς τῶν ὄλων φύσιος καλῶς διαγινόντες ἔμελλον καὶ περὶ τῶν κατὰ μέρος, οἷά ἐντι, καλῶς ὀψείσθαι (47 В 1). О φύσις у Архита см. Zhmud 2018.

нимаемых явлений он видел их подлинно научное объяснение (*APost* 79a2-б), разумеется, наряду с присущим физике сведением их к материальной или действенной причине. Вопрос, почему он этим не занимался сам или, точнее, занимался крайне редко,²⁶ имеет значение лишь в контексте того, что его физика приобрела непререкаемый авторитет через много веков после его смерти. Если же ограничиться концом IV в. до н.э., то сочинения Евклида и Автолика по астрономии, оптике и гармонике также демонстрировали далеко зашедшую тенденцию к дифференциации *mathēmata* и физики, а физика Эпикура и Зенона вообще отрицала *mathēmata* как способ познания природы.

Представления Аристотеля о всей системе *mathēmata* изложены им не как связный текст, а в виде отдельных замечаний, чаще всего, во «Второй аналитике» и в «Метафизике», и нуждаются в интерпретации и согласовании друг с другом.²⁷ Две основные науки, арифметика и геометрия, изучают количественные аспекты явлений (τὸ ποσόν), первая дискретные, числа, вторая непрерывные, математические линии, поверхности и тела (*Cat.* 4b20–25). Арифметика точнее геометрии, поскольку проще ее: числа не имеют положения в пространстве. В науках, различных по роду, доказательства должны быть различны: арифметические, например, не годятся для геометрии и наоборот (*APost* 75b-10). Аристотель, однако, несколько раз упоминает некую «общую математику»,²⁸ чьи доказательства относятся не только к числам, величинам или временам, но и ко всем предметам точных наук в целом. Под этой общей математикой имелась в виду общая теория пропорций Евдокса, пригодная как для соизмеримых, так и для несоизмеримых величин.²⁹ В науках, принадлежащих к одному роду, таких как арифметика и гармоника, геометрия и оптика, стереометрия и механика, есть общие начала, причем подчиненная, более физическая дисциплина использует доказательства основной: в оптике доказательства геометрические, в гармонике они арифметические. Происходит это потому, что в подчиненной науке есть материальный субстрат, нечто видимое, слышимое, движущееся, она накапливает фактические сведения об этих явлениях, «знание что» (τὸ ὅτι), в то

²⁶ См. его геометрический анализ радуги (*Met.* III, 4-5); Heath 1949, 181-190; Johnson 2009.

²⁷ См. Barnes 1993, 158ff.; McKirahan 1978; Lennox 1986; Hankinson 2005; Judson 2019.

²⁸ *Met.* 1004a6–9, 1026a23–27, 1064b8–9, 1077a9–10, b17–22 (τὰ καθόλου ἐν τοῖς μαθήμασιν).

²⁹ Ross 1924, 413; Heath 1949, 222f. Она сохранилась в 5-й книге «Начал», ср.: κοινὸν γὰρ τοῦτο τὸ βιβλίον γεωμετρίας τε καὶ ἀριθμητικῆς καὶ μουσικῆς καὶ πάσης ἀπλῶς τῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης (*Schol. In Eucl.* V, 1).

время как доказательство или объяснение фактов, «знание почему» (τὸ διότι) предоставляет главная наука, не имеющая отношения к миру явлений (*APost* 78b32–39). При этом эксперт в главной науке может и не знать отдельных фактов из науки подчиненной. Иногда Аристотель группировал науки не по две, а по три, например, арифметика – математическая гармоника – эмпирическая гармоника или геометрия – оптика – изучение радуги, что не всегда соответствовало его собственным критериям научности.

Особняком среди «более физических наук» стоит астрономия. Она, хотя и имеет материальный субстрат, не находится, подобно механике, в подчинении геометрии (стереометрии), но сама имеет подчиненную науку, которую Аристотель называет просто явлениями (φαίνόμενα), или морской астрономией.³⁰ Можно предположить, что и здесь мы имеем дело с тремя принадлежащими к одному роду дисциплинами: геометрией, математической и наблюдательной астрономией, но никаких указаний на геометрию как на первый член этой триады у Аристотеля нет.³¹ Объяснение этому может лежать в его замечании, что относительно множества движений небесных тел следует обратиться к астрономии, которая ближе всех математических наук к (первой) философии, ибо она изучает чувственно воспринимаемую, но вечную сущность (подобную сущностям метафизики), в то время как арифметика и геометрия не изучают никаких сущностей (*Met.* 1073b3–8), а гармоника, оптика и механика, мы можем добавить, имеют дело со свойствами преходящих сущностей. Неотъемлемое свойство вечных и божественных небесных тел находиться в непрерывном круговом движении есть, таким образом, предмет математической астрономии, а не геометрии, ибо в геометрии нет движения и свойства изучаемых ею объектов сущностно не связаны с их физической природой. Астрономия – самая точная из «более физических наук», поскольку имеет дело с самым первым, равномерным движением (*Met.* 1078a12–13). Особое положение и независимость астрономии подтверждается тем, что Симпликий в комментарии к пассажу «Физики», где речь идет о различиях между астрономией и физикой, называет главной по отношению к астрономии наукой не геометрию, а сферу.³² В этой не существовавшей во времена Аристотеля науке все положения доказывались чисто геометрически, без упоминания реальных астрономических объектов.

³⁰ *APost* 78b38–77a1, ср. *APr* 46a17–24. О значении φαίνόμενα у Аристотеля см. Cleary 1994.

³¹ McKirahan 1978, 218 n. 45.

³² καίτοι τὰς ἀρχὰς ὁ μὲν ὀπτικὸς ἀπὸ τοῦ γεωμέτρου λαμβάνει, ὁ δὲ ἀρμονικὸς ἀπὸ τοῦ ἀριθμητικοῦ, ὁ δὲ ἀστρολόγος ἀπὸ τοῦ σφαιρικοῦ (*Simpl. In Phys.*, 294.28–33).

Объясняя в упомянутом пассаже разницу между математической астрономией и физикой, Аристотель замечает: было бы нелепым, если бы физик знал природу небесных тел, но не знал их существенных геометрических атрибутов, например, что они сферичны, тем более, что эти вещи обсуждаются в сочинениях (досократиков) о природе. Математик также изучает форму небесных тел, но отвлекаясь от их физической природы.³³ Таким образом, отношения между физикой и математической астрономией, на взгляд Аристотеля, асимметричны: физик обладает большей свободой заходить на предметное поле математической астрономии, тогда как математик остается в границах своей дисциплины и не должен касаться физических проблем, таких как природа небесных тел, вечность космоса и т.д. Этот подход нашел отражение как в трудах Аристотеля, например, в трактате «О небе» (II, 4, 11), где он обсуждает сферичность небесных тел, так и в историографическом проекте Ликея, который включал в себя Евдемовы истории трех *mathēmata* и обширный доксографический компендий Феофраста «Мнения физиков». Евдем ограничил «Историю астрономии» исключительно ее математической частью, тогда как Феофраст включил в свой труд мнения, относящиеся и к физической, и к математической астрономии (форма небесных тел, их порядок, величина и пр.), но лишь в том случае, если они принадлежали натурфилософам, а не математикам.³⁴

Феофраст в своем раннем труде «О началах», получившем позже название «Метафизика», следует Аристотелю в его стремлении как можно отчетливее разграничить предметы первой философии, физики и математических наук, в частности, астрономии.³⁵ Всякое научное знание есть знание особенных и существенных свойств изучаемых объектов, его задача – найти нечто идентичное в различных видах и родах вещей, как в первых и умопостижимых (предмет метафизики), так и в тех, что движутся и относятся к природе: небесных телах, животных, растениях и неодушевленных вещах (предмет физики). В каждом роде вещей есть нечто особенное (*ἴδιον*), включая и предметы математических наук, да и сами *mathēmata* различаются между собой: хотя они и принадлежат в некотором смысле к одному виду, между ними проведены достаточные различия. Последнее обстоятельство, судя по всему, доставляло ученику Аристотеля явное удовольствие.

³³ *Phys.* 193b22–194a12. Об этом часто обсуждавшемся пассаже см. напр.: Ross 1936, 506f.; Heath 1949, 10ff.; Mueller 2006.

³⁴ Жмудь 2002, 180 сл.

³⁵ *Met.* 8b20–9a18. См.: van Raalte 1993, 408ff.; Gutas 2010, 354ff.

Следующая после Аристотеля систематическая классификация наук принадлежит Гемину с Родоса (первая половина I в. до н.э.), математику и астроному, младшему современнику Посидония и, возможно, даже его ученику, судя по близости их научных и философских интересов.³⁶ Вряд ли случайно, что за предшествующие три века никаких следов классификаций наук не сохранилось: видимо, в тот период подобные вопросы мало занимали философов и ученых. Ситуация начала меняться благодаря Посидонию, в чьи интересы вновь входят как *mathēmata*, так и разделение познавательного пространства между физикой и астрономией, иначе говоря, натурфилософией и наукой. Стоик, естественно, решает эту проблему иначе, чем Аристотель: единого поля теоретических наук, математики, физики и метафизики, равноправных, пусть и не равных по ценности, для него не существует.³⁷ Отталкиваясь от рассуждений Аристотеля о различиях между физикой и астрономией (*Phys.* 193b22 sq.), он радикально меняет акценты: физика устанавливает начала (*ἀρχαί*) и на их основе дедуктивно доказывает положения о величине, форме и порядке небесных тел; астрономия заимствует у нее эти начала и, отталкиваясь от наблюдений, исследует те же проблемы с помощью геометрии и арифметики.³⁸ У Аристотеля обе науки изучают *одни и те же* существенные атрибуты небесных тел – их форму; Посидоний оставляет астрономии лишь их внешние атрибуты.³⁹ По Аристотелю, всякая подлинная наука есть наука о причинах; большинство начал каждой науки присуще только ей, астрономия берет свои начала из наблюдений (*APr* 46a16-26). Согласно Посидонию, физика объясняет причины, астрономия описательна; с помощью различных гипотез она стремится «спасти явления», не давая подлинного объяснения причин. К числу начал, которые астроном должен воспринять из физики, относится и то, что движение небесных тел является простым, равномерным и упорядоченным; исходя из него, астроном доказывает, что это движение круговое (F 18 EK). Из независимой

³⁶ Вопрос о том, был ли Гемин философом-стоиком или ученым, находившимся под влиянием Посидония, что более вероятно, обсуждался не раз: Evans, Berggren 2006, 203ff.; Acerbi 2010, 151–186. Существенно, что Папп (*Coll.* 8, 1026.9) называет Гемина математиком, т.е. ученым.

³⁷ F 18, 90 EK; fr. 416 Hülser (из Филона, следовавшего за Посидонием). См.: Kidd 1978.

³⁸ F 18 EK. Кроме комментария к этому тексту (Kidd 1988, 129ff.), см. также: Lloyd 1991, 265f.; Bowen, Todd 2004, 195ff.; Evans, Berggren 2006, 250ff.

³⁹ τῶν δὲ συμβεβηκότων καθ' αὐτά (*Arist. Phys.* 193b28); ὁ δὲ ἀστρολόγος ὅταν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν συμβεβηκότων ἀποδεικνύη (*Posid.* F 18 EK).

науки астрономия становится служебной по отношению к философии дисциплиной.

Поскольку этот текст восходит к сделанной Геминем сокращенной версии «Метеорологики» Посидония, некоторые исследователи видят в нем выражение позиции самого Гемина.⁴⁰ Между тем сравнивая его с «Введением в явления», очень основательным учебником Гемина по астрономии, а также с фрагментами его энциклопедии точных наук, нетрудно убедиться, что, если Гемин и был учеником Посидония, по многим вопросам он был ближе к Аристотелю и, что не менее важно, выражал взгляды ученых. Так, во «Введении в явления» он замечает: пифагорейцы первыми выдвинули гипотезу, что движение Солнца, Луны и пяти планет является равномерным и круговым; так полагают и все астрономы (I, 19–21). Поскольку пифагорейцы всегда считались математиками, а не физиками, не похоже, чтобы Гемин следовал здесь за Посидонием, тем более, что следов стоической физики в его астрономии нет.

Обширная (по меньшей мере, шесть книг) «Теория математических наук» Гемина⁴¹ знакомила читателя с основами и методологией математики и с философскими спорами вокруг нее, уделяя особое место классификации и разъяснению базовых математических понятий – определений, аксиом, постулатов. В освещаемых им дискуссиях эллинистических ученых и философов о методологии математики он занимал позицию компетентного критика, одной из главных задач которого было показать логическую непротиворечивость геометрии Евклида, защитив ее от нападков скептиков и эпикурейцев.⁴² Значительная часть выдержек из его энциклопедии сохранилась в комментарии Прокла к I книге «Начал» Евклида, и геометрия занимает в них центральное место. Однако еще более обширный материал из Гемина в неподлинной части «Определений» Герона показывает, что для

⁴⁰ Lloyd 1991, 266f.; Evans, Berggren 2006, 250ff. Симпликий, цитирующий этот текст, считал его автором Посидония (*In Phys.*, 292.30).

⁴¹ У Евтокия она названа *Μαθημάτων θεωρία* (*In Apol. Con.* 2, 168.17 sq.), и это заглавие принимает большинство ученых. Папп именует ее *Περὶ τῆς τῶν μαθημάτων τάξεως* (*Coll.* 8, 1026.9), что относится, вероятно, к ее первой книге, содержащей классификацию наук (Tannery 1887, 18f.). Поиски ее фрагментов в XIX в. попытался Титтель (Tittel 1895; Tittel 1912), но он относил к Гемину слишком многое. Ср. Vitras 2005; Vitras 2009, 9f.; Acerbi 2010, 173; Крайне важны фрагменты из Гемина в [Her.] *Def.* 135 и 138 (138 из Анатолия, который использовал Гемина). Материал по оптике см. также: Damian. *Opt.*, 22.10–30.11; по логистике: *Schol. in Plat. Chrm.* 165 e 7.

⁴² Tittel 1912, 1040ff. Этими вопросами занимался и Посидоний: F 46–47, 195–199 EK с комм.; Kouremenos 1994; Acerbi 2010, 178ff.

него математика включала в себя все практиковавшиеся в то время точные науки, как теоретические, так и прикладные; каждой из них он дает подробные определения, указывает их предмет, цели и взаимосвязи друг с другом.

Итак, «математика есть теоретическая наука о том, что воспринимается мышлением и чувствами, с целью (нахождения) связи между относящимися к ее предмету вещами».⁴³ Объект (*σκοπός*) так понимаемой математики чрезвычайно широк: «она начинается с точек и линий и включает в себя исследование неба, земли и всего в целом». Один раздел математики занимается умопостигаемым (*νοητά*), самые первые и главные его науки – арифметика и геометрия, второй – чувственно воспринимаемым (*αἰσθητά*), в него входят логистика, геодезия, оптика, каноника, механика и астрономия.⁴⁴ Основным принципом разделения наук, равно как и их состав, восходят к Аристотелю, делившему *mathēmata* на базовые – арифметику и геометрию (они не изучают никакие сущности) и более физические – оптику, гармонику, механику, астрономию, а также геодезию (*Met.* 997b32). Аристотелю принадлежит и идея о том, что кроме чувственно воспринимаемой материи (*ὑλη αἰσθητή*) есть материя умопостигаемая (*ὑλη νοητή*); она-то и присутствует в математических объектах,⁴⁵ хотя онтологически они неотделимы от телесных вещей. Прокл, существенно сокративший классификацию Гемина, трактовал разделение на умопостигаемые и чувственно воспринимаемые вещи в неоплатоническом духе, онтологически, поскольку для него эта платоновская дихотомия была принципиально важна.⁴⁶

Интересно, что Гемин придает своей схеме фиктивное историческое обоснование: сначала существовали лишь геометрия и арифметика, затем пифагорейцы дали им общее имя «математика», и только позже в математику были включены остальные шесть наук, предмет которых – телесные вещи и чувственно воспринимаемая материя.⁴⁷ При этом в математику не

⁴³ *Μαθηματικὴ ἐστὶν ἐπιστήμη θεωρητικὴ τῶν νοήσει τε καὶ αἰσθήσει καταλαμβανόμενων πρὸς τὴν τῶν ὑποπιπτόντων δέσιν* ([Her.] *Def.* 138, 4), пер. Е. Ермолаевой. *Καταλαμβάνω* – термин стоической эпистемологии (*SVF* 2, 108).

⁴⁴ *Procl. In Eucl.*, 38.4–42.8 = [Her.] *Def.* 138, 5. Каноникой в эпоху эллинизма стали называть математическую гармонику, по труду Евклида «Разделение канона», т.е. монохорда.

⁴⁵ *Met.* 1036a1-12, 1037a2-5, 1045a33-36, 1059b14-21. См. Gaukroger 1980. Ср. *νοητὴν ὑλην* в материале Гемина: [Her.] *Def.* 138, 3.

⁴⁶ *Procl. In Eucl.*, 3.14 sq., cf. *Pl. Resp.* 511 b-e, 533 e – 534 c. См. Cleary 2013.

⁴⁷ «Перипатетики говорят, что риторику, поэтику и всю обычную музыку можно понять и не обучаясь им, но в предметах, имеющих специальное имя математических наук (*μαθήματα*), никто не может получить знания, не пройдя сначала обу-

входят ни тактика, ни история и медицина, даже если каждая из них пользуется математическим знанием для своих целей. К этим трем упомянутым Проклом областям знания следует добавить еще пять, фигурирующих у псевдо-Герона: архитектуру, изучение звездных фаз (φάσεις, т.е. календарную астрономию), обычную музыку и одноименную механике практическую область – они также не являются, вопреки мнению некоторых, частями математики, что Гемин обещает доказать ясно и методически ([Her.] *Def.* 138, 5). Его список отражает, таким образом, реальные споры о статусе – и престиже – различных областей знания, в частности, о том, какая степень математизации и теоретизации позволяет отнести одну из них к *mathēmata*, отличив ее тем самым от «ненаучных» занятий, к которым Гемин относил историю и медицину, или от практических ремесел, что проблематично, например, в случае механики.

Далее у Прокла следует разделение на дисциплины каждой из основных наук.⁴⁸ Геометрия делится на планиметрию и стереометрию; арифметика – на теорию линейных, плоских и объемных чисел; оптика – на собственно оптику, катоптрику (от κάτοπτρον, зеркало), исследующую всякого рода отражения, и сценографию. В механику входит конструирование военных машин, которым занимался Архимед; устройство всяких диковинок, использующих потоки воздуха (пневматика), чем занимался Ктесибий; учение о равновесии и центрах тяжести; изготовление небесных сфер, также бывшее областью занятий Архимеда; и вообще всякое учение о движении материальных тел. Наконец, астрономия разделяется на гномонику, измеряющую время с помощью солнечных часов (гномона), метеороσκοпiku – учение об углах подъема светил и расстояниях между ними, и диоптрику, которая устанавливает положение небесных тел с помощью инструментов (диоптров).

Итак, перед нами уже не реконструируемая философская классификация областей знания, как это было у Аристотеля, а полноценное, пусть и фрагментарно сохранившееся описание того, как далеко зашла дифференциация греческой науки в период ее наивысшего расцвета. Хотя некоторые

чения (μάθησις) в них, поэтому изучение этих предметов и было названо математикой (μαθηματική). Говорят, что последователи Пифагора дали специальное имя “математика” только геометрии и арифметике; ранее у каждой из них было свое имя, а общего для обеих не было» ([Her.] *Def.* 138, 3).

⁴⁸ Он начинает с геометрии, а не с арифметики, как это было в оригинале, ср.: Procl. *In Eucl.* 38.10, [Her.] *Def.* 138, 5.

определения наук Гемин вызывают вопросы,⁴⁹ а часть разделов явно пропущена (например, в астрономии нет собственно теоретической астрономии, которую трактовало «Введение в явления», а в механике отсутствует гидростатика Архимеда), в целом мы получаем богатое представление о том, как эллинистические ученые представляли внутренние и внешние границы науки. Со времени Аристотеля ни одна основная наука в классификацию не добавилась, зато каждая из них обзавелась несколькими специальными разделами. Отсутствие географии в списке Гемин трудно объяснить, тем более, что ее нет и среди исключенных им из числа *mathēmata*. Географии, в том числе и математической, был посвящен трактат Посидония «Об Океане» (F 49 EK), да и сам Гемин рассматривал многие связанные с нею вопросы во «Введении в явления».⁵⁰ Не включал ли он географию в число астрономических дисциплин, выпавших из сокращенного текста, как выпала из них математическая астрономия? Не относил ли некоторые связанные с нею вопросы к ведению историков?⁵¹ Так или иначе, проблема заключается не только в Гемине; причины, по которым география так и не вошла ни в один из античных списков *mathēmata*, хотя и считалась таковой специалистами, еще предстоит выяснить.

Общая схема, по которой Гемин описывал каждую из наук, – определение, цель, предмет, связи с другими *mathēmata*, и т.д. – также не лишена влияния Аристотеля. Так, арифметика, весьма ценящая Пифагором и его учениками, есть наука о числах и их видах; ее цель (τέλος), выше и краше которой ничего нет, состоит в том, чтобы научно рассматривать, сколько свойств имеет ограниченная сущность (ὠρισμένη οὐσία), т.е. дискретная величина. Геометрия есть наука о величинах и фигурах, а также об охватывающих и ограничивающих их плоскостях и линиях и т.д. Цель ее та же, что и у арифметики, только исследует она свойства не дискретной (διωρισμένη) сущности, а непрерывной (συνεχής).⁵² Логистика – это наука не о числах, а об исчисляемых вещах, к которым она применяет теоремы арифметики; ее предмет (ὑλη) – все исчисляемое, начиная с единицы, а цель – общественная

⁴⁹ Арифметика, знакомая нам по VII–IX книгам Евклида, не была теорией линейных, плоских и объемных чисел, это определение подходит скорее к арифметике Никомаха из Герасы (II в. н.э.).

⁵⁰ Гл. 16. При этом γεωγραφία означает у него карту мира (16, 4-5); Evans, Berggren 2006, 108.

⁵¹ Procl. *In Eucl.* 38.21: ведь историки пишут и о положении климатических поясов. Гемин упоминает историка Полибия как автора трактата о регионе вокруг экватора (*Intr.* 16, 32-33).

⁵² [Her.] *Def.* 135, 1, 4; 138, 9-10. Cf. *Arist. Cat.* 4b20–25.

польза в жизни и при заключении контрактов. В нее входят так называемые греческие и египетские методы умножения и деления, сложения и разложения дробей.⁵³ Наука геодезия разделяет и соединяет величины и фигуры в чувственно воспринимаемых телах,⁵⁴ поэтому эти фигуры несовершенны, ведь она измеряет кучу зерна как конус, а круглый колодец как цилиндр; как геометрия использует арифметику, так и геодезия – логику ([Her.] *Def.* 135, 7–8). Каноника рассматривает осязаемые числовые отношения музыкальных интервалов и исследует разделения монохордов (*In Eucl.*, 40.22–23). Оптика и каноника являются порождениями (ἐκγόνοι) геометрии и арифметики (*ibid.*, 40.10); арифметике более всего родственны (συνεγγίξει) логика и каноника, геометрии – оптика и геодезия, и с обеими частями чистой математики тесно связаны механика и астрономия (*Def.* 138, 7). Это очень напоминает родственные науки Архита (47 В 1), дружная семья которых с тех пор значительно выросла, а их отношения усложнились.

Раздел об оптике сохранился лучше других, и по нему можно судить, насколько подробно характеризовал Гемин каждую из наук. Оптика выдвигает две основные гипотезы: во-первых, что зрительные лучи, исходящие от всех точек зрачка, распространяются по прямой; во-вторых, что видимое сквозь эфир и воздух также видится по прямой (ведь всякий свет распространяется по прямой), то, что видится через стекло или воду, преломляется, а то, что видится в отражающих вещах, отражается под углом. Оптика не рассматривает физические проблемы, связанные с получением зрительных образов: исходят ли некие истечения от глаз к видимым предметам, или образы истекают от вещей к глазам, или воздух распространяется вместе со светящейся зрительной пневмой. Она лишь исследует, сохраняет ли каждая из этих физических гипотез то, что зрительные или световые лучи движутся по прямой.⁵⁵ Иначе говоря, оптика как математическая наука совместима со всеми тремя тогдашними физическими теориями зрения.⁵⁶ О том, что она берет свои начала из физики, речь не идет: физиче-

⁵³ [Her.] *Def.* 135, 5–6; *Schol. in Plat. Chrm.* 165e7.

⁵⁴ В единственном упоминании геодезии Аристотель замечает: неверно, что она имеет дело с чувственно воспринимаемыми и преходящими величинами (в отличие от чувственно воспринимаемых вещей): величины не преходящи, и с этой точки зрения различия между геометрией и геодезией нет (*Met.* 997b25–32).

⁵⁵ [Her.] *Def.* 135, 10–12; *Damian. Opt.*, 22.10–24.20.

⁵⁶ Mueller 2004, 82f. Физические теории зрения: Thibodeau 2016.

ские положения имеют такой же статус гипотез, как и математические.⁵⁷ Оптика, изучающая измененные отображения под водой или в стекле, содержит меньше теории, но она объясняет причины искажений, возникающих в этих случаях.⁵⁸

Катоπτрика, помимо собственно теории зеркальных отображений, рассматривает отражения солнечного света от всяких гладких поверхностей, цветные отражения в воздухе, например, радуги,⁵⁹ а также включает в себя теорию зажигательных зеркал. Катоπτрика основывается на тех же гипотезах, что и оптика в целом, и следует тем же методам, ведь лучи света распространяются и отражаются так же, как и зрительные лучи. Сценография, имеющая давнюю историю,⁶⁰ подана у Гемина как область оптики, связанная с перспективой, в частности, с изображением зданий на чертежах так, чтобы они выглядели красиво и симметрично, например, представляя круги в виде эллипсов и т.д. Архитектор должен знать о разрыве между фактическими пропорциями крупных зданий и тем, как эти пропорции видятся зрителю на земле, и использовать эти знания, чтобы общий вид зданий был гармоничным.⁶¹

Механика, чьи определение и цель не сохранились, особенно богата специальными дисциплинами. Некоторые из них были чисто теоретическими, например, учение Архимеда о равновесии и центрах тяжести, другие, как видно уже по их названиям, представляли собой своего рода «наукоемкие» *technai*:⁶² одна сооружала военные орудия (ὄργανοποιική); вторая производила всякие диковинки, включая автоматы (θαυματοποιική), в нее входила и не упомянутая по имени пневматика; третья занималась изготовлением небесных глобусов, армиллярных сфер и других моделей движения небесных тел (σφαιροποιία). Напомним, что в числе последних был созданный, вероятно, при жизни Гемина механизм из Антикиферы, шедевр точной механики

⁵⁷ ὅτι οὐτε φυσιολογεῖ ἡ ὀπτική οὐτε ζητεῖ εἴτε ἀπόρροιαί τινες... μόνον δὲ σκοπεῖ εἰ σώζεται καθ' ἑκάστην ὑπόθεσιν ἢ ἰθυτένεια τῆς φράσας ἢ τάσεως ([Her.] *Def.* 135, 11 = Damian. *Opt.*, 24.7–13).

⁵⁸ ([Her.] *Def.* 135, 12 = Damian. *Opt.*, 26.1–28.9).

⁵⁹ Уже Аристотель трактовал радугу как отражение солнечного света (*Mete.* 373a32–74a3), а науку о ней – как подчиненную оптике эмпирическую дисциплину (*APost* 79a10–12).

⁶⁰ Витрувий возводил ее начала к Анаксагору и Демокриту (VII, *praef.* 11, cf. I, 2, 2).

⁶¹ ([Her.] *Def.* 135, 13 = Damian. *Opt.*, 28.10–30.11. См. Roby 2016, 164f.

⁶² Еще более подробный список таких *technai* приводит Папп, ссылаясь на древних и, в частности, на Гемина (*Syn.* 8, 1024.12–1026.9). Список явно переработан Паппом или его посредником (Vitrac. 2009, 15).

в ее сотрудничестве с астрономией. Очевидно, что греческая механика соединяла в себе *epistēmē* и *technē*, отличаясь от одноименной с ней чисто практической области тем, что в каждой из названных Гемином дисциплин существовали специальные научные трактаты, чьи авторы – Ктесибий, Архимед, Филон Византийский, Битон и др. – прилагали свои математические знания к конкретному материалу.

Остается астрономия, «наука о небесных движениях, величинах и формах небесных тел, их освещении и расстояниях от Земли и тому подобных вопросах. Она, с одной стороны, во многом опирается на чувственное восприятие, а с другой, имеет много общего с физической теорией».⁶³ С чем лучше согласуется это определение – с точкой зрения Аристотеля, что физика и астрономия имеют общий предмет: величину, форму и порядок небесных тел, или с позицией Посидония, что физика эпистемологически первична по отношению к астрономии, которая не занимается поиском причин?⁶⁴ Во «Введении в явления» Гемина астрономия основывается на математической гипотезе, а не на заимствованных из физики началах (I, 19–21). Остальные Геминины характеристики прикладных наук также не подразумевают их зависимости от физики. Оптика не занимается вопросами физики; будучи совместимой с физическими гипотезами, она исходит из своих собственных, а один из ее разделов объясняет причины (*αἰτιολογεῖ*) некоторых оптических иллюзий. О причинах говорится и в другом эссе, один раз применительно к оптике, другой к гармонике.⁶⁵ Посидоний, который всегда высказывался на этот счет очень определенно, утверждал, напротив, что философ знает причину отражений в зеркале, а математик – расстояние между предметом и зеркалом и какое отражение дают различные формы зеркал; физика независима, а астрономия строит свои гипотезы на ее территории.⁶⁶ Представления Гемина об астрономии и отношениях точных наук с физикой явно расходились с трактовкой Посидония.

Каждый из трех разделов астрономии, названных Геминном, связан со специальными измерительными инструментами: первый с солнечными часами, гномоном, второй с армиллярной сферой, третий с диоптром. Самый

⁶³ Procl. *In Eucl.*, 41.19–24. Возможно, это определение объясняет, почему Гемин не упоминает сферу, представленную Феодосием из Вифинии (рубеж II–I вв. до н.э.): ее сугубо математический подход расходился с его более эмпирическим пониманием астрономии.

⁶⁴ См. выше, 20 сл.

⁶⁵ ἔτι τε ἐπισκεπτικὸς τῶν κατὰ τὰς ὄψεις παθῶν ἐρευνῶν τὰς αἰτίας,... ἔτι δὲ καὶ περὶ τὰς αἰτίας τῆς ἐμμελοῦς κράσεως τῶν φθόγγων [Her.] *Def.* 138, 3.

⁶⁶ F 90 EK (из Сенеки), cf. F 18.

ранний частично сохранившийся гномон, основанный на математической теории, датируют второй половиной IV в. до н.э. Младший современник Гемина Витрувий, который считал гномонику частью архитектуры, упоминает 14 разных типов плоских, сферических и конических гномонов.⁶⁷ Другой современник Гемина, астроном Диодор из Александрии, был автором «Аналеммы», фундаментального труда по математической гномонике.⁶⁸ Метеорологику понимают как «искусство изготовления и использования специализированного инструмента наблюдения, очень похожего на армиллярную сферу».⁶⁹ О диоптрах, которые использовались как измерительные инструменты в геодезии и астрономии, мы знаем в основном из Герона, посвятившего им специальный трактат.⁷⁰ Гемин в разделе о геодезии пишет, что ее инструментами являются «диоптры, линейки, шнуры, гномоны и сходные с ними приборы для измерения расстояний и высот, как по тени, так и по линии видимости» (*Def.* 135, 8). Внимание к научным инструментам выдает в Гемине практикующего ученого, который по достоинству оценивал эту сторону науки эллинизма, эпохи, когда были созданы или усовершенствованы практически все известные нам научные приборы античности. О том, что греческая наука была чистой теорией и чуждалась практики, а познавательное пространство в античную эпоху было нерасчлененным, Гемин еще не знал.

Признавая очевидное влияние Аристотеля на классификацию Гемина, отметим и существенные различия в их подходах. За разделяющие их три столетия греческая наука прошла огромный путь, развив множество прикладных дисциплин, которых либо не было во времена Аристотеля, либо они только появились. Все они были включены Геминим в понятие математики, ставшее у него синонимом понятия науки, а все не подходящие под это понятие области знания – тщательно от них отделены. Математика самодостаточна и не является частью какой-либо более общей системы знаний, она соседствует с физикой, не подчиняясь ей. Философию Гемин вообще не упоминает.⁷¹ В своей классификации, по сути своей дескриптивной и не такая иерархической, как у Аристотеля, Гемин отделяет чистую мате-

⁶⁷ Schaldach 2004. *Vitr.* 9, 8, 1; изобретателем первого из них, арахны (паутины), назван Евдокс.

⁶⁸ Berggren 2008.

⁶⁹ Evans, Berggren 2006, 48.

⁷⁰ О диоптрах и других измерительных инструментах см. Lewis 2004, 51ff.

⁷¹ Утверждение, что математика есть часть философии в [Her.] *Def.* 138, 1, несомненно, принадлежит перипатетику Анатолию (ср. *Аët.* 1, 3), а не Гемину; выдержки из него начинаются со 138, 2.

матику от прикладной, но внутри области прикладных наук не проводит никаких границ (как не проводили их, видимо, эллинистические ученые) между практическими направлениями – строительством катапульта, устройством солнечных часов, архитектурной перспективой – и чисто математическими оптикой и астрономией. Принципиальное родство всех *mathēmata*, содержащееся уже в определении математики и неоднократно подчеркиваемое Геминиом, оказывается более важным, чем различия между теоретической и практической ориентацией каждой из них. Математизация какой-либо области знаний позволяет ей стать *epistēmē* и занять достойное место в семье наук,⁷² к *technai* же, как мы уже видели, причисляются лишь ремесленные искусства.

Таких развернутых, как у Гемина, описаний всех практикуемых *mathēmata* с их специальными дисциплинами мы больше не встречаем. Последующие, гораздо более схематичные сопоставления различных наук редко когда выходили за рамки квадравиума или даже отдельной области знаний, например, механики. Удачное сочетание логики и эмпиризма обеспечило классификации Гемина долгую жизнь в античности и за ее пределами: науки продолжали делить по его схеме на чистые и смешанные вплоть до XVIII в., когда появление физики, химии, геологии потребовало нового передела познавательного пространства.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Acerbi, F. (2010) “Two approaches to foundations in Greek mathematics: Apollonius and Geminus,” *Science in Context* 23, 151–186.
- Annas, J. (1987) “Die Gegenstände der Mathematik bei Aristoteles,” in A. Graeser, ed. *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*. Bern, 131–147.
- Barnes, J. (1993) *Aristotle's Posterior Analytics*. 2nd ed. Oxford.
- Barnes, J. (1995) “Life and work,” in J. Barnes, ed. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, 1–26.
- Berggren, J. L. (2008) “Diodorus of Alexandria,” in *New Dictionary of Scientific Biography* 2, 304–306.
- Bowen, A. C., Todd, R. B., transl. & comm. (2004) *Cleomedes' Lectures on Astronomy*. Berkeley.
- Cleary, J. J. (1994) “Phainomena in Aristotle's methodology,” *International Journal of Philosophical Studies* 2, 61–97.
- Evans, J., Berggren, J. L., transl. & comm. (2006) *Geminus's Introduction to the Phenomena*. Princeton.
- Gaukroger, S. (1980) “Aristotle on intelligible matter,” *Phronesis* 25, 187–197.
- Gutas, D., ed. (2010) *Theophrastus on First Principles (Known as His Metaphysics)*. Leiden.

⁷² У Гемина и геометрия, и геодезия именуются *epistēmē* ([Her.] *Def.* 135, 1. 7).

- Hankinson, J. (2005) "Aristotle on kind-crossing," in R. W. Sharples, ed. *Philosophy and the Sciences in Antiquity*. Ashgate, 21–54.
- Heath, T. L. (1949) *Mathematics in Aristotle*. Oxford.
- Irby, G. L., ed. (2016) *A Companion to Science, Technology, and Medicine in Ancient Greece and Rome*. Chichester.
- Johnson, M. R. (2009) "The Aristotelian explanation of the halo," *Apeiron* 42, 325–358.
- Judson, L. (2019) "Aristotle and crossing the boundaries between the sciences," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 101, 177–204.
- Kidd, I. G. (1978) "Philosophy and science in Posidonius," *Antike und Abendland* 24, 7–15.
- Kidd, I. G. (1988) *Posidonius*. Vol. 2. *The Commentary*. Cambridge.
- Kouremenos, T. (1994) "Poseidonius and Geminus on the foundations of mathematics," *Hermes* 122, 437–450.
- Lennox, J. G. (1986) "Aristotle, Galileo, and mixed sciences," in W. A. Wallace, ed. *Re-interpreting Galileo*. Washington (DC), 29–51.
- Lewis, M. J. T. (2004) *Surveying Instruments of Greece and Rome*. Cambridge.
- Lloyd, G. E. R. (1991) "Saving the appearances," in Lloyd G. E. R. *Methods and Problems in Greek Science. Selected Papers*. Cambridge, 248–277.
- Löbl, R. (2003) *Τέχνη-Techne: Untersuchungen zur Bedeutung dieses Worts in der Zeit von Homer bis Aristoteles*. Bd. 2: *Von den Sophisten bis Aristoteles*. Würzburg.
- McKirahan, R. (1978) "Aristotle's subordinate sciences," *British Journal for the History of Science* 11, 197–220.
- Mueller, I. (2004) "Remarks on physics and mathematical astronomy and optics in Epicurus, Sextus Empiricus and some Stoics," *Apeiron* 37, 57–87.
- Mueller, I. (2006) "Physics and astronomy: Aristotle's *Physics* II.2.193b22–194a121," *Arabic Sciences and Philosophy* 16, 175–206.
- Owens, J. (1981) "The Aristotelian conception of the sciences," in J. R. Catan, ed. *Owens J. Collected Papers*. Albany, 23–34.
- Raalte, M. van, ed. & comm. (1993) *Theophrastus. Metaphysics*. Leiden.
- Roby, C. (2016) *Technical Ekphrasis in Greek and Roman Science and Literature*. Cambridge.
- Ross, W. D., ed. & comm. (1924) *Aristotle's Metaphysics*. Vol. 1–2. Oxford.
- Ross, W. D., ed. & comm. (1936) *Aristotle's Physics*. Oxford.
- Schaldach, K. (2004) "The *arachne* of the Amphiareion and the origin of gnomonics in Greece," *Journal for the History of Astronomy* 35, 435–445.
- Tannery, P. (1887) *La Géométrie grecque*. Paris.
- Thibodeau, T. (2016) "Ancient optics: Theories and problems of vision," in G. L. Irby, ed. *A Companion to Science, Technology, and Medicine in Ancient Greece and Rome*. Chichester, 130–144.
- Tittel, K. (1895) *De Gemini Stoici studiis mathematicis quaestiones philologiae*. Leipzig.
- Tittel, K. (1912) "Geminus," in *RE* 7, 1026–1050.
- Vitrac, B. (2005) "Les classifications des sciences mathématiques en Grèce ancienne," *Archives de Philosophie* 68, 269–301.

- Vitrac, B. (2009) "Mécanique et mathématiques à Alexandrie: le cas de Héron," *Oriens-Occidens* 7, 155–199.
- Zeller, E. (1879) *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Bd. II, 2. 3. Aufl. Leipzig.
- Zhmud, L. (2018) "Physis in the Pythagorean tradition," *Philologia classica* 13.1, 50–68.
- Zhmud, L. (2002) *Zarozhdeniye istorii nauki v antichnosti*. St. Petersburg (in Russian).
- Жмудь, Л. Я. (2002) *Зарождение истории науки в античности*. Санкт-Петербург.

АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ О ДУШЕ КАК ПРИЧИНЕ ВОЗНИКНОВЕНИЯ

М. Н. ВАРЛАМОВА

Санкт-Петербургский университет аэрокосмического приборостроения
Институт философии РАН, Voat.mary@gmail.com

MARIA VARLAMOVA

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Russia

ALEXANDER OF APHRODISIAS ON THE SOUL AS A CAUSE OF GENERATION

ABSTRACT. The discussion about the soul in ancient philosophy is connected not only with consideration of the soul's relation to the body, its capacities and functions of the living organism, but also with the question of generation, formation and animation of organic body, that has life potentially, in the womb. Considering the generation among the capacities of the nourishing soul, Alexander in *De Anima Liber* discusses the causes of embryogenesis. Among the causes of embryo's development, he indicates the nourishing capacity, which is transmitted from the parent through the seed, and the soul as a form of the parent, which acts in the embryo, since it is part of the mother, that is, before birth. The paper explicates Alexander's notion of the causes of animal's generation in the context of his idea of the soul as capacity (*δύναμις*) and disposition (*ἕξις*) from the perspective of the Alexander's treatise "On the Soul" and Simplicius's commentary on the Aristotle's "Physics".

KEYWORDS: Alexander of Aphrodisias, Aristotle, soul, body, generation.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00094 «Проблема соотношения разума, души и тела в позднеантичных комментариях на Аристотеля». The study was funded by the Russian Foundation for Basic Research, the project № 20-011-00094.

«Животное возникает подобно плетению сети»¹ (Arist. *GA* 734a 19–20) – приводит Аристотель слова из гимна Орфея в своем трактате «О возникновении животных». Для Аристотеля, сторонника эпигенеза, возникновение

¹ ὁμοίως φησὶ γίνεσθαι τὸ ζῷον τῇ τοῦ δικτύου πλοκῇ

животного является сложным процессом, в рамках которого из семени, содержащего в себе некую возможность души и движущую силу², переданную от родителя, последовательно возникают все новые части живого, а значит – одушевленного – тела. Эти части будущего животного не содержатся в семени, но возникают в утробе матери.³ Последовательное возникновение сложного организма из малого количества материи Аристотель сравнивает с движением чудесных автоматов (*τὰ αὐτόματα τῶν θαυμάτων*), при котором мастер приводит в движение первую часть, эта часть, в свою очередь, приводит в движение следующую, и так последовательно приходят в движение все части целого⁴ (GA 734b 6-17). Но также он приводит и другой пример, сравнивая возникновение с плетением сети – поскольку в процессе возникновения происходит не только передача движения от одной возникающей части к другой, но и последовательное усложнение органической структуры: возникшие органы не просто следуют друг за другом, но образуют единое целое, в котором действуют все части в совокупности, причем каждая из частей имеет свою действенность только в рамках этого целого. Совокупное действие органических частей возникающего животного происходит, поскольку животное, хотя его возникновение еще не завершилось, уже является одушевленным и живым – изначально в нем действует растительная душа, но, с формированием соответствующих органов, оно получает животную душу (GA 736a 22 – 736b 15).

Впоследствии взгляд Аристотеля на развитие эмбриона обсуждался как в отдельных трактатах, так и в комментариях на «Физику» и «О душе», и в первую очередь комментаторы обсуждали причины возникновения и порядок одушевления животного. В данной статье я рассмотрю взгляды Александра Афродисийского на развитие и одушевление эмбриона. В дошедших до нас текстах Александр лишь изредка касается вопросов эмбриогенеза, поэтому задача данной статьи состоит в том, чтобы собрать и изложить эти места и проинтерпретировать их, исходя из общего контекста учения Алек-

² Душа у Аристотеля рассматривается и как формальная, и как действующая причина развития эмбриона после зачатия. О душе как причине эмбриогенеза см.: Code 1987, 54-55; Gotthelf 1987, 217; Whiting 1995, 94; Johansen 2012, 129 слл. Абрахам Бос полагает, что в семени заключены в возможности все части души, присущие природе данного вида (Bos 2009, 386). Однако органы и части тела, необходимые для чувства и движения по месту, развиваются под действием питающей души (Johansen 2012, 118; 138; 141).

³ См. Wilberding 2017, 14; 20.

⁴ Об аристотелевских автоматах и развитии эмбриона в контексте телеологии Аристотеля см. De Groot 2008, 58-63.

сандра о душе и живом организме. Для понимания того, как Александр трактовал причины эмбриогенеза и процесс одушевления эмбриона, я буду опираться на два места из его трактата «О душе»⁵ и также на аргументы Александра, которые Симпликий приводит в своей комментарии на «Физику» Аристотеля.⁶

Жизнь плода в утробе

Однако прежде, чем приступить к Александру, я предлагаю обратить внимание на место из комментария Филопона на «О душе», где он приводит различные аргументы в отношении одушевления и жизни эмбриона и тем самым обозначает спектр мнений античных философов о том, чем является эмбрион.⁷

Итак, аргументы, приведенные Филопоном, условно можно разделить на три позиции⁸:

1) Эмбрион не является живым, поскольку жизнью называется питание и рост, которые тело осуществляет через самого себя, то есть посредством собственных органов. Животное, которое само находит пищу и питается через рот, является живым, но эмбрион, который получает питание от матери через пуповину, нельзя назвать ни животным, ни обладающим жизнью (Philop. *In De An.* 213.8–11).

2) Плод является живым, но не является животным. Питание эмбриона все же происходит через его собственные органы, поскольку питание – это не только поглощение, но и усвоение пищи. Пища, которую эмбрион получает от матери через пуповину, усваивается его собственными органами и с кровью поступает в каждую часть тела также, как и у завершенных животных (*In De An.* 213.19–23). Мать лишь подготавливает пищу для плода, который пока не способен получить ее через рот. Поскольку плод питается, ис-

⁵ Александр излагает свои взгляды на возникновение животных и одушевление эмбриона в контексте обсуждения деятельности питающей души (*De An.* 31.7–38.11), а также в контексте обсуждения способностей чувствующей души и ее отличия от души разумной и питающей (*De An.* 74.15–25).

⁶ Симпликий разбирает причины эмбриогенеза в комментарии на 3 главу II книги «Физики», в контексте обсуждения четырех причин и природы как неразумной силы, которая действует ради цели, и там же он излагает взгляды Александра (Simpl. *In Phys.* 310.25 – 312.1). См. также Henry 2005, 21–23; 27.

⁷ Полностью аргументы Филопона приведены здесь: Philop. *In De An.* 212.28–214.33.

⁸ Подробный разбор аргументов Филопона см. Scholten 2005, 382–385, Wilberding 2017, 142–144.

пользуя собственные органы, то это питание становится причиной роста – рост его происходит из него самого, благодаря работе его собственных органов, а также согласно стадиям и мере, как у живого существа, а не без меры, как у огня. Однако плод, хотя он и является живым, не способен жить животной жизнью именно потому, что он не способен к самостоятельному питанию через рот и к движению по месту в поисках пищи. Плод соединен с матерью и зависит от нее, как растение соединено с землей и получает из земли питание, поэтому эмбрион ведет не животную, но растительную жизнь (*In De An.* 213.26-31).

3) Плод в утробе является живым и живет не как растение, но как животное. Эмбрион в утробе питается и растет посредством собственных органов, а кроме того, осуществляет движения по месту, то есть произвольно движет частями тела, на что растение неспособно, поэтому он и в утробе действует не как растение, но как животное (*In De An.* 213.22-25). Он содержится в утробе и получает питание от матери, поскольку ему нужна помощь, защита и время для формирования тела, также как и уже родившимся животным нужна защита и помощь родителей, однако и по его органической структуре, и по движению частей тела он живет как животное, а не как растение.

В дальнейшем Филопон приводит собственные доводы и доказывает, что эмбрион проходит все стадии природного порождения: сначала он не является живым, затем, при формировании органов, в нем действует растительная душа⁹, затем, обретая способность двигать частями тела, он живет как зоофит – средняя ступень между растением и животным – но только после рождения он получает животную душу (*In De An.* 214.2-33).¹⁰

Обозначив возможные позиции в отношении жизни плода в утробе мы можем более отчетливо понять позицию Александра и аргументы, которые могут за ней стоять. Здесь для нас наиболее важно то, что именно питание через собственные органы является первым формальным признаком жизни, а питание через рот и передвижение оказывается формальным призна-

⁹ Филопон считает, что от родителя через семя передается не растительная душа как таковая, поскольку семя не одушевлено, но логосы природных способностей, которые содержатся в семени бесчастным образом (*In De An.* 268.18-19). Клеменс Шольтен интерпретирует Филопона следующим образом: от родителя через семя передаются природные логосы, которые становятся формальной причиной эмбриогенеза и из которых порождаются способности растительной души. См. Scholten 2005, 393-394. Блюменталь также указывает, что способности растительной души зависят от нематериальных природных логосов, которые содержатся в семени, см. Blumenthal 1986, 376-377.

¹⁰ См. также Philop. *In de An.* 235.30.

ком животной жизни.¹¹

Питающая душа как движущая причина возникновения

Обсуждая способности питающей души, а именно – питание, рост и порождение, Александр называет способность порождения наиболее совершенной из указанных. Процесс порождения подобен процессу питания и включает в себя три части: «То, что питается, питаемое и то, чем питается; то, что питается есть питающая и первая душа, питаемое – тело, чьей формой является упомянутая [питающая] способность, то, чем питается – пища»¹² (Alex. *De An.* 36.10-12).

Душа причиняет движение питания, тело осуществляет это движение, а пища, будучи подлежащим питания, превращается из неподобного в подобное: пища, поступающая через рот, становится кровью, которая питает все члены тела. По аналогии с питанием Александр указывает на три части процесса порождения: есть то, что является причиной порождения, то, чем движет эта причина и с помощью чего происходит возникновение – тело родителя и семя, и то, что порождается – живое существо, подобное родителям по виду. Если питание и рост осуществляются благодаря теплу и крови, которая и есть последняя пища животного, то порождение осуществляется благодаря семени. Семя возникает из последней пищи (ἡ ἐσχάτη τροφή), то есть из крови¹³, при воздействии способности к питанию, и является наиболее совершенным продуктом питающей души; именно с помощью семени душа производит возникновение¹⁴ (*De An.* 35.26–36.5).

Питающая душа не только служит для возникновения семени, но и при-

¹¹ Движение по месту возникает в силу стремления, а стремление возможно при наличии чувства, – именно чувство есть первая способность животной души. Эмбрион не движется через чувство, то есть у него нет объекта стремления, который был бы в чувстве, и поэтому он не может двигаться как животное. Ср. Johansen 2012, 137.

¹² Τριῶν δὲ ὄντων ἐξ ὧν τὸ τρέφεσθαι γίνεταί, τοῦ τρέφοντος, τοῦ τρεφόμενου, ᾧ τρέφεται, τὸ μὲν τρέφον ἐστὶν ἡ θρεπτικὴ τε καὶ πρώτη ψυχὴ, τὸ δὲ τρεφόμενον τὸ σῶμα, οὗ εἶδος ἡ προειρεμένη δύναμις, τὸ δὲ ᾧ τρέφεται ἡ τροφή.

¹³ См. Alex. *De An.* 35.26–36.5. Согласно Аристотелю, семя является выделением последней пищи, а последняя пища – это кровь у животных с кровью или ее аналог у животных без крови (Arist. *GA* 726b 1–5).

¹⁴ Александр, вслед за Аристотелем, подчеркивает значимость неба и солнца как причин порождения, действующих вместе с семенем отца, однако, если семя является причиной возникновения этого определенного животного, то вращение небесной сферы, по Александру, является причиной непрерывного возникновения животных каждого вида. См. Quaestiones 1.25; 2.19; 3.5; Sharples 1994, 170.

существует в семени как возможность (*δύναμις*), которая, получая пригодную материю, становится причиной формирования эмбриона после зачатия. Именно эта душа становится причиной составления тела животного: «Питающая душа и способность является причиной составления и началом тела животного, также как причиной его бытия, развития и роста»¹⁵ (*De An.* 36.19–21, см. также 32.1–5; 36.21–37.3; *Simpl. In Phys.* 31.12–14). Питающая душа формирует материю зародыша таким образом, что через питание и рост эта материя усложняется и приобретает органическую структуру и вид, подобный родителю. Так питающая душа, которая производит семя и содержится в нем, становится действующей причиной питания, роста и формирования эмбриона.¹⁶

В комментарии на «Физику» Симпликий передает слова Александра о том, каким именно образом под воздействием способности, присутствующей в семени, происходит эмбриогенез (*Simpl. In Phys.* 31.5–25). Процесс возникновения Александр, по словам Симпликия, понимает как движение марионетки (*τὰ νευροπλαστούμενα*),¹⁷ в котором движение от семени передается первой части, движение первой части становится причиной движения в следующей, и так последовательно, пока все части марионетки не придут в движение. Таким образом *δύναμις* семени, соединенная с подходящей (*οἰκεία*) материей, последовательно причиняет все последующие изменения, пока не произведет животное, подобное родителю по виду. Такой процесс возникновения происходит согласно числу и порядку (*κατὰ τινὰς ἀριθμούς καὶ τάξιν*) и не случайным образом, но ради определенной цели, поскольку природа всегда действует ради чего-то. Цель возникновения и Александр, и

¹⁵ ἔστι δ' ἡ θρεπτικὴ ψυχὴ τε καὶ δύναμις αἰτία καὶ τῆς συστάσεως τὴν ἀρχὴν τῷ τοῦ ζῴου σώματι, ὡσπερ οὖν καὶ τοῦ εἶναι τε καὶ τῆς ἐπιδόσεώς τε καὶ αὐξήσεως.

¹⁶ Томас Йохансен, разбирая Аристотеля, указывает, что действенность питающей души в эмбрионе позволяет развиваться частям и органам животного, поэтому питающая душа животного отличается от питающей души растения. Однако питающие души животного и растения различны не по своим функциям, но по своему подлежащему — в каждом живом существе такая душа выполняет свои функции по-разному, через различные органы. Johansen 2012; 118.

¹⁷ Девин Генри считает, что, хотя Симпликий, передавая слова Александра, использует термин *τὰ νευροπλαστούμενα*, сам Александр говорит об автоматах (*τὰ αὐτόματα*), ссылаясь на примеры Аристотеля из трактатов «О возникновении животных» (*Arist. GA* 734b 6-17) и «О движении животных» (*MA* 701.1–10), см. Henry 2004, 11, п. 29.

Симпликий определяют одинаково: порождение подобного по виду¹⁸ и участие в вечном и божественном через продление бытия вида (*Alex. De An.* 32.11–14; 36.16–17). Однако чем определена последовательность изменений в материи? Каким именно образом цепочка изменений, запущенная при оплодотворении, приводит к возникновению определенной органической структуры животного, тождественного с родителем по виду?

Душа и жизнь эмбриона

Прежде, чем ответить на поставленный вопрос, я вернусь к эмбриону, который подобен чудесному автомату. Считает ли Александр этот эмбрион живым? Если да, то живет ли этот эмбрион как растение, или с какого-то времени его можно считать животным? И если все-таки эмбрион живет как растение, то есть в нем действует только растительная душа, почему под воздействием растительной души развивается органическая структура не растения, но животного?

С одной стороны, Александр различает растительную и животную жизни как в отношении функций и подлежащей органической структуры, так и в отношении способа питания и размножения: в отличие от питающей души, которая присутствует во всем растении, животная душа не является гомогенной (*ὁμοιομέρης*). В животном присутствует питающая душа, но не во всем теле, как в растениях, а только в органах питания (которые включают в себя кровеносную систему), поэтому животное, в отличие от растения, не может питаться без специальных органов питания и не может сформировать эти органы без семени, которое содержит их в возможности (*Alex. De An.* 37.11–38,4). Семя, будучи движущей причиной возникновения животного, содержит в себе питающую душу, действенность которой приводит к возникновению не просто питающегося живого существа, но существа, подобного родителям и обладающего именно такими органами и частями тела, которые специфичны для данного животного. Таким образом, когда душа, содержащаяся в семени в возможности, получает подходящую материю (*ὕλη ἐπιτηδεῖου*), она формирует эту материю, и через питание и рост возникает органическая структура животного, подобного родителю.

Обсуждая жизнь эмбриона, Александр, как позже Филопон, разделяет получение и переваривание пищи: плод получает пищу от матери, но переваривает ее за счет собственных органов, поэтому усвоение пищи и рост

¹⁸ Симпликий говорит о тождестве по виду или по роду (*In Phys.* 31.15–17; 31–32), так как в случае с мулами, которые происходят от двух разных видов, нет возможности говорить о тождестве по виду.

происходят из него самого (ἐξ αὐτοῦ), то есть согласно деятельности его собственной питающей души (*De An.* 36.26-37.1). В отличие от Филопона, Александр, как кажется, не предполагает, что эмбрион после зачатия является неживым, также как он не называет его зоофитом, скорее он говорит о том, что от зачатия и до рождения в нем действует только питающая душа:

«Но и среди животных питающая [способность] присутствует в них начиная с первого составления (ибо еще возникающее животное сразу же питается, и, будучи в утробе, живет, пребывая в действительности только согласно той же [питающей] способности), чувствующая же душа возникает у них [у животных] позже, уже у рожденных. Ибо сокращение и вытяжение некоторых частей, которое производит [животное], будучи в утробе, не возникает согласно собственной чувствующей [душе], но оно [сущее в утробе] движется этими движениями как часть одушевленного»¹⁹ (*De An.* 74.15-23).

Под первым составлением здесь, скорее всего, понимается зачатие – именно при зачатии форма, содержащаяся в семени в возможности, составляется с материей и начинает действовать как питающая душа или способность. Чувствующая душа появляется лишь после рождения, когда животное перестает получать питание от матери и начинает питаться через рот. Александр не отрицает, что плод в утробе в некоторой мере ведет себя как животное – то есть сам движет частями тела, однако указывает, что эти движения происходят не согласно собственной душе плода, но постольку, поскольку он является частью родителя, одушевленного чувствующей душой.²⁰

Итак, питающая душа является движущей силой возникновения и действует в эмбрионе от зачатия до рождения – означает ли это, что эмбрион является живым и живет как растение? Подход Александра к пониманию жизни эмбриона отличается от подхода Филопона, – Александр пишет, что, несмотря на то, что плод действует сам по себе согласно питающей душе, он является живым не сам по себе, но только как часть тела матери²¹: «Хотя животные

¹⁹ ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων τὸ μὲν θρεπτικὸν ἀπὸ τῆς πρώτης συστάσεως αὐτοῖς ἐνυπάρχει (τρέφεται γὰρ εὐθὺς γινόμενον ἔτι τὸ ζῶον, καὶ κατὰ γαστρὸς ὄν ζῆ κατὰ μόνην τήνδε τὴν δύναμιν ἐνεργοῦν), ἡ δὲ αἰσθητικὴ ψυχὴ ἐγγίνεται αὐτοῖς ὕστερον ἀποτεχθεῖσιν. Αἱ γὰρ συστολαὶ τε καὶ αἱ ἐκτάσεις μερῶν τινῶν, ἃς ποιεῖται κατὰ γαστρὸς ὄν, οὐ γίνονται κατ' οἰκείαν αἰσθησιν αὐτῶ, ἀλλ' ὡς ἐμψύχου μέρος κατὰ ταῦτα κινεῖται.

²⁰ Поскольку эмбрион, согласно Александру, не может пользоваться своими органами чувств, он не движется по месту через самого себя, но движется лишь как часть родителя.

²¹ Частью материнского тела эмбрион называли также стоики; в отличие от стоиков, Александр считает, что в эмбрионе действует растительная душа. См. Moraux 2001, 362, n 201, см. также Caston 2012, 137 n. 337.

питаются в утробе согласно собственной способности, они получают пищу как части [матери], потому сущие в утробе не называются животными и не говорится, что они живут просто и сами по себе»²² (*De An.* 38.4–8).

Плод не только не является животным, он также не может рассматриваться как растение и, тем более – как зоофит, так как он не живет растительной жизнью сам по себе. Почему же эмбрион, в котором уже действует питающая душа, не является живым²³? Ведь именно душа является началом жизни, а питание и рост – движениями, через которые первым образом определяется жизнь. Ответ на этот вопрос может быть связан с тем, что, при возникновении животного, под воздействием питающей способности возникает органическая структура, которая должна подлежать не питающей, но чувствующей душе. Растение, одушевленное питающей душой, является живым само по себе: оно получает пищу из земли, переваривает ее, растет и размножается согласно растительной органической структуре. Эмбрион, хотя он переваривает пищу сам по себе и привязан к матери, как растение – к земле, не может жить сам по себе, как живет растение: он не существует отдельно и не обладает растительным телом. Поскольку органы плода, предназначенные для питания, отличаются от органов растения, то нельзя сказать, что он живет сам по себе, ведь, в отличие от растения, завершенность его органической структуры предполагает самостоятельное питание через рот. Пока он не питается через рот, не только его чувствующую, но и его питающую душу нельзя назвать завершенной, а его – отдельным живым существом.

В *De Anima Liber* Александр настойчиво подчеркивает, что душа – это неделимая форма тела, которая и ответственна за телесную структуру.²⁴ Плод имеет органическую структуру животного, он переваривает пищу как животное, у него бьется сердце, по его телу течет кровь – однако в нем действует лишь растительная душа. Будучи животным, он может обладать завершенностью и жить сам по себе только тогда, когда в нем действует чувствующая душа, – деятельности питающей души недостаточно для того, чтобы он мог жить отдельно, а не как часть. Именно поэтому плод, хотя он растет и питается, то есть живет, обладает этой жизнью не сам по себе, но лишь как часть матери, и действенность плода связана не только с действенностью его собственной питающей способности, но и с действенно-

²² Τρέφεται μὲν γὰρ κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐν αὐταῖς, δέχεται δὲ τὴν τροφήν ὡς μέρη. Διὸ οὔτε ζῶων ἤδη οὔτε ἀπλῶς ζῆν καὶ καθ' αὐτὰ λέγεται τὰ ἔτι κατὰ γαστρὸς ὄντα.

²³ Александр подчеркивает, что растения являются живыми согласно способностям собственной души, *De An.* 31.7–8.

²⁴ Ср. Mittlemann 2013, 552–553; 555; Moraux 2001, 356–358.

стью чувствующей души родителя.

Душа как εἶδος, δύναμις и ἔξις

Вернемся к примеру с чудесными автоматами или марионетками и к вопросу о том, каким именно образом под воздействием питающей способности происходит возникновение органической структуры животного в определенной последовательности и согласно определенной мере. Согласно Симпликию, Александр связывает последовательность возникновения с видовой природой, которая содержится в семени наряду с питающей душой. Александр (а также и Симпликий) определяет природу как ἄλογος δύναμις – как силу, которая действует ради цели, но стремится к этой цели не в результате решения, выбора, знания или искусства, то есть не в результате некоторого логоса, но по необходимости (*Simpl. In Phys.* 310.25–311.1). Именно поэтому неразумная сила природы не имеет альтернатив и действует лишь в одном направлении и лишь в одной возможной последовательности,²⁵ как в случае автоматов: одна часть движет другую, вторая – третью и так далее, последовательность движения этих частей определена конструкцией автомата и потому неизменна. Воздействие одной части на другую происходит не по выбору и не согласно логосу, но согласно устройству автомата, хотя само это устройство определено замыслом мастера. Последовательность, в рамках которой движется эмбрион-автомат, определена целью природы – природа стремится к продолжению вида, то есть к созданию животного, тождественного по виду с родителем. Сам Симпликий предполагает, что для такой последовательности необходима не только цель, но и образец, в согласии с которым выстраивается сама последовательность органического возникновения: природа, действуя ради цели, порождает определенную телесную структуру в согласии с образцом, образцом же является нематериальный природный эйдос.²⁶ По словам Симпликия, для Александра таким

²⁵ О действии неразумной силы см. также *Arist. Met.* 1048a 2–9.

²⁶ См. *Simpl. In Phys.* 311.12–21; 313.4–9. Симпликий считает, что природа, хотя она и является неразумной силой, и потому производит порождение не по выбору, но по бытию, движется ради цели, а цель заранее определена подобием, или актуальным природным эйдосом, который существует в отце. Однако образцом является не сама форма отца, но умопостигаемый эйдос природного тела, который находится в уме, а не в материи, а сама природа как творящая причина (ποιητικὴ αἰτία) понимается как со-причина (συναίτια) порождения или как со-причина высших причин (*In Phys.* 314.9–14). Таким образом, природа, хотя и не знает логос творения, творит в соответствии с логосом, который знает ум (*In Phys.* 314.19–21). О природе как со-причине порождения, которая определяет развитие эмбриона как целого

образцом является форма родителя (что сам Симпликий считает неверным): Александр называет образцом форму, возникающую вместе с материей (τὸ γινόμενον περὶ τῆ ὕλη εἶδος), поскольку именно к этой форме природа стремится, когда порождает живую вещь²⁷ (*Simpl. In Phys.* 311.1–7).

Александр в своих утверждениях, скорее всего, опирается на Аристотеля, который говорит, что причиной порождения является не нематериальный эйдос или образец, но форма родителя: «Таким образом ясно, что нет никакой надобности устанавливать эйдос как образец... но достаточно, чтобы породившее создавало [форму] и было причиной формы в материи»²⁸ (1034a 1-5).

Сам Александр, как и Аристотель, подчеркивает, что форма любого тела существует только в материи и не может существовать отдельно от нее (*De An.* 4.20–27). Кроме того, он, в отличие от Симпликия, не отличает природу как форму тела от души – он считает, что душа и есть природная форма тела.²⁹ Так, Александр рассматривает природу не как некое начало, которое определяет телесную структуру, но находится ниже растительной души,³⁰ но

см. Henry 2005, 21–23, Henry 2005, 27. Представление о том, что природная форма тела отделена от души как энтелехии присутствует и в комментарии Пс.-Симпликия на «О душе», см.: *Simpl. In De An.* 87.12–25, 86.19–30. См. также Blumenthal 1996, 78. Блюменталь утверждает, что в неоплатонической философии душа понимается как некая сущность, отделенная от тела, поэтому тело должно иметь собственную форму, которая отделена от души. Эта телесная форма определяет конституцию тела. Разбор природы как со-причины эмбриогенеза у Симпликия см. Варламова 2018.

²⁷ См. Moraux 2001, 359, Henry 2005, 7-8; 11.

²⁸ ὥστε φανερόν ὅτι οὐθὲν δεῖ ὡς παράδειγμα εἶδος κατασκευάζειν ... ἀλλὰ ἰκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι καὶ τοῦ εἶδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ.

²⁹ По Аристотелю душа определяется как формальная и действующая причина движения тела, обладающего в возможности жизнью, — причина, которую живое тело имеет ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό. Такое определение души и жизни включает душу в ряд природных причин. Ср. Sorabji 1988, 222. Александр утверждает, что природа есть форма и начало движения всех природных тел, как простых, так и сложных, то есть органических (*De An.* 3.20–26; 7.15–23); живые организмы, состоящие из тела и души, он называет природными телами (*De An.* 10.1–2), а душу как форму органического тела он называет природой (*De An.* 11.5–7; 28.10). См. также Caston 2012, 4; 125, п. 271.

³⁰ Так природу определяет Симпликий, см.: *Simpl. In Phys.* 286.21–25; 286.34–36. В качестве ποιητικῆ αἰτία он называет природу низшей жизнью (ἐσχάτη ζωή; *In Phys.* 289,26–35). См. Blumenthal 1996, 78. Блюменталь утверждает, что в неоплатонической философии душа понимается как некая сущность, отделенная от тела, поэто-

как общий горизонт, в рамках которого существует лестница форм: от простой формы элемента до разумной души как наиболее сложной формы человеческого тела.³¹ Если душа – это природная форма тела, также как и тяжесть – природная форма камня,³² то природа вида или видовая форма родителя существует только как форма особей этого вида. Поскольку форма органического тела – это душа, то природа вида – это и есть его животная (или разумная) душа как форма определенной актуально живущей особи, и именно эта форма в материи является формальной причиной или образцом для возникновения нового существа того же вида.

Итак, как было указано выше, эмбрион живет и действует как часть родителя, то есть действенность эмбриона связана с действенностью животной души родителя, также как и формирование его органической структуры связано с душой родителя как формальной причиной. Александр указывает, что эмбрион, в силу собственной питающей души, полученной от родителя

му тело должно иметь собственную природную форму, которая отделена от души. Эта природная форма определяет конституцию организма.

³¹ Природные тела разделяются на простые и сложные, причем как материя сложных тел включает в себя материю простых, так и форма сложных природных тел включает в себя формы или силы простых тел (*Alex. De An.* 7.17–8.13). Сложные, то есть органические природные тела, формой которых является душа, могут быть более или менее законченными, форма или душа более законченного тела включает в себя большее число сил, так же как само это тело обладает большим количеством способностей. Согласно Александру, между простыми и сложными телами существует определенное соотношение или порядок: элементы отличаются от растений в той же мере и пропорции, в какой растения отличаются от животных (*De An.* 10.10–19). Таким образом, он понимает природу как общий горизонт, в рамках которого существует порядок природных тел (см. Caston 2012, 125 п. 271; 136 п. 335), и такое понимание природы позволяет ему проводить аналогии между легкостью/тяжестью как силой простых тел и способностями души (*Alex. De An.* 22.5–12; 23.24–24.4; ср. Caston 2012, 4–5) и определять душу как форму форм – через сложение более простых форм или возможностей (*De An.* 8.12–25; 10,28–11,5; 16,18–17,1 Mogaux 2001, 356; Kupreeva 2012, 119; Kupreeva 2004, 85).

³² Трактую душу или первую энтелехию органического тела как силу или способность, исходя из которой тело действует, Александр проводит аналогию между одушевленными и простыми телами: тяжесть или легкость является природой, формой, силой и состоянием (ἔξις) простого тела в той же мере, в какой душа является природой, формой, силой и обладанием подлежащего органического тела. См. *De An.* 9.14–26; 22.5–12; 23.29–24.4. О подобной аналогии между движением элементов, ростом растений и стремлением животных у Аристотеля говорит Сорабжи, связывая возможность такой аналогии с телеологичностью любого природного движения Sorabji 1974, 83.

через семя, содержит также и начала способностей животной души, но не имеет животную душу в действительности, поскольку его тело еще не готово действовать как самостоятельное животное: «И только в силу этой [питающей] способности души сущее в утробе действует из самого себя и имеет начала и пригодность к способностям, которые породившее его имеет как [завершенные] состояния, хотя [сущее в утробе] еще и не имеет их [т.е. способности] в действительности, поскольку не имеет необходимых частей, через которые действовали бы эти способности»³³ (*De An.* 36.26–37.3).

Таким образом, хотя в эмбрионе не действует чувствующая душа, в нем содержатся начала способностей этой души, иначе говоря, в нем пребывает эта душа в возможности.³⁴ Можно сказать, что природная неразумная сила, которая определяет последовательность возникновения, заключает в себе не только возможность питающей души, присутствующую в семени, но и возможность чувствующей души, присутствующую в эмбрионе, который, обладая возможностью таковой души, не обладает еще этой душой в действительности и потому живет и движется как часть родителя – то есть как подлежащее чувствующей души родителя.

В своем трактате «О душе» Александр определяет душу как способность и обладание или состояние (ἐξίς)³⁵: душа как первая энтелехия органического тела есть способность или сумма способностей, в соответствии с которыми одушевленное тело действует, так же как форма камня есть тяжесть, то есть способность двигаться вниз, в соответствии с которой движется камень.

³³ Καὶ κατὰ ταύτην μόνην τὴν ψυχικὴν δύναμιν ἐνεργεῖ τὸ κατὰ γαστρὸς ὄν ἐξ αὐτοῦ ἔχον μὲν καὶ τῶν ἄλλων δυνάμεων ἀρχὰς τε καὶ ἐπιτηδειότητάς, ὡν τὰς ἐξίς εἶχεν καὶ τὸ γεννησάν αὐτὸ, οὐ μὴν ἤδη καὶ ἔχον αὐτὰς ἐνεργεῖα, τῷ μὴδὲ μόριά πως ἔχειν, δι' ὧν αἱ κατ' ἐκείνας τὰς δυνάμεις ἐν ἐνέργειαι.

³⁴ Моро указывает на то, что, в отличие от стоиков, Александр не верит в одушевление извне при рождении, но полагает, что все способности души передаются от родителя и находятся в эмбрионе в потенциальном состоянии. Морах 2001, 363, п. 201.

³⁵ О переводе термина ἐξίς см. Афонасин 2013, 186, сн. 22. М. Солопова переводит этот термин как «структура» (Солопова 2002, 149; 157; 159). Майлз Бернет различает два типа изменения у Аристотеля: изменение, которое приводит к изменчивому или временному состоянию, διάθεσις, и изменение, в результате которого достигается устойчивое состояние, ἐξίς (Burnyeat 2002, 62). Если первое касается в первую очередь материи, то второе – это изменение в отношении человеческой природы, приводящее к завершенности природной способности (Arist. *DA* 417b 16, Burnyeat 2002, 63, 77, Johansen 2012, 139, см. также Sorabji 1974, 69, п. 21). Термин ἐξίς выражает устойчивое состояние также и у Александра, и у Порфирия. См. Афонасин 2013, 196, сноски 50.

При этом одушевленное тело связано с душой не так, как инструмент связан с мастером или кормчий – с кораблем (*De An.* 20.26–21.21; 23.24–28), но как флейтист связан с искусством игры на флейте или борец – с искусством борьбы³⁶ (*De An.* 23.6–24). Для флейтиста искусство, в соответствии с которым он действует, есть некое обладание или навык (ἔξις), в силу которого он способен играть, также и для одушевленного тела душа есть обладание или состояние, в силу которого тело способно осуществлять различные движения. Определяя душу как обладание, Александр опирается на Аристотелевское разделение двух видов возможности и двух видов энтелехии.³⁷ Аристотель в 5 главе II книги «О душе» говорит о двух видах изменения, которые соответствуют двум видам возможности, на примере знания: знанием в возможности обладает ученик, поскольку он принадлежит к человеческому виду и может обучиться грамматике и арифметике, но еще не обучился, также знанием в возможности обладает грамматик, который уже научился и может применять свое знание, когда захочет. Первая возможность связана с материей, а переход от этой возможности в энтелехию связан с материальным изменением, вторая – с некоторой формой, завершенностью или навыком (ἔξις)³⁸ – грамматик уже обладает знанием как навыком, но не применяет его в данный момент, и поэтому этот навык является способностью или возможностью (δύναμις). Вторая возможность – это и есть первая энтелехия, когда же человек, обладающий знанием, применяет это знание, он действует в соответствии со своей способностью, то есть переходит из первой энтелехии во вторую или из второй возможности – в действительность.³⁹ Вернемся к примеру Александра: первая энтелехия флейтиста и есть его спо-

³⁶ Д. Миттельманн подробно разбирает примеры Александра, см. Mittelman 2013, 551-553.

³⁷ Александр в тексте *De Anima Liber* не разделяет отчетливо две возможности, но, ссылаясь на Аристотеля, говорит о двух энтелехиях, одна из которых есть способность одушевленного тела действовать, вторая – действительность (ἐνέργεια) согласно с этой способностью. См. *De An.* 16.1–10. Аристотель, хотя различает две возможности и две энтелехии, не употребляет термины «первая возможность» и «вторая возможность», также не употребляет их и Александр.

³⁸ Аристотель в «О душе» употребляет термин ἔξις в отношении искусства или знания, но не в отношении души как формы органического тела или легкости/тяжести как формы земли или огня. Именно Александр начинает трактовать природную форму и причину движения (будь то душа или форма элемента) как ἔξις.

³⁹ О связи двух видов изменения у Аристотеля с развитием эмбриона см. Johansen 2012, 140-141.

способность играть как обладание или навык,⁴⁰ в соответствии с которым его тело уже натренировано для определенных движений, также и душа как первая энтелехия органического тела есть способность (δύναμις), точнее, сложение нескольких способностей, и состояние (ἔξις), в соответствии с которым это тело расположено к тому, чтобы осуществлять движения, свойственные ему по природе (De An. 10,26–11,5; 23,24–24,17).⁴¹

Если продолжать предложенную Александром аналогию между обладанием душой и обладанием искусством, развитие эмбриона можно сравнить с обучением. Ученик может научиться писать или играть на флейте, то есть обладает этим навыком в возможности. Когда он учится играть, на него воздействует учитель, который уже обладает искусством игры на флейте как первой энтелехией. Когда ученик научился играть, то есть завершил движение обучения, то он обладает искусством игры в завершенности – это искусство есть его навык и способность, и потому может играть в любой момент, без какого-либо обучения. Переход из первой возможности во вторую для ученика связан с воздействием внешней действующей причины (учителя) и с тренировкой различных телесных способностей, тогда как человеку, уже обладающему навыком игры, для того чтобы действовать в соответствии со своей способностью, не требуется ни внешняя действующая причина, ни время на обучение. Также и одушевленное животное, уже обладающее органами и душой как первой энтелехией, действует в соответствии со способностями своей души само по себе и не нуждается во внешней действующей причине. Семя животного содержит возможность питающей души, но не обладает этой душой в энтелехии (поскольку не является органическим телом), поэтому для движения семени необходима внешняя действующая причина – природа или душа родителя. При оплодотворении и формировании эмбриона возможность питающей души (первая возможность) становится энтелехией, и эмбрион питается и растет. Однако он питается и растет не как растение, но как незавершенное животное, потому его тело пригодно для чувствующей души, а сам он имеет чувствующую душу в возможности (первая возможность). Для того, чтобы эта возможность души стала энтелехией завершенного органического тела, ему необходимо претерпеть ряд материальных изменений под воздействием души родителя,

⁴⁰ Г. Обри показывает, что Александр, как позже Порфирий, определяет первую возможность как пригодность (ἐπιτηδεύσις) материи к получению какой-либо формы, а вторую возможность – как обладание или состояние (ἔξις). См. G. Aubry 2008, см. также Афонасин 2013, 186, сноска 22. См. также Alex. *In Met.* 391.19–392.30, где Александр рассматривает ἔξις как одно из значений возможности.

⁴¹ Ср. Mittlemann 2013, 553

которая уже находится в энтелехии, также как ученику необходимо тренироваться под воздействием учителя. Пока плод формируется, растет и питается в утробе, он не обладает душой как энтелехией или состоянием и остается частью родителя, то есть движется под воздействием родительской формы или природы, которая определяет и цель, и последовательность развития. После рождения животное перестает быть частью родителя и его чувствующая душа становится энтелехией его собственного органического тела – то есть он обладает душой сам по себе и действует уже исходя из собственных способностей.

В случае обучения игре на флейте мы можем отделить действующую причину обучения – вот этого учителя, от формальной причины – искусства игры как энтелехии или навыка, также и в развитии эмбриона действующая причина может быть отделена от формальной и целевой. Действующая причина для Александра – питающая душа, которая передается через семя и производит последовательное возникновение частей, формальная – душа родителя как форма и первая энтелехия, в соответствии с которой формируется органическая структура эмбриона и закладываются способности его собственной животной души, целевая – возникновение нового существа того же вида, то есть возникновение органического тела, обладающего душой не как возможностью, но как первой энтелехией.⁴²

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е. В., пер., прим. (2013) «Порфирий об одушевлении эмбриона», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 7.1, 174-236.
- Варламова, М. Н. (2018) «О различии души и природы живого тела у Симпликия», *Платоновские исследования* 9/2, 121-136.
- Солопова, М. А. (2002) *Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте»*. Москва: Наука.

⁴² Д. Генри считает, что, в отличие от Симпликия, Александр не разделяет форму и цель (Henry 2005, 11). С одной стороны, это так: форма родителя как видовая природа является одновременно и формальной, и целевой причиной (De An. 24.11-17). Однако, с другой стороны, сама эта видовая природа существует только как форма различных особей, и поэтому мы можем отделить формальную причину – видовую природу, существующую в родителе, от целевой – видовой природы как энтелехии сформированного и рожденного животного. Р. Шарплз указывает, что в аристотелевском учении о возникновении животных форма и цель идентичны. Он отмечает, что для Александра актуальная форма животного является целью возникновения, эта форма производится формой родителя через последовательность изменений в материи посредством семени, которое, будучи действующей причиной, запускает цепочку изменений в материи (Sharples 1994, 168-169).

- Aubry, G. (2008) "Capacité et convenance : la notion *d'epitédeiotés* dans la théorie porphyrienne de l'embryon," in Luc Brisson, Marie-Helene Congourdeau, Jean-Luc Solere (eds.), *L'Embryon: formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 139-156.
- Blumenthal, H. J. (1986) "Body and soul in Philoponus," *The Monist* 69.3, 370-382.
- Blumenthal, H. J. (1996) *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*. New York: Cornell University Press.
- Bos, A. P. (2000) "Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle," *Hermes* 128.1, 20-31.
- Bos, A. P. (2009) "Aristotle on Soul and Soul "Parts" in Semen (GA 2.1, 735a4-22)," *Mnemosyne* 62, 378-400.
- Bruns, I., ed. (1887) "Alexandri De anima Liber cum Mantissa," in *Alexandri Aphrodisensis Praeter Commentaria Scripta Minora*, Vol. II, Part 1. Reimer: Berlin.
- 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.
- Caston, V., tr., intr., comment. (2012) *Alexander of Aphrodisias: On the Soul. Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment and Perception*. London / New York: Bloomsbury.
- Code, A. (1987) "Soul as Efficient Cause in Aristotle's Embryology," *Philosophical topics* 15.2, 51-59.
- De Groot, Jean (2008) "Dunamis and the Science of Mechanics. Aristotle on Animal Motion," *Journal of the History of Philosophy* 46.1, 43-68.
- Diels, H., ed. (1882) *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*. Berlin: Reimer.
- Gotthelf, A. (1987) "Aristotle's Conception of Final Causality," in A. Gotthelf, J.G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge, 204-242.
- Hayduck, M. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*. Berlin: Reimer.
- Hayduck, M., ed. (1891) *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*. Berlin: Reimer.
- Henry, D. (2005) "Embryological Models in Ancient Philosophy," *Phronesis* 50.1, 1-42.
- Jaeger, W., ed. (1957) *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press.
- Johansen, K. T. (2012) *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford: Oxford University Press.
- Kupreeva, I (2004) "Aristotelian dynamics in the 2nd century school debates: Galen and Alexander of Aphrodisias on organic powers and movements," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47, 71-95.
- Kupreeva, I. (2012) "Alexander of Aphrodisias and Aristotle's De Anima: What's in a Commentary?" *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 55.1, 109-129.
- Mittelman, J. (2013) "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus," *Journal of the History of Philosophy* 51.4, 545-566.
- 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.
- Scholten, C. (2005) "Welche Seele hat der Embryo? Johannes Philoponus und die Antike Embriologie," *Vigiliae Christianae* 59, 377-411.
- Sharples, R.W. (1994) "On Body, Soul and Generation in Alexander of Aphrodisias," *Apeiron* 27.2, 163-170.
- Sorabji, R. (1974) "Body and Soul in Aristotle," *Philosophy* 49.187, 63-89.
- Sorabji, R. (1988) *Matter, Space and Motion*. London: Duckworth.
- Whiting, J. (1995) "Living Bodies," in A. Rorty and M. Nussbaum (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Oxford University Press, 2nd ed., 78-95.
- Wilberding, J. (2017) *Forms, Souls and Embryos. Neoplatonists on Human Reproduction*. London / New York: Routledge.

References in Russian:

- Afonasin, E. V., per. (2013) «Porfirij ob odushevlennii embriona», ΣΧΟΛΗ (Schole) 7.1, 174-236.
- Varlamova, M. N. (2018) «O razlichii dushi i prirody zhivogo tela u Simplikiya», *Platonovskie issledovaniya [Platonic Investigations]*, 9/2, 121-136.
- Solopova, M. A. (2002) *Aleksandr Afrodisijskij i ego traktat «O smeshenii i roste*. Moskva: Nauka.

**КРИТИКА АРИСТОТЕЛЕМ ПРИНЦИПА
«ПОДОБНОЕ ПОЗНАЕТСЯ ПОДОБНЫМ»
(КОММЕНТАРИЙ К *О ДУШЕ* II 5, 416B 32–417A 20)**

С. В. МЕСЯЦ
Институт философии РАН
messiast@mail.ru

SVETLANA MESYATS
RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russia)
ARISTOTLE'S CRITICISM OF THE "LIKE IS KNOWN BY LIKE" PRINCIPLE
(COMMENTARY ON *DE ANIMA* II 5, 416B 32 – 417A 20)

ABSTRACT. One of the principles underlying Aristotle's theory of sense perception is that the sense faculty is potentially such as the sensible object is actually. On closer examination, this statement turns out to be a modernization of the ancient rule "like is known by like", shared by most of the early Greek philosophers, including Empedocles and Plato. The paper shows that though Aristotle criticizes this principle in his treatise *On the Soul*, he doesn't really abandon it. On the contrary, he retains it for his own theory of sense perception while using the notions of the possible and the actual. The paper is written in the form of a line-by-line commentary to *De anima* II 5 416b 32–417a 20, where Aristotle reproaches his predecessors for the inconsistency and contradictions of their theories; shows that the "like is known by like" principle entails certain difficulties, and solves these difficulties by introducing his own theory of being moved and acted upon, according to which the patient is in a sense unlike the agent and in a sense like it.

KEYWORDS: ancient philosophy, Aristotle, soul, perception, potentiality and actuality, to act and being acted upon, change, motion, activity.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 20-011-00094-А «Проблема соотношения разума, души и тела в позднеантичных комментариях на Аристотеля». The study was funded by the Russian Foundation for Basic Research, the project 20-011-00094-A.

В основе теории ощущения Аристотеля, составляющей центральную часть его учения о душе, лежат два принципа. Первый заключается в том, что ощущающее есть в возможности то, чем ощущаемое является в действительности (Arist. *De anima* II 5, 418a 3-6); и второй – что ощущающее принимает форму ощущаемого предмета без материи (*De anima* II 12, 424a 18-19).¹ Если внимательнее приглядеться к первому утверждению, то можно заметить, что оно представляет собой модернизацию древнего правила «подобное познается подобным», которого, по свидетельству Аристотеля, придерживалось большинство ранних греческих философов, за исключением одного лишь Анаксагора (*De anima* I 2, 405b 14-15). И действительно, когда в начале 5 главы II книги трактата *О душе* Аристотель приступает к изложению собственной теории ощущения, он в первую очередь вспоминает об этом старом правиле, связывая его со столь же традиционным представлением об ощущении как об изменении (*κίνησις*) и претерпевании (*τὸ πάσχειν*). По словам философа, если ощущать значит определенным образом меняться под воздействием предмета ощущения, то принцип «подобное познается подобным», очевидно, влечет за собой серьезные трудности. Почему? Во-первых, потому, что подобное не может оказать воздействие на подобное, так как изменение всегда происходит под действием чего-то противоположного, а значит вещь, которая будет во всем подобна органу ощущения, просто не сможет заставить его измениться. Во-вторых, этот принцип не может объяснить, почему орган ощущения, будучи сам ощущаемым предметом, не ощущает себя самого. Казалось бы, упомянутые трудности должны были заставить Аристотеля отказаться от принципа познания подобного подобным. Однако философ предпочитает сохранить и несколько модернизировать его, предложив считать ощущающее и ощущаемое в одном отношении подобными, а в другом – не подобными и даже противоположными друг другу. Аристотель рассуждает следующим образом: если ощущать значит определенным образом реагировать, отзываться на предмет ощущения, иначе говоря, испытывать на себя его воздействие, а «все испытывающее воздействие испытывает его от чего-то действующего и находящегося в действительности» (*De anima* II 5, 417a 16-17), то, учитывая, что способность ощущения, согласно определению, представляет собой нечто сущее в возможности, действующий на нее ощущаемый предмет будет по необходимости чем-то сущим в действительности. Как следствие, ощущающее и ощущаемое окажутся в одном смысле подобны, а в другом – не подобны друг другу. Они будут подобны как имеющие одну и ту же форму и не по-

¹ Sorabji 1991, 228.

добны, поскольку ощущающее будет обладать этой формой в возможности, а ощущаемое – в действительности. Так, излагая принцип познания подобного подобным в терминах возможности и действительности, Аристотель получает первое основополагающее правило собственной теории ощущения: то, чем способное ощущать является в возможности, тем предмет ощущения является в действительности. Отсюда же естественным образом следует и второе правило: если обладать формой в возможности значит быть ее материей, то всякий раз, когда ощущающее и ощущаемое будут взаимодействовать, форма, присущая ощущаемому предмету в действительности, будет встречаться с формой, присущей ощущающему в возможности, то есть со своей материей. В результате действительность будет актуализировать возможность, и ощущающее в качестве материи ощущаемого окажется оформлено в соответствии с формой последнего. Иначе говоря, ощущающее примет форму ощущаемого предмета без материи, поскольку само станет для нее новым подлежащим.²

Чтобы лучше понять, за что Аристотель критикует принцип познания подобного подобным, и каким образом ему удастся «спасти» его для собственной теории ощущения, обратимся к тому месту трактата *О душе*, где философ вступает в спор с Эмпедоклом и Платоном, и с помощью построчного комментария к тексту³ попытаемся внимательно проследить за всеми перипетиями мысли Стагирита.

* * *

416b 32-35 *«Разобравшись с этим, скажем теперь об ощущении вообще. Как уже говорилось, ощущение состоит в изменении и претерпевании, ведь оно кажется своего рода превращением (ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, καθάπερ εἴρηται· δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι)».*

О том, что ощущение состоит в движении и претерпевании, Аристотель упоминал в первой книге трактата *О душе*, где им были подвергнуты крити-

² Такую интерпретацию второго принципа аристотелевской теории ощущения разделяет большинство античных и современных комментаторов (Phil. 437, 12-13; Nicks 1907, 415-416; Ross 1961, 264-265; Sorabji 1992, 209; Johansen 1997, 189). Однако существует иная интерпретация этого принципа, согласно которой орган ощущения воспринимает формы ощущаемых предметов без участия своей собственной материи, т.е. совершенно бестелесно (Brentano 1867, 81; Owens 1976, 5-6; Burnyeat 1992, 22-24; Caston 2005, 305).

³ Далее текст «О душе» цитируется по изданию Дэвида Росса (Ross 1961) в переводе автора статьи.

ческому разбору учения предшествующих философов, в частности, Эмпедокла и Платона, считавших, что подобное познается подобным и что «ощущать значит что-то претерпевать и изменяться» (*De anima* I 5, 410a 25-26: τὸ δ' αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι καὶ κινεῖσθαι τιθέασιν). По мнению ряда исследователей,⁴ отсылка к предыдущему тексту может свидетельствовать о том, что в этом предложении Аристотель высказывает не собственный взгляд на природу ощущения, но всего лишь общепринятое мнение (ἔνδοξον), которое в дальнейшем намеревается критиковать и уточнять. На это же, по-видимому, указывает и словечко «кажется» (δοκεῖ), которое либо выражает неуверенность самого Аристотеля в том, что ощущение является «превращением» (ἀλλοίωσις), либо поясняет, почему ощущение считали претерпеванием Эмпедокл и Платон, и тогда фразу нужно читать так: «потому что оно казалось [им] своего рода превращением». С другой стороны, об ощущении как о «своего рода превращении» (ἀλλοίωσις τις εἶναι δοκεῖ) Аристотель говорил и в *De anima* II 4, 415b 24, где подразумевал под «превращением» (ἀλλοίωσις) изменение по категории качества, то есть один из четырех видов категориального изменения, выделяемый им наряду с увеличением, уменьшением и пространственным перемещением. Учитывая, что более ранние философы не были знакомы с аристотелевской системой категорий и едва ли могли употреблять слово ἀλλοίωσις в указанном смысле, большинство исследователей все же склоняются к выводу, что и вся фраза в целом выражает не общепринятый взгляд на природу ощущения, но мнение самого Аристотеля.⁵ В этом случае она может свидетельствовать не столько о желании философа пересмотреть расхожее воззрение на природу ощущения, сколько о его намерении исследовать этот вид жизнедеятельности одушевленного существа по аналогии с питанием, которому была посвящена предыдущая глава трактата (*De anima* II 4, 416a 34-b1), а именно рассмотреть его как такое взаимодействие между ощущаемым предметом и органом ощущения, в ходе которого первый выступает в качестве действующего, а второй – претерпевающего, и первый вызывает изменение, а второй меняется.

416b 35 – 417a 2 *«Впрочем, некоторые утверждают, что и подобное испытывает воздействие со стороны подобного. Насколько это возможно или невозможно, мы сказали в общих рассуждениях о действии и претерпевании (φασὶ δὲ τινες καὶ τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχειν)».*

Так что же происходит, когда орган ощущения подвергается воздействию со стороны ощущаемого предмета? И каким должно быть ощущающее, что-

⁴ Burnyeat 2002, 34-35; Polansky 2007, 224-225.

⁵ Hicks 1907, 350; Ross 1961, 233; Shields 2016, 212-213.

бы иметь возможность изменяться под воздействием ощущаемого? В поисках ответа на этот вопрос Аристотель, по своему обыкновению, обращается сначала к учениям прежних философов. Большинство из них сходилось во мнении, что «подобное познается подобным» и что ощущение возможно лишь в том случае, если ощущающее во всем тождественно ощущаемому. В число сторонников этой теории входило большинство ранних греческих философов, включая Эмпедокла и Платона (*De anima* I 5, 409a 26–28; 410a 24–25). По свидетельству Аристотеля, Эмпедокл объяснял способность души воспринимать окружающие предметы тем, что она состоит из тех же самых элементов, что и они: «Землю землею мы зрим, а воду мы видим водою, дивным эфиром – эфир, огнем же – огонь беспощадный» (*De anima* I 2, 404b 13–15 = 31 В 109 ДК, пер. Г. Якубаниса). И точно так же Платон в *Тимее* утверждал, что душа обладает способностью познания в силу того, что Демиург создал ее из тех же самых начал и элементов, из которых образованы идеи и чувственно воспринимаемые вещи (*De anima* I 2, 404b 16–20 = Plato, *Tim.* 35a 1–b3). И вообще все мыслители, считавшие душу состоящей из одного или нескольких элементов, объясняли ее способность познавать подобием предмету своего познания (I 2, 405b 13–15).

Критикуя эту теорию, Аристотель упрекает ее сторонников в непоследовательности и противоречии. С одной стороны, говорит он, они утверждают, что познание и ощущение состоит в изменении и претерпевании, признавая тем самым, что подобное может изменяться под воздействием подобного (I 5, 410a 25–26). С другой стороны, заявляют, что «подобное ничего не претерпевает от подобного», потому что ни одна из двух похожих друг на друга вещей не может ни действовать, ни претерпевать воздействие в большей степени, нежели другая (*GC* I 7, 323b 4–5). Указанное противоречие можно решить двумя способами: либо вообще отказавшись от тезиса «подобное познается подобным», как поступает Анаксагор (*De anima* I 2, 405b 13–15; *Theoph. De sensu* I, 3–4; 27, 1–2), либо допустив, что подобное все-таки может испытывать воздействие со стороны подобного, как это делает, например, Демокрит. По свидетельству Аристотеля, Демокрит был единственным из всех известных ему философов, кто утверждал, что действующее и подвергающееся воздействию должны быть тождественны и во всем подобны друг другу, тогда как непохожие друг на друга вещи вообще не могут взаимодействовать между собой (*GC* I 7, 323b 10–15). Сам Аристотель не согласен с таким решением. В трактате *О возникновении и уничтожении* он доказывает, что одна вещь может заставить другую измениться, только если обе являются противоположными или же состоят из противоположностей (*GC* I 7, 323b 26–27). Подобное не может воздействовать на подобное, если

они похожи друг на друга во всех отношениях: это все равно, как если бы некая вещь воздействовала на саму себя. Но и совершенно не похожие между собой предметы не могли бы оказать воздействие друг на друга, например, белое не могло бы подействовать на прямое, а горячее – на высокое. Чтобы взаимодействие состоялось, вещи должны быть в чем-то тождественны, а в чем-то различны: они должны принадлежать одному и тому же роду, но быть неодинаковыми или даже противоположными по виду (*GC I 7, 323b 33-35*). Подействовать друг на друга могут, например, прямое и кривое, которые, хотя и обладают противоположными свойствами, однако относятся к одному и тому же роду геометрических объектов; или черное и белое, поскольку то и другое цвет; или горячее и холодное, поскольку у них одинаковое подлежащее, и т.д. При этом суть взаимодействия между противоположностями будет сводиться к тому, что «способное воздействовать уподобит себе претерпевающее» (*GC I 7, 324a 10-11*), а подвергающееся воздействию примет форму действующего и станет похожим на него. Нагревая, огонь будет сообщать нагреваемому телу форму тепла, которой обладает сам, в результате чего подвергающаяся нагреванию вещь, первоначально бывшая холодной, станет теплой и тем самым уподобиться огню (*Phys. I 5, 188b 22-24; 7, 191a 12-15*). Отсюда следует, что испытывать воздействие можно как со стороны подобного, так и неподобного. Чуть ниже Аристотель пояснит, в каком смысле возможно то и другое (*De anima II 5, 417a 18-20*). Пока же он ограничивается тем, что отсылает читателя к главе 7 книги I трактата *О возникновении и уничтожении*, где, по его словам, им были изложены «общие рассуждения о действии и претерпевании».

417a 2-6 «С этой точки зрения трудно объяснить, почему нет ощущения самих ощущений, и почему органы чувств не производят ощущения без внешних предметов, хотя и содержат в себе огонь, воду и все прочие элементы, составляющие предмет ощущения либо сами по себе, либо в отношении своих сопутствующих свойств (*ἔχει δ' ἀπορίαν διὰ τί καὶ τῶν αἰσθησέων αὐτῶν οὐ γίνεται αἰσθησις ...*)».

В трактате *О возникновении и уничтожении*, критикуя теорию ощущений Демокрита, Аристотель пишет, что если Демокрит прав, и подобное действительно может испытывать воздействие со стороны подобного, то тогда всякая вещь будет способна испытывать воздействие со стороны самой себя, а значит в мире «не останется ничего непреходящего и неподвижного, но все вещи будут постоянно меняться и приводить себя в движение» (*GC. I 7, 323b 21-24*). Подвергаться воздействию со стороны самих себя будут в этом случае и органы ощущения, а поскольку подвергаться воздействию и изме-

няться значит ощущать, то они будут постоянно ощущать сами себя и всегда пребывать в деятельном состоянии. Однако опыт показывает нам, что это не так. Глаз не видит глаза и ухо не слышит уха, но обоим для того, чтобы слышать и видеть, необходим некий внешний видимый или слышимый предмет. Большинство комментаторов считает, что сформулированное здесь затруднение (*ἀπορία*) составляет проблему не только для сторонников теории познания подобного подобным,⁶ но и для самого Аристотеля. Как поясняет в комментарии к *О душе* Иоанн Филопон, если ощущение представляет собой восприятие ощущающим ощущаемого, то, учитывая, что органы чувств сами являются ощущаемыми предметами, поскольку обладают цветом, вкусом, звуком и запахом, возникает закономерный вопрос: почему они не воспринимают сами себя? Почему, например, не видит себя глаз, состоящий из воды, земли, воздуха и огня, если каждая из этих стихий сама по себе является видимой? (Phil. *In De anim.* 291, 2-6).⁷

Аристотель признает, что даже самые первые простые тела, входящие в состав всех остальных, являются чувственно воспринимаемыми: «элементы, составляющие предмет ощущения либо сами по себе, либо в отношении своих сопутствующих свойств». В комментарии к этим словам Филопон замечает, что под элементами, которые составляют «предмет ощущения сами по себе» (*καθ' αὐτὰ*), следует понимать огонь, воду, воздух и землю не как сущности, но как образующие их субстанциальные свойства, без которых эти элементы попросту не были бы сами собой. Если к формообразующим, субстанциальным свойствам элементов в аристотелевской физике относятся горячее и холодное, сухое и влажное, то под «сопутствующими свойствами» (*συμβεβηκότα*) подразумеваются такие чувственно воспринимаемые качества, как цвет, звук, запах и вкус, которые хотя и не составляют природу элементов, тем не менее присущи им естественным образом:

«У элементов одни качества являются субстанциальным и составляющими сущность, а другие – сопутствующими. Субстанциальные качества элементов воспринимаются осязанием: это теплота и холод, влажность и сухость, которые являются для них формообразующими. Качества же, присущие элементам сопутствующим образом – цвета, звуки, запахи и тому подобное – воспринимаются другими чувствами» (Phil. *In De anim.* 295, 3-8).

Схожим образом толкует слова Аристотеля и Псевдо-Симпликий:

«Ощущение постигает в элементах свойства, которые или присущи им самим по себе, или сопутствуют элементам иным образом. Например, в отношении

⁶ Такой точки зрения придерживается Майлз Бённет (Burnyeat 2002, 37).

⁷ См. также: Alexander. *Aporiai kai luseis* 82, 34-36.

земли мы ощущаем не только твердость, свойственную ей самой по себе, но и цвет, величину и т.д.» (Simpl. *In De anim.* 118, 22-26).

Итак, почему же органы чувств не ощущают сами себя, если входящие в их состав элементы обладают всеми необходимыми для этого субстанциальными и сопутствующими свойствами? Почему без внешнего предмета наша способность ощущения пребывает в состоянии покоя и бездействия? Как уже было сказано, этот вопрос составляет затруднение не только для предшественников Аристотеля, но и для него самого.

417a 6-9 *«Ответ ясен: ощущающее существует не в действительности, а в возможности: вот почему оно не ощущает, так же как не сжигает само себя горючее без жгучего вещества: в противном случае оно сожгло бы само себя и не нуждалось бы в огне, достигшем осуществления (δῆλον οὖν ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργεία, ἀλλὰ δυνάμει μόνον ...)*».

Чтобы решить сформулированное выше затруднение, Аристотель обращается к учению о возможности и действительности. Органы ощущения не воспринимают сами себя потому, что представляют собой не действительность (ἐνέργεια), а всего лишь способность, или «возможность» (δύναμις) ощущения. Однако никакая способность не может достичь осуществления без помощи чего-то действительного и уже осуществившегося, поскольку, согласно общему правилу, «сущее в действительности всегда возникает из сущего в возможности через сущее в действительности» (*Met.* IX 8, 1049b 23-25). Так, ребенок не может реализовать имеющуюся у него способность к знанию без помощи уже образованного и обладающего знаниями учителя, а горючее не может загореться без воспламеняющего вещества, в качестве которого выступает горящий, т.е. уже осуществивший свою способность воспламениться огонь (πῦρ ἐντελεχεία). Учитывая сказанное, орган ощущения правильно будет сравнивать не с огнем, как делал Эмпедокл («воду водою мы зрим, ... огнем же – огонь беспощадный»), а с горючим. Подобно горючему орган ощущения не может перейти из возможности в действительность самостоятельно, без помощи чего-то, что уже в действительности является тем, чем орган является в возможности. Как выяснится позже (*De anima* II 5, 418a 3-4), этим «чем-то» по отношению к ощущающему выступает предмет ощущения: именно он переводит орган ощущения из возможности в действительность, заставляя его видеть, слышать, обонять или осязать.

Понятно, что если бы органы чувств могли ощущать сами себя, то им пришлось бы самим приводить себя к осуществлению и быть в действительности тем, чем они являются в возможности. Однако так же, как горючее не может одновременно быть огнем, а ученик – своим собственным

учителем, так и органы чувств не могут составлять действительность того, чем сами же являются в возможности. И наоборот: подобно тому как горящий огонь не может служить горючим, а ученик – выучиться тому, что уже знает, так и органы чувств не могут быть в возможности тем, чем уже являются в действительности. Но, не имея возможности приобрести уже присущие им чувственно воспринимаемые качества, они не могут и измениться под их воздействием, то есть ощущать. Ведь если ощущение «состоит в изменении и претерпевании», то ощущать означает становиться другим, приобретать новую для себя форму. Однако, как показали еще элеаты, невозможно измениться в то, чем уже являешься, и приобрести форму, которой уже обладаешь (Melissus apud Simpl. *In Phys.* 103, 17-20; Gorgias apud Sext. *Emp. Adv. math.* 7, 71).⁸ Вот почему мы начинаем различать тепло, холод, сухость и влажность, только когда они отличаются от соответствующих качеств, присущих нашим органам чувств. Теплым нам кажется то, что превышает температуру нашего тела, а холодным – то, что оказывается ниже ее. Взятое же само по себе, наше тело не является ни теплым, ни холодным, но находится в своего рода нейтральном, неощутимом для нас состоянии, которое как раз и наделяет его способностью замечать отклонения температуры в ту или другую сторону. Точно так же и орган зрения не видит себя потому, что не является ни черным, ни белым: его естественным состоянием является прозрачность, благодаря которой он оказывается способен воспринимать любой цвет. Как скажет Аристотель ниже:

«Мы ощущаем теплое и холодное, твердое и мягкое, не когда они одинаковы с нашими органами чувств, но когда выходят за их пределы, поскольку ощущение есть как бы некая середина (τὸ μέσον) между противоположностями, имеющимися в ощущаемом» (*De anima* II 11, 424a 2-5).

Сравнение органов чувств с горючим заставляет внимательного читателя задаться следующим вопросом: какую именно «возможность» (δύναμις) имеет в виду Аристотель, когда говорит, что «ощущающее существует не в действительности, но в возможности (δυνάμει)»? Подразумевает ли он возможность приобретения органом ощущения новой формы, иначе говоря, δύναμις как материю? Или же ведет речь о первой энтелехии, предполагающей способность органа чувств совершать некую деятельность в соответствии с уже имеющейся у него формой? Очевидно, ответ на этот вопрос будет зависеть от того, какой из упомянутых двух возможностей является горючее. Имеет ли оно уже готовую форму огня, но еще не действует в соответствии с ней? Или обладает всего лишь способностью получить эту форму от горящего

⁸ Caston 2005, 286.

пламени, подобно тому, как медь приобретает форму статуи в руках искусного мастера? Допустим, верно первое, и горючее представляет собой первую энтелехию огня. В этом случае, согласно Аристотелю, оно должно было бы перейти из возможности в действительность благодаря самому себе, и не нуждалось бы в воспламеняющем веществе для того, чтобы загореться (ср. *Met.* IX 7, 1049a 9-13). Так, обладающему знаниями человеку не нужно дополнительных условий, чтобы приступить к исследованию и созерцанию – он может сделать это сам, когда захочет, если для этого не будет внешних препятствий (*De anima* II 5, 417a 28). Но если горючее не может быть первой энтелехией огня, то оно, очевидно, является его материей, то есть обладает способностью приобретать форму огня под действием уже горящего и достигшего осуществления пламени. В этом случае, учитывая проводимую Аристотелем аналогию, нам придется признать, что и под «ощущающим в возможности» (αἰσθητικὸν δυνατόν) философ имеет в виду возможность в смысле материи, и что в данном фрагменте речь идет не о первой энтелехии органа ощущения, т.е. не об оформляющей его душе, которая еще не реализовалась в действительном ощущении, но о самом органе как теле, обладающем способностью усваивать форму ощущаемого предмета. Если понимать слова Аристотеля в указанном смысле, то вопрос о том, почему органы чувств не ощущают сами себя, пребывая в отсутствие внешнего предмета в состоянии покоя и бездействия, легко решается. Это происходит потому, что «ощущающее» (αἰσθητικόν) представляет собой сочетание души и тела, а значит включает в себя не только форму, но и материю. Но всякая материя обладает способностью стать чем-то, чем еще не является. И поскольку ничто не может стать тем, что оно уже есть, и наоборот быть тем, чем еще только может стать, то ощущающее не может составлять предмет собственного ощущения, потому что в таком случае ему пришлось быть материей для самого себя. Схожим образом толкует эти слова Аристотеля и Филопон:

«По поводу указанного затруднения, а именно вопроса о том, почему ощущение не ощущает собственного органа чувств, хотя тот и является чувственно воспринимаемым, скажем следующее. Ощущение воспринимает ощущаемое не так, как ум – умопостигаемое. Ум, держа в себе предмет своего познания, господствует над собственной деятельностью и не испытывает никакого препятствия, когда хочет приступить к ее осуществлению. Как я только что сказал, ум содержит в себе умопостигаемое и потому видит все, просто обращаясь к самому себе. У ощущения же предмет познания находится вовне, так что оно не может познавать его иначе, нежели выходя во внешнее, что, в свою очередь, объясняется отсутствием у него обособленной деятельности. В самом деле, ощущение не может обратиться к самому себе, поскольку имеет свое бытие в подлежащем,

и этим подлежащим для него является его собственный орган чувств, который и позволяет ощущению осуществлять восприятие ощущаемого. Естественно поэтому, что ощущение не может воспринимать собственный ощущающий орган. Ведь если оно дотрагивается до ощущаемого с помощью органа чувств, поскольку имеет в нем бытие, и воспринимает ощущаемый предмет благодаря этому прикосновению, то, пожелай оно осуществить восприятие самого органа чувств, ему пришлось бы дотронуться до него, а поскольку оно не может дотронуться до чего бы то ни было без ощущающего органа, то и сам ощущающий орган должен был бы дотрагиваться до самого себя и обращаться к самому себе. Однако он не может этого делать, поскольку является телом, потому что никакое тело не может соприкоснуться с самим собой. А раз орган не соприкасается с самим собой, то и находящаяся в нем ощущающая способность не может его воспринять» (*In De anima* 291,33 – 292, 16).

417а 9-13 *«Но раз слово “ощущать” мы употребляем в двух смыслах (называя способного слышать и видеть слышащим и видящим, даже если ему случится уснуть, а не только когда он действительно слышит и видит), то и об “ощущении” правильно будет говорить в двух смыслах: как о существующем в возможности и в действительности (ἐπειδὴ δὲ τὸ αἰσθάνεσθαι λέγομεν διχῶς...)».*

Чтобы обосновать правомерность описания ощущения в терминах возможности и действительности, Аристотель указывает на то, что даже когда наши органы чувств бездействуют и ничего не ощущают – будь то во сне или в отсутствие ощущаемых предметов – мы все равно говорим, что обладаем ощущением. Он объясняет это тем, что слово «ощущать» (τὸ αἰσθάνεσθαι) употребляется как правило в двух значениях: либо в значении самой деятельности ощущения, либо в значении еще не реализовавшейся способности к ее совершению. Например, мы называем человека «слышащим» и «видящим», не только когда он действительно слышит или видит, но и когда он спит, а его глаза и уши бездействуют. Отсюда Аристотель делает вывод, что раз и об ощущающем в действительности, и об ощущающем в возможности можно сказать, что они «ощущают», то и об «ощущении» (αἰσθησις) правильно будет говорить в двух смыслах: как о существующем в возможности и в действительности. В первом случае под «ощущением» будет подразумеваться ощущающая способность, а во втором – деятельность ощущения. И если в современном русском языке нереализованная способность ощущать могла бы быть названа «чувством», то Аристотель считает правильным не придумывать для нее какого-то специального названия, но использовать все то же слово «ощущение».

По справедливому замечанию Хикса, существительное αἴσθησις («ощущение») подобно любому другому греческому существительному на -ις (например, νόησις, κίνησις, βάδισις и т.д.) обычно обозначает действие, т.е. имеет тот же смысл, что и глагол αἰσθάνεσθαι («ощущать»)⁹. Однако Аристотель в этом месте, очевидно, употребляет αἴσθησις и αἰσθάνεσθαι в разном значении. Хикс полагает, что под τὸ αἰσθάνεσθαι философ подразумевает «обладание ощущением», а под αἴσθησις – «ощущение» в смысле совершаемого действия. Впрочем, другие комментаторы, наоборот, считают, что τὸ αἰσθάνεσθαι обозначает ощущение как действие, а αἴσθησις – ощущающую способность (Phil. 295, 31).¹⁰

417a 13-14 «Подобным образом и ощущаемое будет существовать в возможности и в действительности (ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθητόν, τὸ τε δυνάμει ὄν καὶ τὸ ἐνεργείᾳ)».

Все манускрипты и большинство античных комментаторов передают эту фразу иначе, чем в издании Дэвида Росса: ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τὸ τε δυνάμει ὄν καὶ τὸ ἐνεργείᾳ («подобным образом и *ощущать* можно как в возможности, так и в действительности»), отчего умозаключение Аристотеля в 417a 9-11 выглядит довольно странным. Получается, что философ приходит к выводу о двойном значении слова αἰσθάνεσθαι («ощущать») на основании двоякого употребления слова αἴσθησις («ощущение»), хотя строчкой выше он, наоборот, выводил двойное употребление αἴσθησις из двойного значения αἰσθάνεσθαι. Пытаясь устранить это затруднение, Филопон предлагает понимать τὸ αἰσθάνεσθαι («ощущать») в строчке 417a 9 и строчке 417a 13 по-разному. Он полагает, что в первом случае Аристотель употребляет τὸ αἰσθάνεσθαι в смысле αἰσθανόμενον («ощущающего»), а во втором использует его для обозначения деятельности ощущения (Phil. 295, 29-33). По мнению же Фемистия и Симпликия, τὸ αἰσθάνεσθαι в обоих случаях означает деятельность ощущения, и Аристотель здесь попросту повторяется (Them. 55, 3-6; Simprl. 120, 2-4). Дэвид Росс, как и ранее Торстрик,¹¹ считает подобные объяснения неудовлетворительными и предлагает заменить τὸ αἰσθάνεσθαι («ощущать») на τὸ αἰσθητόν («ощущаемое»), указывая на то,¹² что такое чтение встречается у Александра Афродисийского:

«Установив, что слово ощущать (τὸ αἰσθάνεσθαι) употребляется в двух значениях (в возможности и в действительности), Аристотель заключает, что и ощущение

⁹ Hicks 1907, 352.

¹⁰ Polansky 2007, 228.

¹¹ Torstrik 1867, 140.

¹² Ross 1961, 235.

(αἴσθησις) существует в возможности и в действительности, и равным образом – ощущаемое (τὸ αἰσθητόν)» (Alex. *Aporiai kai lusies* 83, 6).

Действительно, различение двух значений ощущаемого позволяет Аристотелю зафиксировать важную для его теории мысль: даже когда то или иное свойство вещи не оказывает воздействие на наши органы чувств, оно все равно может быть названо ощущаемым в силу того, что обладает способностью оказывать на них подобное воздействие. Это означает, в частности, что цвета, звуки, запахи или вкусы являются видимыми, слышимыми, обоняемыми и осязаемыми даже тогда, когда их никто не видит, не слышит и не обоняет. В этом случае, говорит философ, они являются «ощущаемыми в возможности» (δυνάμει αἰσθητά), становясь ощущаемыми в действительности (ἐνεργείᾳ αἰσθητά), когда их начинают действительно воспринимать.

Как выяснится ниже (*De anima* III 2, 426a 25-27), неумение отличать ощущаемое в возможности от ощущаемого в действительности заставило Демокрита и некоторых других естествоиспытателей ошибочно полагать, будто теплое и холодное, сладкое и горькое присущи не самим вещам, но существуют благодаря воспринимающему их человеку, так что нет ни цвета без видения, ни звука без слышания, ни запаха без обоняния. По мнению Аристотеля, ошибка этих натурфилософов заключалась в том, что они принимали чувственно воспринимаемые качества предметов за оказываемое ими на органы чувств воздействие, иными словами, рассматривали ощущаемое исключительно в его действительном бытии, и совершенно не учитывали бытие в возможности. Когда цвет не воздействует на глаз, он все равно продолжает оставаться цветом, то есть неким объективным свойством внешнего по отношению к нам тела, за исключением того только, что в этом случае он перестает быть действительно видимым. Пока на цвет никто не смотрит, он остается чем-то видимым в возможности, которое, впрочем, не следует путать с цветом в возможности, поскольку «быть цветом» и «быть видимым» – не одно и то же (*Phys.* III 1, 201b 4: οὐδὲ χρῶμα ταυτόν καὶ ὄρατόν), а любые попытки определить ощущаемое качество через само ощущение ведут к тавтологии (*Met.* V 15, 1021a 34-b3). Таким образом, чувственно воспринимаемые качества не сводятся у Аристотеля к оказываемому ими на наши органы чувств воздействию: они обладают самостоятельным и не зависимым от нас существованием. Последнее обстоятельство как раз и позволяет им переводить органы чувств из возможности в действительность, как если бы они были огнем, способным воспламенить горючее.

Впрочем, несмотря на приведенное выше объяснение, далеко не все издатели и переводчики принимают исправление Торстрика и Росса, справедливо замечая, что упоминание ощущаемого предмета (τὸ αἰσθητόν) в этом

месте является преждевременным, поскольку к его обсуждению Аристотель приступит только в следующей главе.¹³

417a 14-17 «Поэтому, во-первых, будем исходить из того, что претерпевать, изменяться и находиться в действительности суть одно и то же; ведь изменение, как было сказано в другом месте, представляет собой определенную действительность, пусть и незавершенную (πρώτον μὲν οὖν ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος τοῦ πάσχειν καὶ τοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦ ἐνεργεῖν...)».

Приступая, наконец, к ответу на вопрос, что есть ощущение в действительности и в чем состоит деятельность ощущающего, Аристотель напоминает читателю о том, что «действительностью» или «деятельностью» (ἐνέργεια) может быть названо не только действие активного, движущего начала, вызывающего изменение в том предмете, на который оно воздействует, но и изменение, происходящее с тем, что на себе это воздействие испытывает (*Phys.* III 3, 202a 16-17; 21-25; *Met.* IX 8, 1050a 30-34). Например, когда строитель строит дом или огонь сжигает горючее, то «в действительности» оказываются не только огонь и строитель, как действующие, но и дом, и сгорающее топливо, как испытывающие их воздействие и изменяющиеся (*Phys.* III 1, 201b 7-13).¹⁴ Применительно к ощущению это означает, что даже если оно является претерпеванием (τὸ πάσχειν), как считало большинство прежних философов, его все равно можно считать некоей деятельностью и действительностью (ἐνέργεια), а именно – действительностью и деятельностью органа ощущения, претерпевающего воздействие со стороны ощущаемого предмета. Правда, поскольку всякое претерпевание есть изменение (κίνησις), а всякое изменение существует до тех пор, пока изменяющееся продолжает оставаться в возможности тем, чем собирается стать в действительности, то такая действительность, по словам Аристотеля, еще не достигла цели и в этом смысле является «незавершенной» (ἀτελὴς ἐνέργεια):

«Изменение (κίνησις) кажется некоей действительностью, хотя и незавершенной, потому что не завершено то возможное, действительностью которого оно является» (*Phys.* III 2, 201b 31-35).

Чтобы лучше понять, почему Аристотель называет изменение «незавершенной действительностью» (ἐνέργεια ἀτελὴς), необходимо вспомнить знаменитое определение изменения (κίνησις) из III книги *Физики*, согласно ко-

¹³ Hicks 1907, 352; Hett 1936, 96; Polansky 2007, 228.

¹⁴ О претерпевании воздействия как деятельности (ἐνέργεια) претерпевающего см.: Hicks 1907, 352; Kosman 1959, 57-58; Heinaman 1985, 149-150; Hussey 1983, 59-61; Polansky 2007, 229.

торому, изменение есть «осуществленность (ἐντελέχεια) сущего в возможности как сущего в возможности» (*Phys.* III 1, 201a 11-12). Вопреки расхожему мнению, слово ἐντελέχεια в этом определении означает не «осуществление» как переход от сущего в возможности к сущему в действительности,¹⁵ но «осуществленность», т.е. вполне законченную и достигшую цели действительность, правда, не ту, которой сущее в возможности стремится стать в результате изменения, а ту, в которой оно пребывает непосредственно в момент реализации своей способности быть чем-то, чем оно не является сейчас.¹⁶ Так, энтелехия способного быть построенным в качестве способного быть построенным (οἰκοδομητὸν ἢ οἰκοδομητόν) означает не переход от кирпичей и камней к возводимому зданию и не само здание как конечный результат этого перехода, но процесс строительства (οἰκοδόμησις), в ходе которого кирпичи и камни осуществляют и проявляют себя как способные быть построенными, т.е. в качестве стройматериала. Говоря словами Аристотеля,

«когда способное строиться, поскольку мы называем его таковым, оказывается осуществлено (ἐντελέχεια ἦ), то оно строится, и это есть строительство. То же самое можно сказать и об обучении, лечении, качении, прыгании, взрослении и старении» (*Phys.* III 1, 201a 16-18).

Несмотря на то, что в ходе строительства кирпичи и камни еще не стали домом в действительности, они тем не менее уже осуществились и достигли действительности в качестве стройматериала. Ученик, еще не осуществившийся в процессе обучения как знающий, уже осуществился как ученик, т.е. как способный к обучению (ср. *Met.* IX 8, 1050a 17-19).¹⁷ Врач, еще не исцеливший больного, уже осуществился в процессе лечения как врач и т.д. Все эти примеры показывают, что в глазах Аристотеля изменение есть осуществленность не того, чем собирается стать изменяющееся, но самой способности последнего к изменению, так что пока эта способность сохраняется и изменяющееся остается в возможности тем, чем собирается стать в действительности, происходящее с ним изменение продолжается. Иными словами, речь идет о такой осуществленности возможного, при которой присущая ему возможность не исчезает, переходя в соответствующую действительность, но сохраняется и раскрывается именно как возможность. Отсюда следует, что изменение можно рассматривать одновременно и как осуществленность, и

¹⁵ Ross 1955, 537: “actualization, not actuality”; “it is the passage from potentiality to actuality that is κίνησις”. См. также: Ross 1949, 81; Kostman 1987, 3-14.

¹⁶ Kosman 1969, 54; Graeser 1983, 224; Waterlow 1982, 115; Burnyeat 2002, 42.

¹⁷ Kosman 1969, 57-58; Hussey 1983, 59-60; Heinaman 1994, 27-28.

как возможность, хотя и тем, и другим оно является не в одном и том же отношении. Оно есть осуществленность (ἐντελέχεια) в отношении способности изменяющегося становиться тем, во что оно изменяется, и возможность (δύναμις) – в отношении того, чем изменяющееся собирается стать в результате изменения. Так, строительство является одновременно и осуществленностью стройматериала, и возможностью дома, обучение – и осуществленностью ученика, и возможностью знающего, лечение – и осуществленностью врача, и возможностью исцеления и т.д. Имея в виду эту присущую изменению двойственность, мы теперь лучше можем понять, почему Аристотель называет его «незавершенной действительностью». Изменение есть «незавершенная действительность», поскольку достигнутая в нем действительность, осуществленность изменяющегося сама является возможностью некоего нового осуществления (*Met.* IX 8, 1050a 24-35).

Если теперь применить определение изменения к претерпеванию (πάσχειν) как одному из видов изменения, то получится следующее. Подобно тому, как строительство, по словам Аристотеля, есть «осуществленность способного быть построенным как способного быть построенным», а качественное превращение – «осуществленность способного к качественному превращению как способного к качественному превращению» (τοῦ ἀλλοιωτοῦ ἢ ἀλλοιωτὸν ἀλλοίωσις – *Phys.* III 1, 201a 12), так и претерпевание будет осуществленностью, или «энтелехией» способного к претерпеванию как способного к претерпеванию (τοῦ παθητικοῦ ἢ παθητικόν). Это означает, что когда претерпевающее претерпевает, оно достигает осуществленности не только в момент окончательного оформления в качестве построенного дома, образованного человека или исцеленного больного, но и непосредственно в процессе происходящего с ним изменения, когда его способность испытывать воздействие со стороны действующего начала, уподобляясь ему и усваивая сообщаемую им форму, раскрывается и реализуется в полной мере.

417a 17-20 «Но всё претерпевает и приводится в движение чем-то действующим и сущим в действительности. Вот почему, как мы сказали, претерпевать можно не только от подобного, но и от неподобного: пока вещь претерпевает, она не подобна, а закончив претерпевать подобна (πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργεία ὄντος...)».

Поскольку претерпевание (πάθος, πάσχειν) есть изменение по категории качества, а всякое изменение (κίνησις), согласно Аристотелю, вызывается действием некоей действующей причины, или двигателя (*GC.* I 7, 324b 14-15), то претерпевание всегда происходит благодаря чему-то действующему. Но чтобы одна вещь могла действовать, а другая претерпевать, они долж-

ны либо представлять собой противоположности, либо состоять из противоположностей, поскольку ни совершенно подобные, ни совершенно непохожие между собой вещи не могут оказать никакого воздействия друг на друга (*GC. I 7, 323b 26–27*). По убеждению Аристотеля, чтобы взаимодействие состоялось, вещи должны принадлежать одному и тому же роду, но быть неодинаковыми и даже противоположными по виду, как например, прямое и кривое, которые хотя и обладают противоположными свойствами, но относятся к одному и тому же роду геометрических объектов (*GC. I 7, 323b 33–35*). В силу тождества по роду то во взаимодействии, что выступает в роли претерпевающего и подвергающегося воздействию, оказывается способным принимать форму действующего и таким образом уподобиться ему. Поэтому суть любого взаимодействия сводится к уподоблению претерпевающего действующему или, говоря словами самого Аристотеля, к тому, что «способное воздействовать уподобляет себе претерпевающее» (*GC. I 7, 324a 10–11*).¹⁸ Но уподобиться действующему и усвоить его форму может только то, что обладает этой формой в возможности. Следовательно, чтобы действующее могло оказать воздействие на претерпевающее и уподобить его себе, оно должно быть в действительности тем, чем претерпевающее является в возможности.

То же самое можно показать и другим способом. Поскольку претерпевание есть качественное превращение, а приобрести новое качество может только то, что обладает им в возможности, то, учитывая, что ничто существующее в возможности не может реализовать эту возможность без помощи чего-то сущего в действительности (*Met. IX 8, 1049b 23–25*), всякая вещь по необходимости будет претерпевать и изменяться благодаря тому, что в действительности является тем, чем сама она является в возможности. Вот почему, говорит Аристотель, вспоминая свое рассуждение о питании в *De anima* II 4, 416a 29–b9, «претерпевать можно как от подобного, так и от неподобного». Действующее и претерпевающее в одном отношении подобны, а в другом не подобны друг другу: они подобны по роду и не подобны, и даже противоположны друг другу, по виду (*GC I 7, 323b 31*). Говоря языком возможности и действительности, они подобны, поскольку имеют одну и ту же форму, и не подобны, поскольку эта форма присуща им по-разному: дей-

¹⁸ Что значит быть подобным и не подобным друг другу, Аристотель поясняет в *Met. V 9, 1018a 15–19*: «Подобными (ὅμοια) называются вещи, находящиеся друг с другом или в совершенно одинаковом, или больше в одинаковом, чем в разном состоянии, или же имеющие одно качество. Кроме того, подобной зовется вещь, разделяющая с другой вещью большую часть или основные из тех противоположностей, в соответствии с которыми она может меняться».

ствующему – в действительности, а претерпевающему – в возможности. Поэтому более ранние философы, утверждавшие, что подобное может претерпевать воздействие со стороны подобного, оказываются не так уж и неправы, как могло бы показаться на первый взгляд. Они верно заметили, что суть любого познания сводится к тождеству познающего и познаваемого, однако не учли, что познание представляет собой некое изменение, а именно переход от незнания к знанию, в ходе которого познающий еще только должен стать таким же, как познаваемое, будучи прежде не подобным и даже противоположным ему. Поэтому предшествующие философы «в одном отношении высказывались верно, а в другом нет» (*De anima* III 2, 426a 22-23). Учитывая это, Аристотель не отбрасывает старый принцип познания подобного подобным, но, уточняя и модернизируя его, включает в качестве составной части в собственное учение об ощущении.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Brentano, F. (1867) *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ*. Mainz: Verlag von Franz Kirchheim.
- Bruns, I., ed. (1892) *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*. Berlin: Reimer.
- Burnyeat, M. (1992) "Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?" (A Draft), M.C. Nussbaum, A. Rorty, eds. *Essays on Aristotle's 'De Anima'*. Oxford: Clarendon Press, 15–26.
- Burnyeat, M. (2002) "De Anima II, 5," *Phronesis* XLVII 1, 28–90.
- Caston, V. (2005) "The Spirit and the Letter. Aristotle on Perception," R. Salles, ed. *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought*. Oxford: Clarendon Press, 245–320.
- Graeser, A. (1983) *Die Philosophie der Antike 2: Sophistik and Sokratik, Plato and Aristoteles*. München: Verlag C.H. Beck.
- Hayduck, M., ed. (1882) *Simplicii [Sp.] In Aristotelis libros de anima commentaria*. Berlin: Reimer.
- Hayduck, M., ed. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis libros de anima commentaria*. Berlin: Reimer.
- Heinaman, R. (1985) "Aristotle on Housebuilding," *History of Philosophy Quarterly* 2.2, 145–162.
- Heinaman, R. (1994) "Is Aristotle's Definition of Change Circular?" *Apeiron* 27.1, 25–34.
- Hett, W.S., ed. and transl. (1936) *Aristotle, On the Soul, Parva naturalia, On Breath*. London: Harvard University Press.
- Hicks, R.D. ed., transl. and notes (1907) *Aristotle, De anima*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hussey, E. transl. and comm. (1983) *Aristotle, Physics, Books III and IV*. Oxford: Clarendon Press.

- Johansen, T.K. (1997) *Aristotle on the sense-organs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kosman, A. (1969) "Aristotle's Definition of Motion," *Phronesis* 14, 40-62.
- Kostman, J. (1987) "Aristotle's Definition of Change," *History of Philosophy Quarterly* 4, 3-16.
- Owens, J. (1976) "Aristotle: Cognition a Way of Being," *Canadian Journal of Philosophy* 6, 1-11.
- Polansky, R. (2007) *Aristotle's De Anima: Critical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, W.D. (1949) *Aristotle*. London: Methuen.
- Ross, W.D., ed. (1955) *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W.D., ed. (1961) *Aristotle's De anima*. Oxford: Oxford University Press.
- Seidl, H., Hrsg., Einl. und Komm. (1991) *Aristoteles' Metaphysik*, Bd. 1-2. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Shields, Ch., transl. and comm. (2016) *Aristotle. De anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Sorabji, R. (1991) "From Aristotle to Brentano: the development of the concept of intentionality," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supp. vol., 227-259.
- Sorabji, R. (1995) "Intentionality and physiological processes: Aristotle's theory of sense perception," M.C. Nussbaum, A. Rorty, eds. *Essays on Aristotle's 'De Anima'*. Oxford: Clarendon Press, 195-227.
- Torstrik, A., ed. (1862) *Aristotelis De Anima, Libri III*. Berlin: Apud Weidmannos.
- Waterlow, S. (1982) *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press.
- Williams, C.J.F., transl. (2002) *Aristotle's De Generatione et Corruptione*. Oxford: Clarendon Press.

КОГДА ЕВНАПИЙ ПИСАЛ СВОИ ШКОЛЬНЫЕ
БИОГРАФИИ? К ВОПРОСУ О ДАТИРОВКЕ
«VITAE SOPHISTARUM»

М.А. ВЕДЕШКИН
Институт всеобщей истории РАН
Институт общественных наук РАНХиГС
Balatar@mail.ru

M.A. VEDESHKIN
Institute of World History, Russian Academy of Sciences;
School of Public Policy – RANEPА
WHEN DID EUNAPIUS WRITE HIS SCHOOL BIOGRAPHIES?
TO THE PROBLEM OF THE DATING OF «VITAE SOPHISTARUM»

ABSTRACT. This article examines the problem of the dating of Eunapius' "Lives of Philosophers and Sophists" - one of the main sources of information on the history of Late Antique education, intellectual tradition and school culture. Arguments are put forward in favor of the fact that Eunapius' story about the necrolatry of Christian monks who settled in the Egyptian Canopus, reflects the assertion of the cult of relics of St. Cyrus and John, dating back to the time of the Archbishopric of Cyril of Alexandria (412 – 444). These conclusions make it possible to correct the well-established historiographic tradition, according to which "Lives of Philosophers and Sophists" was published around 399–400, and enhance F. Paschoud's hypothesis, that the text of this work was composed no earlier than 412.

KEYWORDS: Late Antiquity, Late Roman Empire, Late Antique education, historiography, Eunapius of Sardis, "The Lives of Philosophers and Sophists", early Christian monasticism, the cult of holy relics, the cult of Sts. Cyrus and John.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 19-013-00004а «Эволюция пространства образования и пространства знания в Поздней Античности». The study was funded by the Russian Foundation for Basic Research, the project № 19-013-00004а.

Преподаватель, врач, писатель и философ Евнапий являлся одним из видных представителей позднеантичной языческой интеллигенции. Он родился между 347 или 349 г.¹ в знатной семье из Сард, столицы римской провинции Лидия. На шестнадцатом году жизни юноша отправился в Афины, где поступил в обучение к прославленному софисту Проересию (Eunap. VS. 485). Четыре года спустя молодой человек вернулся домой, чтобы начать карьеру ритора – преподавателя красноречия (ibid. 493). Тогда же он увлекся философией. Его наставником в постижении учения Платона и Ямвлиха сделался его родич и один из воспитателей императора Юлиана Отступника – Хрисанфий (ibid. 502 – 505). Благодаря Хрисанфию молодой педагог познакомился с многими видными представителями языческой интеллектуальной элиты восточных провинций империи. Евнапий с гордостью вспоминал о своих встречах с вдохновителем языческой реакции теургом Максимом Эфесским (ibid. 473) и дружбе с Орибасием Пергамским, личным врачом и конфиденнтом императора Юлиана (ibid. 499). Судя по всему, Евнапий провел в Сардах всю оставшуюся жизнь, занимаясь делами своей школы и изредка выезжая из города для встреч с друзьями и представителями имперской администрации.² Точная дата его смерти неизвестна.³

Из-под пера Евнапия вышло два сочинения: фрагментарно сохранившееся «Продолжения истории Дексиппа Афинского в XIV книгах», заключавшее в себе историю Рима от кончины императора Клавдия II Готского (270 г.) до смерти августы Евдокии (404 г.)⁴, и дошедший в полном объеме сборник биографий представителей восточноримской интеллектуальной элиты III – IV столетий «Жизни философов и софистов» (далее VS). Это произведение является одним из важнейших источников по истории позднеантичного образования, школьной культуры и интеллектуальных традиций. Несмотря на долгую и плодотворную традицию изучения труда Евнапия, многие проблемы, порожденные исследованиями этого памятника, остаются предметом ожесточенной научной полемики. Среди них вопрос о времени его составления.

В VS Евнапий неоднократно ссылается на уже опубликованные книги

¹ Традиционно считается, что Евнапий родился в 347–348 г. Гипотеза Р. Гуле считавшего, что Евнапий родился в 349 г. (R. Goulet 1980; ср. Blockley 1981, 1:IX; 1), широкого распространения не получила. См. Banchich 1987; Penella 1990, 2–3.

² См. напр. VS. 481; 503.

³ Краткий обзор его биографии, см. в Jones, Martindale, и Morris 1971, 296 (Eunapius 2); Janiszewski, Stebnicka, и Szabat 2014, 116–117 (346. Eunapios).

⁴ См. Phot. Bibl. Cod. 77.

своей «Истории»,⁵ в которых повествование по всей видимости доводилось до смерти императора Феодосия I (395 г.).⁶ Вместе с тем, в рассказе о жизни философа Приска Эпирского Евнапий упоминал, что его герой скончался во время нашествия готов на Ахайю (395/6 г.), которое он обещает более подробно осветить в продолжении своего исторического труда (VS. 482). Иными словами, сначала сардский ритор опубликовал первые книги «Истории», затем обратился к прославлению знаменитых интеллектуалов своей эпохи в VS, после чего завершил свой исторический труд рассказом о первом десятилетии правления императоров Аркадия и Гонория.⁷ Время написания заключительных книг «Истории», в свою очередь, выводился из сохранившегося в выписках Константина Багрянородного выпад против коррумпированного режима «царицы» Пульхерии (Eunap. Hist. fr. 72.1 ed. Blockley (fr. 87 ed. Müller)). Поскольку кормило государственной власти она приняла в 414 г.⁸ – эту дату принято считать *terminus post quem* второй части исторического сочинения Евнапия.⁹ Таким образом, сардский ритор издал первую часть истории вскоре после 395 г., а вторую – не ранее 414 г. и едва ли позднее 430 г. (к этому времени автор уже должен был перевалить за восьмидесятилетний рубеж). Эти данные позволяют установить самые широкие временные границы для публикации VS – 395 – 430 г. Несколько сузить эти хронологические рамки позволяет сообщение Евнапия о том, что на момент публикации его труда один из его героев – Орибасий Пергам-

⁵ Эти ссылки были перечислены и проанализированы в работе Ф. Пашу (Paschoud 1985, 254–56).

⁶ Впрочем, Т.Д. Барнс считал, что первая часть «Истории» была доведена до смерти августа Валента в битве при Адрианополе (Barnes 1976, 266; 1978, 114–23; ср. Blockley 1981, 1:2–3; Liebeschuetz 2003, 183–84; Vanchich 1986). Критику этой гипотезы, см. в Paschoud 1975, 169–80; Goulet 1980, 66, п. 42–43; Penella 1990, 10–12.

⁷ Кроме того, из сообщения патриарха Фотия следует, что после окончания работы над «Историей» Евнапий составил новую редакцию этого сочинения, в которой были сглажены наиболее острые выпады против христианской веры (Phot. Bibl. Cod. 77).

⁸ См. Marcell. Com. Chron. AD 414; Chron. Pasch. AD 414.

⁹ Р. Блокли высказывал предположение, что появление «царицы» Пульхерии в тексте Евнапия является следствием ошибки переписчика. По его мнению, в первоначальном варианте «Истории» критике подвергалась не сестра императора Феодосия II, но его мать – августа Элия Евдоксия, имевшая значительное влияние на политику своего мужа императора Аркадия (Blockley 1980; 1981, 1:4). Ср. Rohrbacher 2002, 70; Liebeschuetz 2003, 185–87. Критику этой концепции, см. в Paschoud 1985, 280–83; 1986, 182–83; Baldwin 1990, 10, п. 39; Cameron, Long, Sherry 1993, 246, п. 199; Buck 1998, 44–45.

ский был жив и находился в добром здравии (VS. 499). Точная дата рождения Орибасия неизвестна, но, судя по всему, он был ровесником своего друга Юлиана Отступника.¹⁰ Следовательно знаменитый врач появился на свет ок. 325 – 330 г. Представляется маловероятным, что он мог прожить более 90 лет¹¹, а значит VS была опубликована не позднее 415 – 420 г.

В историографии время написания VS традиционно определялась рубежом IV – V вв.¹² Основой для этой датировки был рассказ Евнапия о том, что после неких «последних событий, приведших все в замешательство» (ἐς τὸν νεώτερον τούτου θόρυβον ἄλλατα συμπέφυρται καὶ ἀνατετάραχται – VS. 479) проконсул Азии потерял административную независимость от префекта претория Востока. Со времен Д. Виттенбаха это загадочное «замешательство» традиционно связывалось с внутривосточным кризисом, охватившем восточную империю в конце IV в., прежде всего с восстанием магистра армий Гайны и готского вождя Трибигильда (399 г.).¹³

Альтернативная версия датировки VS была представлена Ф. Пашу, предположившего, что в ходе работы над своим историческим трудом сардский ритор опирался на опубликованное вскоре после взятия Рима готами (410 г.) сочинение анонимного латиноязычного язычника «Historia adversus christianos». Из этого французский исследователь делал вывод, что первые книги труда Евнапия не могли быть изданы ранее 412 г., следовательно VS была составлена ок. 413 г., возможно несколькими годами позже.¹⁴ Вторую часть «Истории» Пашу, в свою очередь, датировал серединой третьего десятилетия V в., то есть временем когда клика августы Пульхерии, была отодвинута от власти выдвигенцами молодой жены Феодосия II Афинаиды-Евдокии – по мнению историка именно смена правительства сделала возможным критику режима недавней регентши.¹⁵

Против концепции Пашу выступил Т.М. Банчич, который достаточно убедительно доказывал, что Евнапий писал VS в то время, когда исход мятежа Трибигильда и Гайны еще не был определен. На основании этих рассуж-

¹⁰ Baldwin 1975, 87–88. Ср. Grant 2018, 1–2.

¹¹ Впрочем, в своем повествовании Евнапий упоминает нескольких видных интеллектуалов, доживших до весьма почтенного возраста. К примеру, Хрисанфий умер в восемьдесят лет (VS. 505), Приск Эпирский скончался, когда ему было за 90 (ibid. 482), а Проересий Армянин – в 92 года (cf. ibid. 485 и 493).

¹² См. напр. 405 г.: Müller 1851, IV:8; Дестунис 1860, 69; 399 – 400 г.: Buck 1978, 58; Fowden 1979, 102, n.5.

¹³ Boissonade, Wyttenbach 1822, II:217.

¹⁴ Paschoud 1975, 171.

¹⁵ Ibid., 174.

дений он датировал VS последними месяцами 399 г.¹⁶

Несмотря на то, что у гипотезы Банчича нашлось немало сторонников,¹⁷ некоторые исследователи продолжали сомневаться в его построениях. В частности, аргументы против его реконструкции были высказаны Ал. Кэмероном. Во-первых, он не усматривал никакой связи между понижением статуса азиатского проконсульства и мятежом Трибигильда, во-вторых, отмечал, что всемогущий временщик Евтропий едва бы стал укреплять статус префекта претория Востока (своего потенциального соперника в борьбе за влияние на императора Аркадия) за счет переподчинения ему азиатского проконсульства.¹⁸ Вместе с тем критике Кэмерона подверглась и концепция Пашу. По мнению исследователя против датировки VS серединой второго десятилетия V столетия свидетельствует отсутствие в тексте каких-либо упоминаний о Гипатии Александрийской – одной из самых известных философов той поры.¹⁹

Таким образом, вопрос о времени публикации VS продолжает вызывать ожесточенные научные споры. При этом участники полемики обошли вниманием один из отрывков VS, анализ которого, думается, способен пролить свет на время публикации этого труда.

* * *

В очерке о располагавшемся в египетском Канопе религиозно-философском училище неоплатоника Антонина, Евнапий помещает сообщение о том, что храмы этого города и его окрестностей были уничтожены архиепископом Феофилом Александрийским.²⁰ Повествование об этих событиях историк завершал рассказом о том, что после разрушения древних святилищ в городе поселились монахи, почитавшие трупы каких-то преступников, иными словами мощи христианских мучеников:

«Этих монахов поселили также и в Канопе, и здесь вместо подлинно существующих богов они заковали людей в кандалы почитания рабов, причем рабов

¹⁶ Banchich 1984.

¹⁷ Penella 1990, 9; Rohrbacher 2002, 66; Liebeschuetz 2003, 179–80; Becker 2013, 31; Janiszewski, Stebnicka, Szabat 2014, 117. С тем, что подобная реконструкция является «привлекательной» неохотно соглашался даже Пашу. См. Paschoud 1989, 86.

¹⁸ Cameron, Long, Sherry 1993, 51, п. 175. Ответ на критику, см. в Banchich 2000.

¹⁹ Cameron, Long, и Sherry 1993, loc. cit.

²⁰ О проблеме датировки разрушения храмов Александрии и Канопы, см. Ведешкин 2018, 248, прим. 2. Об антиязыческой деятельности Феофила Александрийского в целом, см.: Athanassiadi 1993, 14–16; Haas 1997, 160–69; Hahn 2004, 81–92; Karlow 2005, 9–11; Russell 2006, 7–10; Hahn 2008; Ведешкин 2018, 248–52.

никчемных. Они собирали кости и черепа преступников, казненных за многочисленные преступления по приговору гражданского суда, объявляли их богами, посещали места их захоронения и считали, что становятся лучше, валяясь в грязи на их могилах. Люди, о которых я говорю, называют этих мертвецов «мучениками»» ... (τοὺς δὲ μοναχοὺς τούτους καὶ εἰς τὸν Κάνωβον καθίδρυσαν, ἀντὶ τῶν ὄντων θεῶν εἰς ἀνδραπόδων θεραπείας, καὶ οὐδὲ χρηστῶν, καταδήσαντες τὸ ἀνθρώπινον. ὅστέα γὰρ καὶ κεφαλὰς τῶν ἐπὶ πολλοῖς ἀμαρτήμασιν ἐαλωκότων συναλίζοντες, οὓς τὸ πολιτικὸν ἐκόλαζε δικαστήριον, θεοὺς τε ἀπεδείκνυσαν, καὶ προσεκαλινδοῦντο τοῖς μνήμασι, καὶ κρείττους ὑπελάμβανον εἶναι μολυνόμενοι πρὸς τοῖς τάφοις, μάρτυρες γοῦν ἐκαλοῦντο... – VS. 472).

Очевидно, говоря об обосновавшихся в Канопе христианских анахоретах, Евнапий имел в виду насельников основанной Феофилом «Метанойи». Этот монастырь был заложен вскоре после разрушения местных храмов,²¹ довольно быстро приобрел общеимперскую известность и превратился в один из крупнейших центров пахомианского монашества в Нижнем Египте.²² Гораздо загадочнее рассказ Евнапия о почитании монахами Канопы мощей христианских мучеников.

Традиция сохранила данные о том, что в городе существовал лишь один мученический культ, а именно культ врачей-бессеребренников Кира и Иоанна. Обстоятельства утверждения их почитания хорошо известны и были неоднократно описаны в литературе. Вплоть до конца IV столетия Каноп был одним из важнейших центров язычества в Нижнем Египте. В городе и его окрестностях было множество почитаемых святилищ и храмовых комплексов. Одним из них был оракул менуфисской Исиды Целительницы,²³

²¹ Orlandi 1970, 61–62.

²² В начале V столетия Иероним Стридонский писал о том, что среди насельников Метанойи было немало выходцев с латинского запада. Hieron. St. Pachom. Reg. Pt. О монастыре, см. Gasco 1991.

²³ Слава менуфисской Исиды простиралась далеко за пределы Дельты – папирусы, славящие Госпожу Менуфиса как «Правдивую» (ἀλήθεια), вследствие точности ее предсказаний, были найдены в Оксиринхе (Р. Оху. XI 1380.63), а надписи в ее честь высекались даже в Остии. Эпиграфические данные о почитании этого культа на западе, см. в Vidman 1969, п. 403; 556а; 406. В последние десятилетия IV столетия знаменитый собиратель ересей Епифаний Кипрский упоминал о, этом культе, перечисляя важнейшие (и наиболее распущенные) языческие обряды Египта (Eriph. De Fide. 12). Вероятно, в храме практиковалась ритуальная проституция. См. Zach. V. Sev. BF25(A23–24) (BF - ed. et trad. S. Brock, B. Fitzgerald; A – ed. et trad. L. Ambjörn). О культах Канопы и Менуфиса, см. подробнее в Kayser 1992.

располагавшийся в двух милях от города.²⁴ Несмотря на действовавший с 391 г. запрет на все формы традиционного богопочитания²⁵ храм Исиды, при котором даже сохранялось профессиональное жречество²⁶, продолжал функционировать вплоть до 80-х гг. V в.²⁷ Антиязыческая кампания архиепископа Феофилом,²⁸ приведшая к разрушению храмов Александрии и Канопы, судя по всему, обошла местный культ стороной.²⁹ В первые десятилетия V столетия менуфисское святилище, оставшееся одним из немногих действовавших языческим храмом на территории Западной Дельты, превратилось в серьезное препятствие на пути распространения новой веры. Несмотря на то, что по соседству с ним располагался крупный монастырь,

²⁴ О расстояние от Менуфиса до Канопы см., Суг. Ном. Div. XVIII.3.Pr. (PG. 77. Col. 1103–1104), ср. со свидетельствами о том, что Каноп находится в 12 милях от Александрии (Amm. XXII.16.14), а Менуфис – в 14 (Zach. V. Sev. BF17(A17)). См. также Steph. Byz. Ethn. 445 (ed. Meineke); Stolz 2008, 203–5.

²⁵ См. CTh. XVI.10.10ff. Об антиязыческих законах Феодосия I, см. Ведешкин 2016, 771–74.

²⁶ Деятельность языческого жречества была объявлена преступной законом от 7.12.396 г. (CTh. XVI.10.14). О существовании менуфисского жречества Исиды в конце V в. несколько раз упоминал Захарии: Zach. V. Sev. BF18–19(A18–19); BF25(A22); BF33(A27); BF35(A28); BF46(A34); BF48–49(A35–36). О сохранении языческого жречества в других регионах Египта в V в. см.: окрестности Панополя: Ps. Dios. Pan. Mac. 10; 12; 14 (ed. et trad. V. Bolotov); Shenout. The Lord Thundered. Pr. (ed. et trad. J. A. Timbie, J. R. Zaborowski); в окрестностях Абидоса: V. Mos. P. 77–80 (ed. et trad. M. Moussa).

²⁷ Красочное описание гибели святилища в конце 80-х гг. IV столетия сохранилось в труде очевидца событий Захарии Митиленского. См. Zach. V. Sev. BF35–48(A28–36).

²⁸ О датировке разрушения храмов Александрии и Канопы, см. Ведешкин 2018, 248, сн. 2. Об антиязыческой деятельности Феофила Александрийского, в целом, см.: Athanassiadi 1993, 14–16; Haas 1997, 160–69; Karlow 2005, 9–11; Russell 2006, 7–10; Hahn 2008; Ведешкин 2018, 248–52.

²⁹ П. Атанассиади и А. Кэмерон, предполагали, что храм Исиды был разрушен еще Феофилом после чего язычники начали собираться на богослужения в каком-то частном доме. См. Athanassiadi 1993, 15; Cameron 2007, 26–27. Однако, судя по рассказу Захарии, помещение, в котором отправлялись ритуалы в честь богини, было украшено иероглифами заполнено статуями и другими сакральными предметами, для транспортировки которых в Александрию потребовалось двадцать верблюдов (Zach. V. Sev. BF29–30(A28–29); BF33(A46)). Едва ли такое количество объектов языческого культа могло быть скрытно перенесено в частный дом. Скорее всего, ритуалы богини продолжались в одном из зданий первоначального храмового комплекса, но не в главном храме. См. Zach. V. Sev. BF37(A29); ср. Wipszycka 1988, 139.

местные жители не торопились принимать крещение. Особые опасения церковных властей Александрии вызывали сведения о том, что за исцелением в храм богини время от времени являлись даже не особенно стойкие в вере христиане.³⁰

Пытаясь создать альтернативу языческому культу, преемник Феофила Кирилл (412–444 гг.) перенес в Менуфис мощи якобы пострадавших во время Великого Гонения мучеников Кира и Иоанна. Нахождения останков ранее никому неизвестных мучеников (на местонахождение мощей молившемуся об избавлении от «демоницы» Кириллу якобы указал подозрительно своевременно явившийся ему ангел) (Soph. Laud. 27 (PG 87.3. Col. 3413–3414); Vita SS. Cyri et Ioannis. I. (PG 87.3. Col. 3693–3694)), а также сходство традиционной формы ритуального обращения к богине («Госпожа» (κυρία или κυρα)) с именем одного из новоявленных святых,³¹ дает основания полагать, что александрийский архиепископ выдумал и историю мученичества Кира и Иоанна, и самих святых лекарей. В том, случае если бы в храмах Канопы или окрестных селений уже хранились почитаемые мощи Кириллу едва ли пришлось идти на столь очевидный подлог. Более того, по словам самого архиепископа, до утверждения культа святых лекарей ни в одной из церквей Канопы и окрестностей не было св. мощей, что вынуждало ищущих исцеления христиан совершать дальние паломничества или ходить на поклон к языческим жрецам (Суг. Ном. Diversae. XVIII.2 (PG 77. Col. 1101–1102)). Таким образом, вплоть до 412 г. своих мощей в этом регионе не было.³²

³⁰ В одной из своих проповедей Кирилл Александрийский обличал «христиан», посещавшую храм «Госпожи», в надежде исцелиться, проведя ночь в логове лживой «демоницы» (Суг. Ном. Div. XVIII.2 (PG 77. Col. 1101–1102)). Об опасности, которую когда-то представлял культ Исиды для христианских душ упоминал и иерусалимский патриарх Софроний, писавший, что на поклон к богине-целительнице приходили не только язычники, но даже «верные, несшие знаки Христа» (Soph. Laud. 25 (PG 87.3. Col. 3411 - 3412)).

³¹ Лурье 1960, 99; Athanassiadi 1993, 15; Csepregi 2015, 54.

³² Следует отменить, что некоторые исследователи высказывали сомнения в том, что культ святых мощей появился в Канопе в первой половине V столетия. Основными источниками об этом событии являются труды патриарха Софрония Иерусалимского (ок. 560 – 632 г.), два жития Кира и Иоанна, составленные не ранее VI столетия, а также коптские и греческие синаксарии VII – X вв. Свидетельства этих памятников в целом отражают сравнительно позднюю традицию и не могут считаться достаточно убедительным доказательством того, что почитание этих мучеников в окрестностях Канопы началось при Кирилле Александрийском. См. Gasco 2006, 6–10; 16–20. Аутентичность данных анонимного несторианского «Послания к Косьюме» (12), рассказывавшего о почитании Кира и Иоанна в Канопе-

Абукире также вызывает сомнения. См. Nau 1919, 274. Contra: Abramowski 1963, 15–20. Единственным источником первой половины V столетия, в котором сохранились упоминания о культе Кира и Иоанна являются три краткие проповеди, традиционно приписываемые самому Кириллу (Сур. Ном. Div. XVIII.1–3 (PG. 77. Col. 1100–1106)). Исходя из исторического контекста этих проповедей Л. Дюшен усомнился в авторстве Кирилла, равно как и в его участии в утверждении культа Кира и Иоанна в Менуфисе. По версии исследователя, почитание врачей-бессребреников в окрестностях Канопы началось лишь на исходе V столетия, в период архиепископства Петра Монга, при котором александрийские христиане разрушили менуфисское святилище Исиды (Duchesne 1910, 10–12). Публикация Дюшена породила долгую полемику о времени появления культа мучеников в Абукире. Со стороны противников традиционной версии последнее слово было сказано Ж. Гаску, который провел историко-филологический и текстологический анализ проповедей и в целом высказался против гипотезы об авторстве Кирилла (Gasco 2006, 11–16). При этом исследователь отмечал, что по стилистике и тематике третья гомилия очень близка к творениям александрийского архиепископа, и в целом признавал, что она вполне могла выйти из-под его пера. При этом, Гаску полагал, что даже в том случае, если эта проповедь действительно была написана Кириллом, единственным указанием на то, что она была произнесена в Менуфисе является ее вступление, которое он называл позднейшей интерполяцией (Gasco 2006, 15–16). С нашей точки зрения явные недвусмысленные указания на место ее прочтения содержит сам текст этой гомилии. Она начинается рассказом о крестных муках Христа и достоинствах его мучеников Кира и Иоанна. Затем Кирилл принимается хулить заблуждения идолопоклонников и уловки языческих жрецов: «Пусть же придут сюда те, кого некогда обманывали! Пусть явятся за истинным и неподдельным исцелением! Никто более не будет претворяться, что были у него вещие сны. Никто не скажет пришедшим: «Госпожа сказала: «Делай так-то и так-то». А может эта Господа еще и претендует на то, чтобы быть Богом? Чтобы ей поклонялись? Среди демонов нет ни мужчин, ни женщин, но взгляните на их обыкновения – желают, чтобы их называли женскими именами! Так пусть же народ растопчет эти старушечьи сказки и старые байки колдунов и придет к истинно небесным врачам, которым сам Бог дал власть лечить, говоря: больных исцеляйте, даром получили, даром давайте» (ήκέτωσαν τοίνυν οἱ πάλαι πλανώμενοι· ἐρχέσθωσαν εἰς ἀληθινὸν καὶ ἀκατήλευτον ἰατρεῖον· οὐδεὶς γὰρ ἡμῖν ἐνείρατα πλάττεται· οὐδεὶς λέγει τοῖς ἐρχομένοις· Εἴρηκεν ἡ Κυρά· Ποίησον τὸ καὶ τό· ὅλως Κυρά καὶ Θεὸς εἶναι δυνατὸς, καὶ προσκυνεῖσθαι θέλει; Ἐν τοῖς δαίμοσιν οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἄρρεν οὐδὲ θῆλυ. Καὶ βλέπετε ποῖαν ἔχουσιν προαίρεσιν· ὀνόμασιν γυναικῶν καλεῖσθαι βούλονται πατήσαντες τοίνυν τὰ γραῶδη μυθάρια καὶ τὰ πάλαι τῶν γοήτων ἐμπαίγματα, ἐρχέσθωσαν ἐπὶ τοὺς ἀληθινοὺς καὶ ἄνωθεν ἰατρούς· οἷς ὁ πάντα ἰσχύων Θεὸς, τοῦ θεραπεύειν δύνασθαι τὴν ἐξουσίαν ἐχαρίσατο λέγων· «Ἀσθενοῦντας θεραπεύετε· δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε - Сур. Ном. Div. XVIII.3 (PG. 77. Col. 1105–1106), пер. М.В.). Из приведено отрывка следует, что проповедь была прочитана при утверждении культа Кира и Иоанна, в регионе, где существовал языческий культ женского божества («Госпожи»), отли-

Связь сообщения Евнапия о некролатрии канопского монашества с агиографической и гомилетической традицией об утверждении культа Кира и Иоанна в Менуфисе была подмечена еще И. Делеэ.³³ Вместе с тем болландист не стал развивать свои выводы для уточнения времени написания труда сардского историка. Впрочем, на момент публикации его статьи вопрос о дате составления VS еще не поднимался. Немногие авторы, обратившие внимание на наблюдение Делеэ оставляли их без каких-либо комментариев,³⁴ либо отказывали им в правдоподобии. В частности, Е. Випшицка заявляла, что, рассказывая о почитании монахами мертвецов, Евнапий не мог иметь в виду культ Кира и Иоанн. Свои замечания она обосновывала, казалось бы, самоочевидным фактом – языческий историк писал не о Менуфисе, а о Канопе.³⁵ Возражения польского археолога представляются небесспорными. Во-первых, в источниках не сохранилось никакой информации о том, что помимо мощей Кира и Иоанна в окрестностях Канопы хранились останки каких-то иных христианских мучеников. Во-вторых, никогда не бывший в Египте лидиец Евнапий мог просто не видеть разницы между Канопом и его предместьем, располагавшимся в административных границах этого полиса. Более того, приступая к рассказу о христианском «нашествии» на Каноп Евнапий специально оговаривал, что погромы храмов проходили не только в городе, но и в его окрестностях (*καὶ τὰ παρὶ τὸν Κάνωβον ἱερὰ ταῦτ' οὗτο ἔπλασχον* – VS. 472). Можно предположить, что, продолжая повествование критикой культа св. мощей, автор вновь говорил не только о Канопе, но и о близлежащих селениях. Наконец, из вступлений к кирилло-

чительной особенностью которого являлась ритуальная инкубации – то есть получения оракула во время сна в храме. Все эти сведения несомненно указывает на Менуфис: вплоть до VII столетия регион являлся крупнейшим центром почитания мучеников Кира и Иоанна (отсюда средневековое и современное название города – Абукир, то есть «отче Кир»); «Госпожа» (*κυρία* или *κυρα*) было стандартным эвфемизмом для обозначения Изиды (см. напр. Лурье 1960, 99–100; Fraser 1962, 147); а ритуальная инкубация практиковалась в менуфисском святилище богини вплоть до конца V в. (см. Zach. V. Sev. BF17–18(A17–18)). Иными словами, в совокупности представленная в проповеди информация недвусмысленно указывает на то, что она была прочитана в Менуфисе. Таким образом, появление культа свв. мощей в окрестностях Канопы очевидно относится ко времени архиепископства Кирилла. Опровержение других аргументов противников традиционной датировки возникновения культа Кира и Иоанна, см. в Montserrat 1998, 261–64; Watts 2009, 125; Watts 2010, 8, п. 38; 267.

³³ Delehayе 1911, 450.

³⁴ Напр. Maraval 1985, 318, п. 52.

³⁵ Wipszycka 1988, 142.

вым проповедям следует, что на пути из Александрии в Менуфис останки Кира и Иоанна несколько дней пребывали в Метанойе (Суг. Ном. Div. XVIII.2.Pr. (PG 77. Col. 1101–1102))³⁶. Очевидно, монахи Канопы принимали непосредственное участие в церемонии перенесения мощей. Такое знаменательное для Александрийской церкви событие было несомненно обставлено с большой помпой, что не могло не привлечь внимания местных жителей. Не исключено, что в их числе были ученики канопского философа Антонина, сообщившие Евнапию о том, что ненавистные им монахи – «люди в черном» начали стаскивать в город трупы «рабов и преступников».

* * *

Таким образом, в рассказе Евнапия о культовых практиках канопского монашества по всей видимости нашла отражение церемония перенесения останков Кира и Иоанна в Каноп и их последующая транспортировка в Менуфис. Поскольку это событие произошло тогда, когда предстоятелем Александрийской церкви был Кирилл у нас есть все основания считать начало его архиепископства (412 г.) достоверным *terminus post quem* для публикации VS.³⁷ Думается, что эти выводы подтверждают несколько умозрительную концепцию Пашу, считавшего, что труд Евнапия был опубликован во втором десятилетии V столетия.

Что до замечания Кэмерона об отсутствии в тексте VS жизнеописания Гипатии, то оно едва ли может служить аргументом против более поздней датировки этого сочинения. Сардский историк считал, что лишь преемники традиций пергамской школы являются достойными наследниками платоновской традиции – в своем повествовании он ни словом не упоминал ни о знаменитом константинопольском философе Фемистии,³⁸ ни об афинских и александрийских неоплатониках IV столетия. Иными словами, Евнапий описывал свою «школьную генеалогию», в которой не было места философам, которых ритор не считал наследниками традиции, к которой принадлежал он сам. В этом отношении отсутствие каких-либо упоминаний о Гипатии совершенно закономерно – знаменитая преподавательница не была представительницей пергамской школы и, судя по всему, довольно скепти-

³⁶ См. Delehaie 1911, 450.

³⁷ Исследователи, считавшие, что перенесение мощей Кира и Иоанна в Менуфис произошло при Кирилле, датировали это событие 414/5, 417 или 427/8 г. (McGuckin 1993, 292, п. 6; Wessel 2004, 50; Lampada 2015, 57; Graf 2015, 260). Так или иначе, это произошло до начала несторианского кризиса. См. Montserrat 1998, 261.

³⁸ О закономерности отсутствия его биографии в VS, см. Penella 1990, 134ff.

чески относилась к теургии.³⁹

Впрочем, было бы опрометчиво заявлять, что выдвинутые нами аргументы полностью девальвируют гипотезу Банчича, который как уже отмечалось выше, считал, что сардский историк начал составлять свой труд в 399 г. Несмотря на то, что VS – сравнительно небольшое сочинение, не исключено, что оно было написано в несколько заходов. Ритор вполне мог начать делать первые наброски VS в последний год IV столетия, затем отвлечься на другие дела и продолжить работу над текстом лишь спустя полтора десятилетия. Еще более вероятной представляется гипотеза о том, что текст VS претерпел одну или несколько авторских редакций, последняя из которых могла быть завершена во второе или третье десятилетие V в.⁴⁰ Так или ина-

³⁹ Сам Кэмерон считал, что Гипатия была адептом теургического неоплатонизма ямвлихианского толка (Cameron, Long, Sherry 1993, 50–58). Однако анализ свидетельств ученика Гипатии – Синезия позволил М. Дзиелске опровергнуть данную гипотезу (Dzielska 1995, 90). Ср. Watts 2006, 200–202; Watts 2017, 58. На то что Гипатия не была прямым продолжателем традиций Ямвлиха намекал и Дамаский, разделявший мистической доктрины «философа» Исидора от учения «математика» Гипатии. См. Dam. V. Isid., 106A.

⁴⁰ Гипотеза о существовании различных редакций VS была впервые высказана еще Д. Виттенбахом, обратившем внимание на ряд логических нестыковок и стилистических сбоев в тексте (Boissonade, Wyttenbach 1822, II:14; 21). На исходе XIX столетия к этой идее вернулся В. Лундстрем, отметивший существенные различия в оценке Либания в VS и у поздневизантийского интеллектуала Георгия Лакапина, использовавшего евнапиево описание антиохийского софиста в качестве вступления к сборнику его писем. Шведский историк отметил, что в сохранившемся варианте VS Евнапий язвительно критиковал «немогущий и безжизненный» стиль речей Либания (VS. 496), а в варианте Лакапина ставил его в пример (Lundström 1897, 20–35). На основании этих наблюдений исследователь выдвинул предположение о том, что в Лакапин делал свои выписки из ныне утраченной второй редакции VS. Эта идея была едва ли не единодушно отвергнута научным сообществом. Большинство исследователей соглашались с тем, что Лакапин сам подкорректировал текст Евнапия, чтобы представить своего кумира Либания в более выигрышном свете. См. напр. Kroll 1898, 933–34; Foerster 1903, 1; Vollebregt 1929, 6–48; Chalmers 1953, 167–68; Giangrande 1953, 386–94; Penella 1990, 19. В ходе полемики один из критиков Лундстрема К. Латте, выдвинул дополнительные аргументы в пользу существования второй версии VS. Он обратил внимание на то, что Евнапий дважды обращается к жизнеописанию неоплатоника Антонина. В обоих случаях автор говорит о том, что Антонин возглавлял философскую школу в Канопе и упоминал о его пророческом даре, позволившем ему предсказать разрушение языческих храмов Александрии и ее окрестностей (VS. 470–471; 471–472). По существу, эти сообщения отличаются лишь наличием гневных выпадов против христиан во втором рассказе.

че, дошедший до нас вариант «Жизни философов и софистов» не мог быть опубликован ранее 412 г.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ведешкин, М. А. (2016) «Правовой статус язычников и языческих культов в Римской империи IV–VI вв.: законодательство и практика», *Император Юлиан. Полное собрание творений*. Санкт-Петербург: Квадривиум, 749–91.
- Ведешкин, М. А. (2018) *Языческая оппозиция христианизации Римской империи IV – VI вв.* Санкт-Петербург: Алетейя.
- Дестунис, Г. (1860) *Византийские историки: Дексиппъ, Эвнаний, Олимпиодоръ, Малхъ, Петръ Патрицій, Менандръ, Кандидъ, Ноннось и Теофанъ Византиецъ*. Переведено С. Дестунис. Санкт-Петербург: Типография Леонида Демиса.
- Лурье, С. Я. (1960) «К вопросу о происхождении культа христианских целителей», *Вестник древней истории* 72.2, 96–100.

REFERENCES

- Abramowski, L. (1963) *Untersuchungen Zum Liber Heraclidis Des Nestorius*. Louvain: Peeters Publishers.
- Athanassiadi, P. (1993) «Persecution and Response in Late Paganism, The Evidence of Damascus», *The Journal of Hellenic Studies* 113, 1–29.
- Baldwin, B. (1975) «The career of Oribasius», *Acta Classica* 18, 85–97.
- Baldwin, B. (1990) «The Language and Style of Eunapius», *Byzantinoslavica* 51, 1–19.
- Banchich, T. (1984) «The Date of Eunapius' Vitae Sophistarum», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 25(2), 183–92.

Памятуя об оговорке Фотия о том, что Евнапий составил две версии своей «Истории», различие которых состояло в том, что характерные для первой редакции выпады против новой веры были приглушены во второй (Phot. Bibl. Cod. 77), Латте высказал предположил, что VS подвергся схожей авторской правке. По мнению исследователя сохранение обеих версий в существующем варианте VS является следствием невнимательности самого Евнапия или ошибкой переписчика, механически скопировавшего два варианта текста (Latte 1923). Эта гипотеза также не получила широкого распространения – Дж. К. Вольбрегт, а вслед за ним и другие исследователи посчитали, что оба рассказа об Антонине были сохранены в тексте VS с целью сделать повествование более связным (Vollebregt 1929, 93; Chalmers 1953, 168; Penella 1990, 21; Buck 1992, 151). Впоследствии к идее о существовании второй редакции обратился Б. Балдуин. В своей статье о карьере Орибасия Пергамского он отметил, что в Евнапий дает две оценки степени вовлеченности врача в заговор цезаря Юлиана, посчитав это еще одним доказательством существования второй редакции VS (Baldwin 1975, 89–91). Обзор полемики, см. в Penella 1990, 19–23.

- Banchich, T. (1986) "Eunapius and Jerome", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 27 (3), 319–24.
- Banchich, T. (1987) "On Goulet's Chronology of Eunapius' Life and Works," *The Journal of Hellenic Studies* 107, 164–67.
- Banchich, T. (2000) "Eutropius, Eutychianus, and Eunapius' «Vitae Sophistarum»," *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 49(2), 248–50.
- Barnes, T. D. (1976) "Review Article: The Epitome de Caesaribus and Its Sources", *Classical Philology* 71(3), 258–68.
- Barnes, T. D. (1978) *The Sources of the Historia Augusta*. Bruxelles: Latomus.
- Becker, M. (2013) *Eunapios aus Sardes: Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Blockley, R. C. (1980) "The Ending of Eunapius' History", *Antichthon* 14, 170–76.
- Blockley, R. C. (1981) *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*. Vol. 1. Trowbridge: Francis Cairns.
- Boissonade, I. F., Wytttenbach, D. (1822) *Eunapii Sardiani Vitas Sophistarum et fragmenta Historiarum*. T. II. Amsterdam: Petrum den Hengst et filium.
- Buck, D. F. (1978) "Eunapius of Sardis," Oxford: Oxford University Press.
- Buck, D. F. (1992) "Eunapius' lives of the Sophists," *Byzantion* 62, 141–57.
- Buck, D. F. (1998) "The reign of Arcadius in Eunapius' «Histories»," *Byzantion* 68 (1), 15–46.
- Cameron, A. (2007) "Poets and pagans in Byzantine Egypt," *Egypt in the Byzantine World, 300–700*, ed. by R. Bagnall, Cambridge: Cambridge University Press, 21–46.
- Cameron, A., Long, J. Sherry, L. (1993) *Barbarians and politics at the Court of Arcadius*. Berkeley / Los Angeles / Oxford: University of California Press.
- Chalmers, W. (1953) "The NEA 'ΕΚΔΟΣΙΣ of Eunapius' Histories," *The Classical Quarterly* 3 (3–4), 165–70.
- Csepregi, I. (2015) "Christian Transformation of Pagan Cult Places: The Case of Aegae, Cilicia," *Continuity and destruction in the Greek East: the transformation of monumental space from the Hellenistic period to Late Antiquity*, ed. by S. Chandrasekaran, A. Kouremenos, Oxford, United Kingdom: British Archaeological Reports Ltd, 49–57.
- Delehay, H. (1911) "Les Saints d'Aboukir," *Analecta Bollandiana* XXX: 448–50.
- Destunis, G. (1860) *Vizantijskie istoriki: Deksipp, Evnapij, Olimpiodor, Malh, Petr Patricij, Menandr, Kandid, Nonnos i Theofan Vizantiec*, Per. S. Destunis, G. SPb.: Tipografiya Leonida Demisa.
- Duchesne, L. (1910) "Le sanctuaire d'Aboukir," *Bulletin of the Archaeological Society of Alexandria* 12, 3–14.
- Dzielska, M. (1995) *Hypatia of Alexandria*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Foerster, R. (1903) *Libanii Opera*. Vol. 1, fasc. 1. Lipsiae: Teubner.
- Fowden, G. (1979) "Pagan Philosophers in Late Antique Society: With Special Reference to Iamblichus and His Followers," Ph.D. Oxford: University of Oxford.
- Fraser, P. M. (1962) "Bibliography: Graeco-Roman Egypt: Greek Inscriptions (1961)," *The Journal of Egyptian Archaeology* 48, 141–57.
- Gascou, J. (1991) "Metanoia, Monastery of The," *The Coptic encyclopedia*. Vol. 5, 1608a–11. New York; Toronto: Macmillan.
- Gascou, J. (2006) "Les origines du culte des saints Cyr et Jean," *HAL halshs-00009140*, 1–35.

- Giangrande, G. (1953) "On the «Recensio Lacapena» of Eunapius «Vitae Sophistarum»," *BRL* 36, 386–94.
- Goulet, R. (1980) "Sur La Chronologie de La Vie et Des Oeuvres d'Eunape de Sardes," *The Journal of Hellenic Studies* 100, 60–72.
- Graf, F. (2015) *Roman Festivals in the Greek East: From the Early Empire to the Middle Byzantine Era*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grant, M. (2018) *Dieting for an Emperor: A Translation of Books 1 and 4 of Oribasius' Medical Compilations with an Introduction and Commentary*. *Dieting for an Emperor*. Leiden / New York / Köln: Brill.
- Haas, C. (1997) *Alexandria in late antiquity: topography and social conflict*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hahn, J. (2004) *Gewalt und religiöser Konflikt, Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.)*. Berlin / Boston: De Gruyter.
- Hahn, J. (2008). "The conversion of the cult statues: the destruction of the Serapeum 392 a.d. and the transformation of Alexandria into the "Christ-loving" city," *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, ed. by J. Hahn, S. E. Emmel, U. Gotter, 336–67. Leiden: Brill.
- Janiszewski, P., Stebnicka, K., Szabat, E. (2014) *Prosopography of Greek Rhetors and Sophists of the Roman Empire*. New York: Oxford University Press.
- Jones, A. H. M., Martindale, J. R., Morris J. (1971) *The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume I. A.D. 260-395*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaplow, L. (2005). "Religious and Intercommunal Violence in Alexandria in the 4th and 5th centuries CE," *The McGill Journal of Classical Studies* IV, 2–26.
- Kayser, F. (1992). "Oreilles et couronnes. À propos des cultes de Canope," *BIFAO* 91, 200–217.
- Kroll, W. (1898). "Vilemus Lundatröm. Prolegomena in Eunapii vitas philosophorum et sophistarum». *Berliner philologische Wochenschrift* 18, 932–34.
- Lampada, D. (2015). "The Cult of Martyrs and Politics of Sainthood in Patriarch Cyril's Alexandria," *Saints and the City: Beiträge Zum Verständnis Urbaner Sakralität in Christlichen Gemeinschaften*, ed. by M. C. Ferrari, 53–72. Erlangen: FAU University Press.
- Latte, K. (1923) "Eine Doppelfassung in den Sophistenbiographien des Eunapios," *Hermes* 58(4), 441–47.
- Liebeschuetz, W. (2003) "Pagan Historiography and the Decline of the Empire," *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, Ed. by G. Marasco, 177–218. Leiden / Boston: Brill.
- Lundström, V. (1897) *Prolegomena in Eunapii Vitas philosophorum et sophistarum*. Upsala / Leipzig: Akademiska Bokhandeln; Otto Harrassowitz.
- Lur'e, S. YA. (1960) "K voprosu o proiskhozhdenii kul'ta hristianskih celitelej," *Vestnik drevnej istorii* 72(2), 96–100.
- Maraval, P. (1985) *Lieux saints et pèlerinages d'Orient: Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*. Paris: Cerf.
- McGuckin, J. A. (1993) "The Influence of the Isis Cult on St. Cyril of Alexandria's Christology," *Studia Patristica* XXIV, 291–99.

- Montserrat, D. (1998) "Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity," *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. by D. Frankfurter, 257–79. Leiden: Brill.
- Müller, K. (1851) *Fragmenta historicorum graecorum*. T. IV. Paris: Ambrosio Firmin Didot.
- Nau, F. (1919) "Histoire de Nestorius d'après la lettre à Cosme et l'hymne de Sliba de Mansourya sur les docteurs grecs. Conjuraton de Nestorius contre les migraines," *PO XIII*, 271–326.
- Orlandi, T. (1970). *Storia della Chiesa di Alessandria. Vol. II: Da Teofilo a Timoteo II*. Testi e documenti per lo studio dell'antichità. Milano: Varese.
- Paschoud, F. (1975) *Cinq études sur Zosime*. Paris: Les Belles Lettres.
- Paschoud, F. (1985) "Eunapiana," *Bonner Historia - Augusta - Colloquium 1982/1983*, 17 Bonn: Dr. Rudolf Habelt GMBN, 239–303.
- Paschoud, F. (1986) *Zosime. Histoire Nouvelle III 1. Livre V*. Paris: Les Belles Lettres.
- Paschoud, F. (1989) *Zosime. Histoire nouvelle III 2. Livre VI et index*. Paris: Les Belles Lettres.
- Penella, R. J. (1990) *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century AD. Studies in Eunapius of Sardis*. Leeds, Great Britain: Francis Cairns.
- Rohrbacher, D. (2002) *The Historians of Late Antiquity*. London / New York: Routledge.
- Russell, N. (2006). *Theophilus of Alexandria*. New York: Routledge.
- Stolz, Y. (2008). "Kanopos oder Menouthis? Zur Identifikation einer Ruinenstätte in der Bucht von Abuqir in Ägypten," *Klio* 90(1), 193–207.
- Vedeshkin, M. A. (2016) "Pravovoj status yazychnikov i yazycheskih kul'tov v Rimskoj imperii IV-VI vv.: zakonodatel'stvo i praktika," *Imperator Yulian. Polnoe sobranie tvorenij*. S.-Petersburg: Kvadrivium, 749–91.
- Vedeshkin, M. A. (2018) *Yazycheskaya oppoziciya hristianizacii Rimskoj imperii IV – VI vv.* S.-Petersburg: Aletejya.
- Vidman, L. (1969) *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapicae*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 28. Berolini: de Gruyter.
- Vollebregt, I. C. (1929) *Symbola in novam Eunapii Vitarum editionem*. Amsterdam: H.J. Paris.
- Watts, E. J. (2006) *City and school in late antique Athens and Alexandria*. Berkeley: University of California Press.
- Watts, E. J. (2009) "The Enduring Legacy of the Iatrosophist Gessius," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 49(1), 113–33.
- Watts, E. J. (2010) *Riot in Alexandria: Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*. Berkeley: University of California Press.
- Watts, E. J. (2017) *Hypatia: The Life and Legend of an Ancient Philosopher*. New York: Oxford University Press.
- Wessel, S. (2004) *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Wipszycka, E. (1988) "La christianisation de l'Égypte aux IV e – VI e siècles. Aspects sociaux et ethniques," *Aegyptus* 68(1/2), 117–65.

«МЕТАФИЗИКА» И «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ» У ПЛАТОНА («ФЕДОН»)

И. А. ПРОТОПОПОВА

Российский государственный гуманитарный университет
plotinus70@gmail.com

IRINA PROTOPOPOVA

Russian State University for the Humanities (Moscow)

'METAPHYSICS' AND 'PHENOMENOLOGY' IN PLATO (THE "PHAEDO")

ABSTRACT. The article considers the correlation between the 'metaphysical' and 'phenomenological' approaches in Plato's "Phaedo". Here, the 'metaphysics' refers to philosophical judgments that are considered as certain external principles that are not directly related to the philosopher's 'work of consciousness'. The 'phenomenology', on the other hand, refers to the specific philosophical experience of observing one's own ways of grasping things in the immediate reality of awareness. At the beginning of the dialogue, in the so-called 'defense of Socrates', he first offers several premises that are accepted as axioms by his interlocutors and, secondly, he describes a philosophical purification as the 'gathering of the soul', which results in a confusion of ideas about the soul as either separated and existing after death or 'being collected in itself' in the process of philosophical, metaphorical 'dying'. The first and the third arguments for the immortality of the soul can be considered as 'metaphysical', based on analogies, and the second and the forth, as 'phenomenological', based on the practice of contemplation of 'eide in themselves' by the soul 'in itself'. It is concluded that Plato's eide do not appear due to induction or deduction and are not a doubling of general concepts, as Aristotle believed, but are revealed as a result of some effort to realize one's own awareness of one's own grasping of being. This is what is outlined here as the difference between 'metaphysics' and 'phenomenology'.

KEYWORDS: Plato, the "Phaedo", metaphysics, phenomenology, arguments for the immortality of the soul.

Аргументы о бессмертии души в «Федоне» издавна определяются исследователями как недостаточные или вовсе слабые.¹ При этом относительно общего понимания диалога можно говорить о двух подходах к интерпретации «Федона» – традиционном и переходном.² Первый предполагает, что диалог базируется на некоей, известной читателю Платона, метафизической теории, используемой как не ставящиеся под вопрос допущения, на которых строятся аргументы о бессмертии души. Задачи рассмотрения самой теории не возникают, хотя иногда в ходе рассмотрения обнаруживаются другие ее аспекты. С точки зрения переходной позиции, пионером которой Д. Ли считает Г. Грубе, диалогу не предшествует теория, но, наоборот, в нем она вырабатывается. Этот подход рассматривает аргументы как центральную часть диалога, важную для метафизической теории. С этой точки зрения диалог выполняет двоякую цель: не только обосновать бессмертия души, но и защитить метафизическую теорию, которая поддерживает эти выводы.³

Я считаю, что некоторые фрагменты «Федона» действительно можно считать обоснованием главной «гипотезы», лежащей в основе концепции бессмертия души, – о существовании эйдосов «самих по себе» и способности воспринимать их душой; при этом такое обоснование можно, на мой взгляд, назвать *феноменологическим*.⁴

Сначала необходимо в самом общем виде сказать, что я понимаю под «метафизикой» и «феноменологией».

Первое – это философские суждения, которые полагаются как некоторые *внешние* принципы, не связанные с непосредственной «работой сознания» философствующего.

Второе – соответственно, наоборот: суждения в данном случае отражают то, что осознается и понимается в процессе наблюдения над собственными способами схватывания сущего. То есть это схватывание и осознание наших способностей восприятия и осмысления сущего в непосредственной их данности.

На мой взгляд, в «Федоне» присутствует и то, и другое, причем в так называемых аргументах и в других частях диалога по-разному. На примере «Федона» я попытаюсь показать соотношение метафизики и феноменологии.

¹ См. Hackfort 1955, Sedley, Long 2010.

² См. об этом Lee 2013. К традиционной интерпретации Ли относит Bluck 1955, 1957; Hackfort 1955, Gallop 1975.

³ См. Grube 1977, Rowe 1993.

⁴ Ранее я рассматривала «Федон» в контексте сопоставления «догматических» и «диалектических» диалогов, см. Протопопова 2016.

Душа «сама по себе»: после смерти и при жизни

На протяжении всего диалога в незначительных вариациях повторяется описание того, что условно можно назвать «феноменологической редукцией»: это отрешение от феноменов чувственного восприятия и концентрация души на себе самой. Такие описания даются уже в начале диалога, в т. н. «защите Сократа», однако они сопряжены с невниманием собеседников к тому, что говорится, иначе – со смешением «метафизики» и «феноменологии».

Сначала собеседники соглашаются с Сократом, что после смерти душа, отделенная от тела, существует «сама по себе» (*αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι*; Phd. 64c7–8); затем Сократ говорит, что философы более всех других людей освобождены от тела, поскольку презирают телесные удовольствия (64d–65a), а далее – что именно благодаря отрешению от всего телесного в размышлении проясняется бытие (65c2). После этого собеседники признают, что существуют эйдосы (прекрасного, благого и т.д.) «сами по себе» (65d). Далее Сократ делает вывод, что душа устремляется к бытию, только отрешившись от слуха и зрения, боли и удовольствия (65c), поскольку смешение телесного и разумного не дает душе постичь истину, то есть воспринять упомянутые эйдосы:

«Но разве не тот сделает это чистейшим образом, кто, насколько это возможно, подходит к каждой вещи только самим разумом (*αὐτῇ τῇ διανοίᾳ*), не прилагая к размышлению (*ἐν τῷ διανοεῖσθαι*) ни зрения, ни иного какого чувства, не привлекая никакое из них к рассудку (*μετὰ τοῦ λογισμοῦ*), но, пользуясь чистым разумом самим по себе (*αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος*), пытается схватить (*θηρεύειν*) само по себе каждое из сущего в его чистоте (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινές ἕκαστον τῶν ὄντων*), отрешившись, насколько возможно, от глаз, ушей и вообще говоря, от всего телесного, поскольку оно мешает душе и не позволяет ей обрести истину и разумение (*φρόνησιν*), когда они вместе (душа и телесное – *III*; 65e6–66a8).⁵

Собеседники совершенно согласны. И тут, всмотревшись, мы замечаем, что они совершенно некритически, как некие аксиомы, принимают положения: 1) душа, после смерти отделенная от тела, существует сама по себе; 2) философы отрешаются от телесного; 3) бытие открывается только в отрешении от телесного; 4) существуют эйдосы «сами по себе». Таким образом, принимается некое смешение того, что говорится о существовании души после смерти и при жизни. Это чистая «метафизика», то есть положения, принятые как аксиомы, без соответствующей «проработки».

⁵ Далее в цитатах приводится перевод С.П. Маркиша, мой отмечен ИП.

Именно в силу слепоты собеседников Сократ сразу же предпринимает провокацию, говоря от лица т. н. «благородных философов» (δόξαν τοιάνδε τινὰ τοῖς γνησίως φιλοσόφοις) о том, что настоящее познание истины возможно только вне тела, т.е. после смерти, а «нечистому касаться чистого не позволено» (μὴ καθαρῶ γὰρ καθαρῶ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ; 66b–67b). Можно предположить, что это намек на пифагорейцев: они запрещают приходить в соприкосновение с телесным, поскольку оно нечисто, и уповают на истину после смерти, поскольку тогда душа будет полностью отделена от тела (66b1–67b2).⁶ Однако это *чужие слова* – слова же самого Сократа, на первый взгляд, очень близкие, отличаются от речей этих «благородных философов». Те говорят о «натуральном» отделении телесного при жизни, то есть о запретах на телесные удовольствия. Сократ же говорит о «философской смерти» при жизни. Это не просто исполнение «запрета на нечистое», но определенная философская техника «собираения души»:

«А очищение – не в том ли оно состоит (как говорилось прежде), чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе (αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι) и жить, насколько возможно, – и сейчас и в будущем – наедине с собою, освободившись от тела, как от оков?» (67c6–d2).

Это не внешнее соблюдение неких предписанных доктриной правил, ведущих к «загробному блаженству», а специальная работа философа с собственной душой: только очистившись «внутри себя» от τὸ σωματοειδές и сконцентрировавшись «сама в себе», она может созерцать подлинное бытие.

Однако собеседники, поддаваясь на провокацию слов от лица «благородных философов», не различают душу «саму по себе» после смерти и описанное Сократом состояние философского созерцания при жизни и соглашаются, что философское очищение как собирание души «самой в себе» равно отделению души от тела после смерти (67d).

Безоговорочное принятие такого смешения позволяет Сократу и дальше исподволь иронизировать над «благородными философами»,⁷ что мы видим во фрагменте о добродетелях, где противопоставляются «мужество» и «воздержность» философов и прочих людей (68c–69d). У нефилософов, которые считаются мужественными и воздержными, страх обменивается на страх (например, страх выглядеть трусом больше страха смерти в бою), а удовольствие на удовольствие (например, воздержность *сейчас* обернется

⁶ Пифагорейский контекст диалога подчеркивается многими исследователями: Эберт 2005, Burnet 1911; Bluck 1955; Hackforth 1955; Gallop 1975; Guthrie 1975.

⁷ Об иронии Сократа по отношению к этим философам см. Burger 1984, 43–46.

большим удовольствием *потом*). Но любая надежда на отложенное вознаграждение взамен удовольствия здесь и сейчас, то есть обмен большего на меньшее, в том числе ожидание загробного вознаграждения, пусть даже в виде истины, за исполнение ритуальных запретов при жизни – отнюдь не философская практика. Это, по Сократу, рабские добродетели, *скиаграфия*, подлинные же возникают только при наличии обмена на единственную правильную монету, *разумение*, которое и само, впрочем, оказывается лишь средством настоящего очищения. Потому Сократ и говорит здесь: «много тирсоносцев, да мало вакхантов», и добавляет, что вакханты – это «правильно философствовавшие» (οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς). Таким образом, «благородные философы» противопоставляются *действительно философствующим* – это и есть, на мой взгляд, то, что можно назвать противопоставлением «метафизики» и «феноменологии».

Однако Кебет, вроде бы соглашаясь со словами Сократа, приводит общие людские сомнения насчет души: «едва расставшись с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается, и ее уже решительно больше нет. Разумеется, если бы душа действительно могла где-то собраться сама по себе (εἴπερ εἴη που αὐτὴ καθ' αὐτὴν συνηθροισμένη)... (70a4–7)». Кебет использует здесь для «собрания» души те же слова, что и Сократ перед этим, описывая очищение философа при жизни, – но Кебет понимает такое собрание из «дыма» как некую метафору квази-телесного собрания в целом того, что развеялось. Сократ же вёл речь совсем о другом: для философа «собрание души» – это специальная техника отрешения от эмпирического опыта и концентрация на восприятии душой чистых эйдосов; вероятно, именно это имеется в виду, когда он говорит, что «правильно касающиеся философии скрытно от других занимаются ничем другим, как умиранием и смертью» (64a – ИП). Однако сомнение Кебета, жаждущего доказательств бессмертия души, начинает круг так называемых аргументов.

«Метафизические» аргументы: первый и третий

Итак, еще до начала аргументации предьявляется главное: существуют эйдосы «сами по себе» и есть определенная техника их постижения, описываемая как некая «концентрация» души «в себе самой», и это сопоставлено с отделением души после смерти.

Вспомним аргументы. Первый – о неизбежном переходе жизни в смерть и смерти в жизнь «доказывается» тем, что противоположности всегда и везде переходят друг в друга. При этом примеры даются из области чувственного восприятия (за исключением противопоставления прекрасного безобразного). Но собеседники пропускают мимо внимания то, что в дан-

ном случае одно вовсе не обязательно переходит в другое, а ловятся на простую аналогию жизни-смерти // бодрствования-сна. Это по сути аргумент натурфилософский, здесь в качестве «доказательства» предъясняется цикличность появления-исчезновения, и выглядит это как некий чувственный поток, где противоположности перетекают друг в друга, что в целом напоминает Гераклита. Речь здесь идет не об эйдосах, а о «вещах», метод же – *аналогия*. Никакой философской работы по «собираению души» здесь нет – только образы. Но собеседники считают этот аргумент убедительным.

Первому аргументу очень близок третий, основной смысл которого в том, что душа больше похожа на невидимое и неуничтожимое, а тело – наоборот. Перед этим, после разговора об анамнесисе, собеседники рассуждают о заклинаниях (77e-78a) – и в третьем аргументе мы видим практически «заклинания», повторяющие то, что было сказано раньше о собирании души: «стремящимся к познанию известно, в каком положении бывает их душа, когда философия берет ее под свое покровительство и с тихими увещаниями принимается освобождать, выявляя, до какой степени обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства, убеждая отдаляться от них, не пользоваться их службою, насколько это возможно, и советуя душе сосредоточиваться и собираться в себе самой (αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι), верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря, из осязаемых и видимых, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно. (83a1-b4a).

Это выглядит именно как заклинание, поскольку аргумент о «близости-дальности» души относительно тела или наоборот имеет смысл только как аналогия. В этом можно увидеть некоторую «рифмовку» с 1-м аргументом: «ближе-дальше», как и «погибает-расцветает» – это, разумеется, никакое не доказательство. Можно сказать, что 1-й и 3-й аргументы близки своей «метафизичностью»: некие положения декларируются и «иллюстрируются», но философского обоснования, по сути, нет. Симмий говорит, что ему кажется совершенно убедительным сказанное во втором аргументе об анамнесисе: «прежде чем войти в тело, душа существует, как существует принадлежащая ей сущность, именуемая бытием» (εἶναι ἢ ψυχὴ καὶ πρὶν εἰς σῶμα ἀφικέσθαι, ὥσπερ αὐτῆς ἐστὶν ἢ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ “ὄ ἐστιν” 92de). Однако эта его убежденность выглядит внешней; похоже, что он усваивает только слова, а не стоящий за ними опыт – именно поэтому Симмий и Кебет вновь и вновь высказывают сомнения и побуждают Сократа исследовать вопрос дальше. На мой взгляд, специфический философский опыт описан в двух других аргументах, втором и четвертом.

*Интеллектуальная биография Сократа:
переход от «метафизики» к «феноменологии»*

Выше уже говорилось, что 1-й и 3-й аргументы можно рассмотреть как некоторую рифму, то же самое можно сказать и о двух других аргументах. Помимо этого, 1-й и 4-й аргументы тоже сопоставлены благодаря своей полной противоположности.

В первом аргументе противоположности всегда переходят друг в друга, в четвертом, напротив, противоположности никогда не переходят одна в другую, всегда оставаясь самими собой. Разница этих аргументов подчеркнута специально: кто-то, не названный по имени, напоминает, что в начале беседы говорилось ровно противоположное, и Сократ поясняет: «тогда мы говорили, что из противоположной *вещи* рождается противоположная вещь, а теперь – что сама противоположность никогда не перерождается в собственную противоположность ни в нас, ни в природе» (103b). Такое происходит, поскольку в 4-м аргументе речь идет не о чувственных данных, а об *идеях*, которые всегда присутствуют в определенных *формах* (μορφή). Таким образом, подчеркивается, что о противоположном можно говорить противоположными способами, и это зависит от *уровня схватывания*: наблюдаем мы чувственные вещи, или собственное мышление. Именно о такой разнице в методах Сократ рассказывает в своей «интеллектуальной автобиографии» перед введением 4-го аргумента.

Сократ говорит, что сначала он был *натурфилософом*: и в «Федоне» 1-й аргумент – это, по сути, раскрытие темы с точки зрения натурфилософского наблюдения, о котором дальше сказано, что поиск причин через *увеличение и уменьшение, возникновение и гибель* привели его к апории. Он рассказывает, что в свой натурфилософский период, задавая вопрос, чем мы мыслим (ὅτι φρονοῦμεν), он искал ответ в чувственном мире: кровью, огнем или воздухом? Более «продвинутый» вариант он тоже приводит: «или же ни тем, ни другим и ни третьим, а это наш мозг вызывает чувство слуха, и зрения, и обоняния, а из них возникают память и представление, а из памяти и представления, когда они приобретут устойчивость, возникает знание?» (96b5–8a). Однако в результате всех этих исследований, говорит Сократ, «я окончательно ослеп и утратил даже то знание, что имел прежде» (96c5–6). Раньше Сократу казалось, что двойка возникает, потому что к единице прибавили единицу, а теперь он не понимает: что такое двойка: результат прибавления единиц или наоборот, деления единицы надвое? (97ab). Таким образом, Сократ попал в апорию.

У него появилась надежда на выход из нее, когда он прочитал у Анаксгора, что ум причина всего (νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος), однако

ум остался здесь совершенно без применения, поскольку Анаксагор лишь заявил это положение, но никак не показал «работу» ума. Сократ же решил, что *ум-устроитель* устраивает все наилучшим образом и надо обратиться к тому, как он это устраивает, поэтому надо исследовать в себе и во всем другом только лучшее и совершенное (97cd). Сократ находит новый метод: он исследует истину бытия, глядя не на сами вещи при помощи чувств, а прибегнув к логосам, хотя замечает, что уподобления, которыми он пользуется, не вполне годятся, поскольку «исследуемое через логос лучше рассматривать не в уподоблении, а в осуществлении» (τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοποῦμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις; 99e-100a – ИП). На мой взгляд, здесь уподобления – это «отражение» философской работы в образах разного типа (если угодно, это и сами платоновские диалоги), а осуществление – непосредственная философская практика, «работа» ума и души вне уподоблений, «сама в себе».

Сократ говорит, что в основание рассуждений он полагает самые надежные из гипотез, и главная из них – существование эйдосов самих по себе. Схватывание внечувственных эйдосов душой, «сконцентрированной в себе», предъявляет, во-первых, неразрывное единство эйдосов и души, во-вторых, является проявлением *ноэтической* деятельности: в описании четырех сфер сущего в 6-й книге «Государства» она относится к сфере ума (νοῦς) – здесь душа движется эйдосами через эйдосы (αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν) вне всяких образов к беспредпосылочному началу (R.510b). Эта ступень, *ноэсис*, и есть главная философская работа – схватывание душой собственных ноэтических способов схватывания, что ведет от «гипотез» не к выводу в качестве «доказанного знания», а к тому, что вне всяческих гипотез (τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον).

«Феноменологические аргументы»: второй и четвертый

Сократ рассказывает об интеллектуальном перевороте и новом способе исследования перед началом четвертого аргумента – однако уже во втором аргументе мы видим, как он показывает свой особенный способ работы: это так называемый *анамнесис*. Замечу, что русский перевод «припоминание» совершенно не открывает того, что здесь имеется в виду, и даже в каком-то смысле затемняет смысл. О припоминании мы обычно говорим, когда вспоминаем что-то «внешнее», то есть «отделенное» от нас в данный момент. Сократ сначала тоже идет этим путем, приводя в пример лиру и плащ, благодаря которым влюбленный вспоминает возлюбленного; изображение Симмия, благодаря которому мы вспоминаем его друга Кебета; изображение Симмия, благодаря которому мы вспоминаем самого Симмия. Главное

здесь то, что 1) через одно мы схватываем другое и 2) разница между отображением и реальным предметом в том, что реальность полнее отражения (например, Симмий и его изображение). Этим Сократ подводит нас к главному, к восприятию эйдосов.

Он приводит в пример равные камни и бревна и говорит, что кроме них самих, которые мы видим глазами, мы знаем и о том, что от них *отличается*, что есть *иное* по отношению к ним – это равное само по себе (ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον; 74b). Его мы не видим, не слышим, не осязаем, никак чувственно не воспринимаем, и тем не менее именно оно дает нам возможность воспринимать вещи как равные. Более того, мы изначально исходим из того, что такое равенство само по себе есть некая полнота и совершенство, которой никогда не достигнут вещи чувственные – бревна мы никогда не сделаем идеально равными: «ну, стало быть, мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как впервые увидим равные предметы и уразумеем, что все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают» (75a).

Однако это знание в нас не проявлено – отсюда герменевтический круг анамнесиса. Мысль о равном самом по себе вызывается при помощи зрения и т.д., то есть, другими словами, чувственное восприятие оказывается аналогом изображения Симмия, отсылающим к самому Симмию. Но чтобы вспомнить Симмия по изображению и сравнить, насколько хорошо он изображен, мы *уже* должны знать Симмия. «Отсюда следует, что, прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном самом по себе – что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами: ведь мы понимаем, что все они желают быть такими же, как оно, но уступают ему» (75b).

При этом важнейшим является вывод о том, что эти сущности не парят где-то в умопостигаемом эфире, оторванные от всего и совершенно независимые (вспомним, как критикует такую позицию «друзей идей» Чужеземец в «Софисте», Sph. 248–249b). Такие сущности схватываются *душой* – они и душа существуют в необходимом взаимодействии, и душа, коль скоро способна схватывать внечувственные сущности, и сама такова: «если существует то, что постоянно у нас на языке, – прекрасное, и доброе, и другие подобного рода сущности, к которым мы возводим все, полученное в чувственных восприятиях, причем обнаруживается, что все это досталось нам с самого начала, – если это так, то с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа (οὕτως ὥσπερ καὶ τὰυτὰ ἔστιν, οὕτως καὶ τὴν ἡμέτεραν ψυχὴν εἶναι), прежде чем мы родимся на свет» (76e).

Такое «схватывание» эйдосов «самих по себе» душой «самой по себе» и есть главная философская практика, которую можно назвать феноменологической в указанном выше смысле: это не логическое «внешнее» выведение аргументов, а *схватывание* и *постижение*: как уже было сказано, здесь постоянно используются слова λαμβάνω (здесь прежде всего «взять, схватить») и ἐννοέω (здесь прежде всего «распознавать, понимать, постигать»). Таким образом, *анамнесис* – это *схватывание* и *постижение*. Это не припоминание чего-то внешнего, это *отыскивание* в себе самом и «вытаскивание» из себя самого тех способов схватывания реальности, которые объективно тобой управляют, но которые ты обычно не осознаешь.

Четвертый аргумент, на мой взгляд, можно понять именно в связи со вторым и именно как углубление описанного там анамнесиса. Душа, коль скоро в ней присутствует эйдос жизни, неразрывно с ним связана, – причем «быть» это и есть сущность такого схватывания. Это соотносится с описанием «совершенно сущего» в «Софисте», где говорится, что оно не может существовать совершенно неподвижно и без ума, но в нем есть и ум, и жизнь, и движение, и т.д. – при этом все это находится в душе (Sph. 248e–249a). Таким образом, оказывается, что душа, собственно, и есть это «совершенно сущее», а пятерница великих родов, предъявляемая в «Софисте» как некий «умопостигаемый атом», в «Тимее» разворачивается в космологическом описании устройства вселенской души.⁸ Эта душа неуничтожима – и, возвращаясь к «Федону», мы видим, что необходимое сопряжение души с эйдосом жизни предполагает невозможность для души схватить эйдос противоположный, то есть смерти: он дается душе только как «внешний знак», но постигнутым быть не может. Невозможность схватить «небытие», а также способы схватывания бытия демонстрируются гораздо подробнее в «Софисте», а в «Федоне», в контексте рассказа о последних часах Сократа, показана особая практика «собираения души», предполагающая, что уже при жизни философ должен схватить в себе нечто неуничтожимое, «бытие как таковое» – оно и оказывается залогом вечного бытия.

В «Федоне» Сократ, завершая круг аргументов, говорит собеседникам, что и первые основания, которые кажутся им сейчас достоверными, необходимо рассмотреть еще яснее, идя настолько далеко, насколько это возможно человеку – и «когда это станет ясно», поиски прекратятся. Выражение τοῦτο αὐτὸ σαφές γένηται можно трактовать по-разному; я полагаю, это тот результат поисков, который описан в «Пире» как созерцание «прекрасного самого по себе», а в «Федре» как созерцание «занебесного места»

⁸ См. Протопопова 2014.

душами, которые вышли из «круга обмена» и достигли способа схватывания «ничто».

Но, повторю, и сами эйдетические основания, и беспредпосылочное начало не выводится логически, их можно только схватить в собственной душе, применив особую практику, которую можно назвать феноменологической. Аристотель критикует платоновские эйдосы, видя в них непонятно откуда взявшиеся и каким образом существующие вещи. Здесь важно именно «откуда взявшиеся». Он говорит, что Сократ «занимался доказательствами через наведение (*ἐπακτικοὺς λόγους*) и общие определения (*τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου*) и не отделял от вещей ни общее, ни определения. Сторонники же идей отделили (*ἐχώρισαν*) их и такого рода сущее назвали идеями» (Met. 1078b). Во-первых, конечно, вряд ли исторический Сократ этим занимался, мы вообще не можем с уверенностью говорить о его собственных идеях, не обработанных Платоном или Ксенофонтом. Во-вторых, для Аристотеля возникновение концепции идей происходит из отделения общего от конкретного чувственно воспринимаемого и, как стали говорить позднее, гипостазирования этого общего, никак не относящегося к нашему восприятию сущего. Такой взгляд, по сути, закрепился в «школьной» традиции – то есть, когда говорят о двух мирах Платона, имеют в виду *натуралистическую метафизику*, которую приписывал ему Аристотель. Однако у Платона эйдосы появляются не благодаря *индукции* или *дедукции* и не являются удвоением общих понятий, а открываются в результате некоторого усилия по осознанию собственного схватывания реальности. Это в данном случае я и называю разницей метафизики и феноменологии.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Протопопова, И.А. (2014) «Умопостигаемый атом» Платона, *Вопросы философии*, 8 (2014), 138–144.
- Протопопова, И.А. (2016) «Μῦθος versus λόγος и “умирающие философы” в *Федоне* (57-64b)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 149–167.
- Эберт, Т. (2005) *Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон»*. Пер. А. А. Россиуса. Санкт-Петербург.
- Bluck, R.S. (1955) *Plato's Phaedo*. Transl. with Introduction and Commentary. London.
- Bluck, R.S. (1957) "Hypotheses in the Phaedo and Platonic Dialectic," *Phronesis* 2, 21–31.
- Burger, R. (1984) *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven and London: Yale UP.
- Burnet, J. (1911) *Plato's Phaedo*. Edited with Introduction and Notes. Oxford: Clarendon Press.
- Hackforth, R. (1955) *Plato's Phaedo*. Translated with Introduction and Commentary. Cambridge: Cambridge UP.

- Gallop, D. (1975) *Plato, Phaedo*. Translation with Commentary. Oxford: Oxford UP.
- Grube, G.M.A. (1977) *Plato, Phaedo*. Indianapolis: Hackett.
- Guthrie, W.K.C. (1975) *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV. Plato. Cambridge: Cambridge UP.
- Lee, D.C. (2013) "Drama, Dogmatism, and the 'Equals' Argument in Plato's *Phaedo*," in *Oxford Studies in Ancient Philosophy XLIV*, Oxford: OUP, 1–39.
- Rowe, C.J., ed. (1993) *Plato. Phaedo*. Edited with Introduction and Commentary. Cambridge: Cambridge UP.
- Sedley, D., Long, A. (ed.) (2010) *Meno and Phaedo*. Cambridge: Cambridge UP.

References in Russian:

- Protopopova, I.A. (2014) «Umopostigaemyj atom» Platona, *Voprosy filosofii*, 8 (2014), 138–144.
- Protopopova, I.A. (2016) «Μῦθος versus λόγος i "umirayushchie filosofy" v Fedone (57-64b)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.1, 149–167.
- Ebert, T. (2005) *Sokrat kak pifagoreec i anamnezis v dialoge Platona «Fedon»*. Per. A. A. Rosiusa. Sankt-Peterburg.

**ЯН АМОС КОМЕНСКИЙ И ЕГО (АНТИ)АРИСТОТЕЛЕВА
«ФИЗИКА»: ПРИМЕР ПОПЫТКИ ПРЕОДОЛЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ
В НАТУРФИЛОСОФИИ XVII В.**

А. И. ЗОЛОТУХИНА
НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)
a.auriauris@gmail.com

ANASTASIA ZOLOTUKHINA

National Research University "Higher School of Economics" (Moscow)

JAN AMOS KOMENSKY AND HIS (ANTI)ARISTOTELIAN "PHYSICS": AN EXAMPLE OF AN ATTEMPT TO
OVERCOME ARISTOTLE IN THE 17TH CENTURY NATURAL PHILOSOPHY

ABSTRACT. At the beginning of the 17th century there have been many attempts to overcome Aristotelian physics. One of the trends was the so-called "Mosaic physics" based on Scripture, not on the texts of Aristotle. The "Physicae Synopsis" by J. A. Komensky shows one of the options for such overcoming, with all its difficulties and successes.

KEYWORDS: natural philosophy, Komensky, Aristotle, Mosaic physics.

* Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

Ряд статей последних выпусков журнала ΣΧΟΛΗ был посвящен различным аспектам одного из важнейших переходных периодов европейской истории вообще и истории науки в частности: рубежу XVI–XVII вв. В частности, внимание было уделено переосмыслению в это время физики и математики,¹ образовательному проекту великого педагога XVII в. Яна Амоса Коменского,² а также Галилею как критику Аристотеля.³ Настоящая статья объединяет эти темы, рассматривая сочинение Яна Амоса Коменского «Обозрение фи-

¹ Иванов 2020, 143–163.

² Степанова 2020, 207–214.

³ Дмитриев 2017, 185–193.

зики, преображенной в божественном свете» как частный – и показательный – случай попытки преодоления строго перипатетической физики.

В этом смысле Коменский – сын своей эпохи, так как в это время едва ли не все выдающиеся мыслители подвергают Аристотеля критике с той или иной стороны: многими делаются попытки, зачастую весьма успешные, преодолеть главенство аристотелизма, прежде всего, в науке и ее методологии. В одной из немногих статей, специально посвященных «Обзору физики»,⁴ ее автор, И. С. Дмитриев, рисует общий интеллектуальный фон (весьма мощный), на котором появляется это сочинение Коменского. Критики Аристотеля в это и немного более раннее время – с одной стороны, Фр. Бэкон, Г. Галилей, Р. Бойль, Р. Декарт (прежде всего и помимо прочего, с этой стороны звучала критика логоцентрического метода и «наивного эмпиризма» перипатетической науки), с другой – М. Лютер (перипатетические этика и логика противостоят лютеранскому догмату *sola scriptura, sola fide, sola gratia*; Аристотель и его последователи бесполезны для верующих).⁵ Проблема несоответствия множества новых открытий в области натурфилософии в XVII в. и ригористичной рамки их толкования, «официально» признанной в университетах,⁶ должна была решаться – и решалась – методологически. Кто-то – как Декарт – разрабатывал принципиально иную философскую систему,⁷ а кто-то создавал новую натурфилософию, основанную на библейских текстах: только так можно было «узаконить» исследование природы на обновленных основаниях, отказавшись от уже христианизированного когда-то (и по мнению мыслителей XVII в., неудачно) Аристотеля. Так появилось течение, основывающее описание мира на буквальном толковании Священного Писания, которое в истории философии называют Моисеевой Физикой.⁸ Ян Амос Коменский – один из самых ярких и последовательных сторонников этого течения.

⁴ Дмитриев 2007, 66–72.

⁵ Дмитриев 2007, 66–67.

⁶ Еще в начале XVII в. в большинстве университетов был наиболее распространен схоластический аристотелизм, см. Blair 2000, 33.

⁷ Впрочем, и Декарт создавал свою новую философию, заручившись поддержкой одного из виднейших представителей контрреформации, кардинала П. де Берюля. Духом трансформации науки путем отказа от Аристотеля в пользу христианских текстов проникнуты едва ли не все важнейшие философские системы конца XVI – начала XVII вв.

⁸ См. подробнее Blair 2000, 35–36. К последователям Моисеевой философии относят разных мыслителей, в качестве общего ядра можно выделить, кроме Комен-

Не ставя своей целью подробно описать в данной статье историю попыток преодоления аристотелизма в натурфилософии (что уже неоднократно предпринималось⁹), я хочу обратить внимание в этом контексте именно на Коменского и его «Обозрение физики» по нескольким причинам. Во-первых, Коменский отличается от своих, с точки зрения истории философии, возможно, более ярких современников тем, что он – прежде всего, педагог. Следовательно, в своем неприятии аристотелизма как единственной системы изложения натурфилософии он исходит из своей педагогической практики, требований наглядности, правдоподобия, удобства изложения материала: из практических нужд. Таковы и особенности текста «Обозрения физики»: четкий план, изложение по пунктам, обилие примеров, порой некоторая схематичность. В любом случае, на примере этого текста можно увидеть «выжимку» критики перипатетического естествознания, к тому же, в применении к передаче этого знания следующему поколению. Во-вторых, как уже было сказано, сам Коменский не относится к числу выдающихся ученых-натурфилософов своего времени: своей собственной детально проработанной и подкрепленной эмпирическими данными системы он не предлагает, считая предложенный им подход к изложению физики лишь предварительным (см. ниже, Заключение). Отсутствие принципиально новой методологии приводит к тому, что Коменский критикует Аристотеля, по существу, средствами самого Аристотеля. Как будет показано далее, «Обозрение физики» Коменского не слишком отличается по структуре и методу рассмотрения отдельных проблем от перипатетического трактата, берущего свое начало еще в «Физике» Аристотеля. Тем самым, на примере текста Коменского можно видеть, как трудна была борьба с главным авторитетом в области наук о природе в XVII в. и каких усилий она требовала от самих борцов.

Ян Амос Коменский¹⁰ (1592–1670) прожил жизнь, вполне соответствующую своему времени: с юности принадлежа к евангелической Общине богемских братьев, он, выходец из бедной и простой семьи, к тому же, рано осиротев-

ского, И.Г. Альстеда, К. Аслаксона, Л. Дано, Ф. Вальеса. Всех их Коменский цитирует в «Обозрении физики».

⁹ См. Blair 2000 (с библиографией), а также многочисленные работы по истории перипатетической натурфилософии, напр.: Leijenhurst 2002, а также Del Soldato 2020.

¹⁰ Биографию Коменского см. в подробнейшей работе: Blekastad 1969 (специально о периоде создания «Физики» pp. 176–184).

ший,¹¹ сумел получить блестящее гуманистическое образование, рано начал преподавать в школах общины, но, с другой стороны, почувствовал на себе тяготы религиозных разногласий этой эпохи, будучи вынужден бежать из родной Чехии из-за гонений со стороны католической церкви. Всю жизнь Коменский занимался, прежде всего, преподаванием и разработкой нового педагогического принципа, позволяющего обучить всех людей всем наукам, вне зависимости от их статуса, пола, состояния, подготовки (это обучение всех всему было названо Коменским Пансофия).

В бытность свою учителем в г. Лешно, Польша,¹² Коменский написал «Обозрение физики, преображенной в божественном свете» (*Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis*, Leipzig 1633).¹³ К тому времени он уже был известен другими своими работами, прежде всего, «Открытой дверью к языкам» (*Janua linguarum reserata*) и «Великой дидактикой»¹⁴ (изначально написана на чешском, впоследствии переведена на латынь под названием *Didactica magna*) и несколькими другими учебниками. Однако «Обозрение физики» – важное сочинение, посвященное новой концепции понимания – и преподавания – натурфилософии. При жизни Коменского переиздавалось четырежды (1643 и 1645 гг., Амстердам; 1647 г., Париж; 1663 г., Амстердам, в заглавии *reformatae* заменено на *reformandae*¹⁵), было переведено на английский язык (*Naturall Philosophie Reformed by Divine Light; or A Synopsis of Physicks*, London 1651).

¹¹ Оба родителя и сестра Коменского скончались от чумы, как впоследствии и первая жена и дети Коменского от первого брака.

¹² В г. Лешно находилась гимназия, основанная членами Общины богемских братьев.

¹³ Содержание «Физики» приводит, напр., Марчукова 2018, 101–104.

¹⁴ В «Великой дидактике», своем главном педагогическом труде, Коменский обозначает критическое отношение к преподаванию по текстам Аристотеля и убежденное желание преодолеть эту традицию: «Почти никто не преподает физику посредством наглядных демонстраций и экспериментов, но все преподают её путем чтения текстов Аристотеля или кого-либо другого» (Глава 18, Основоположение V, 25). Текст приводится по изданию: Кларин 1989.

¹⁵ Это, последнее амстердамское издание взято за основу критического издания, осуществленного Чешской Академией наук в рамках Полного собрания сочинений Я.А. Коменского (Kuralová 1978). Текст этого издания использовался и в данной статье.

Структура «Обозрения физики» (издание 1663 г.) такова:

Общее вступление¹⁶ (Praefatio)

Введение о природе физики и о занятиях ею¹⁷ (Prolegomena de physicae natura et usu)

I. Замысел сотворения мира и его сотворение

II. О началах, материи, духе и свете мира

III. О движении вещей

IV. О качествах вещей

V. Об изменениях вещей

VI. Об элементах

VII. О парах

VIII. О сгущениях

IX. О растениях

X. О животных

XI. О человеке

XII. Об ангелах

Приложение к физике о болезнях тела, духа и души и их излечении.

Дополнение к физике (Ad physicam addenda)

Во Вступлении Коменский объясняет задачу своего труда и описывает метод, разработанный им для изучения и педагогического изложения учения о природе:

1. Истинный, подлинный, ясный способ философствования – единственно тот, в котором все черпается из *чувства, разума и Писания (sensu, ratione, Scriptura)*.
2. *Перипатетическая философия* не только несовершенна во многих своих частях, но и во многом запутанна, двусмысленна и даже частично ошибочна, так что она не только бесполезна для христиан, но даже (без исправления и усовершенствования) вредна.
3. Преобразовать и усовершенствовать философию можно, гармонически приведя все, что есть и появляется, к *чувству, разуму и Священному Писанию*, причем (во всех важных и имеющих некую необходимость вещах) с такой ясностью и уверенностью, чтобы любой смертный смог, посмотрев, увидеть и, пощупав, ощутить разлитую повсюду истину (*Praefatio* 7¹⁸).

¹⁶ Русский перевод вступления опубликован: Золотухина 2018.

¹⁷ Здесь и далее перевод «Обозрения физики» мой.

¹⁸ Здесь и далее разбивка текста приводится по изданию Kuralová 1978.

Немногим ниже он заключает: «Итак, пусть уже считается доказанным, что философия без Божественного откровения увечна. Отсюда вытекает, что не должно более христианским школам терпеть Аристотеля как единственного учителя философии, но философствовать надо свободно, по наущению чувств, разума и Писания (*Praefatio 20*)».

Тем самым, уже в начале своего труда Коменский обозначает свои цели, одной из которых является развенчание перипатетической натурфилософии. Следует отметить, что в своей критике Коменский апеллирует то к Аристотелю напрямую, то к перипатетикам вообще, под каковыми он может иметь в виду весь спектр перипатетических направлений того времени: томисты, скотисты, последователи Фр. Суареса.¹⁹ В данной статье рассматриваются, прежде всего, расхождения и сходства с самим Аристотелем, для чего была сделана подборка релевантных упоминаний Аристотеля и его учения во всем тексте «Обозрения физики». Все эти случаи можно поделить на два раздела: первый раздел представляет собой различные пункты критики Аристотеля по существу и в частности, второй, наоборот, сходства изложения натурфилософии у Коменского и Аристотеля.

I. Критика Аристотеля

I.1. Установка и общие положения

Как было сказано выше, в своем изложении истинного метода познания природы Коменский считает основополагающей опорой на три принципа: чувственный опыт, разум, Писание (*sensus, ratio, Scriptura*).²⁰ При этом, уточняет Коменский, важно держать эти три принципа в гармонии, не позволяя ни одному взять верх: тот, кто увлекается чувственным познанием, «не узнает ничего сверх обывателя»²¹; доверяющие лишь Писанию «либо уносятся прочь от мира... либо, следуя букве Писания, придумывают всякие абсурдные суеверия и верят в них сами», наконец, «тот, кто, созерцая абстрактное, доверяет лишь разуму, без чувственного опыта, увлекается чи-

¹⁹ Kuralová 1978, 221.

²⁰ Своим учителем в этом он сам называет Томмазо Кампанеллу (*Praefatio 8*), который является для Коменского и одним из источников сведений по натурфилософии вообще. У Кампанеллы эти три принципа выглядят немного иначе: *sensatio, fides, discursus* или *ratio* (Campanella 1623, 180–181).

²¹ В этом Коменский не согласен с Фр. Бэконом, которого также считает одним из своих главных вдохновителей; для Коменского путь индукции чрезмерно длинен и сложен. См. Blair 2000, 41.

стыми фантазмами и создает собственные новые миры, подобные платоническому, аристотелевскому и т.д.» (*Praefatio* 8–9).

Именно эта «мертвенность» аристотелевского учения, не соответствие ее жизни, не устраивает Коменского и, по его словам, его предшественников, Бэкона и Кампанеллу. Вполне в духе общих установок «Моисеевой философии» Коменский призывает отказаться от запутавшейся в самой себе традиции языческой философии. Аристотель устарел, его учение непонятно, а подход авторитарен:

Разве мы не на равных помещены в сад природы? Отчего же тогда нам на равных не раскрыть наших глаз, ноздрей, ушей? Отчего не учить дела природы от другого учителя, а обязательно именно от этих? Отчего, наконец, не развернуть живую книгу мира вместо мертвых бумаг? В ней можно разглядеть больше интересных и полезных вещей, чем в любом другом рассказе. Если у нас будет нужда в толковании какого-то места, то Создатель природы – лучший толкователь самого себя. Если в наставнике и подсказчике, то мы найдем многих лучше Аристотеля, ведь пока столько веков текли по разнообразным тайным меандрам природы, опыт увеличивался. Как все человеческое восходит от грубого начала к совершенству, так и философия обладает собственным ростом. Во времена Аристотеля она едва вышла из колыбели, зато в последующие века – и особенно в наш – настолько возросла новыми наблюдениями, что по сравнению с ней аристотелева уже имеет привкус неясности и туманности, а то и явно лжет (*Praefatio* 20);

Пусть желающие взглянут на труды Кампанеллы и Веруламца... и ощутят, сколь часто отклоняются от истины утверждения Аристотеля. Вот причина, по каковой представляется, что Аристотель и вся его языческая толпа должны быть исключены из священной философии христиан, если не вовсе из философии: пусть не оплетают они более истину своими заблуждениями и не облачают в свои темные и путанные рассуждения того, что само по себе ясно освещено словом Божиим и здравым рассудком (*Praefatio* 22);

Воистину чем больше в чем-то неподкрепленного чувствами воображения, тем больше в нем и тщеславия, и тем дальше оно от истины. Равным образом, чем меньше что-то причастно мудрости откровения, тем меньше и истине. Такова, по большей части, языческая философия: пуста и бесплодна... За открытиями Аристотеля много ума, но мало пользы (*ingenii quidem multum, sed parum utilitatis*). И более того, Кампанелла и Веруламец, христианнейшие философы (сведущие в философии, извлеченной из чувства и Писания), показали, что все учение Аристотеля – лишь рассадник диспутов (то есть, темных мест, сомнений, противоречий, споров и сражений) и состязания вслепую... (*Prolegomena* VII).

Поскольку на протяжении истории предпринимались множественные попытки «обручить» философию язычников с христианской верой, но все они

потерпели крах, необходимо отказаться от этих попыток, которые не удались самым выдающимся умам прежних веков:

В самом деле, очень скоро печальнейшее положение Церкви показало, какой плод дало это сопряжение Аристотеля со Христом: когда все наполнилось треском диспутов (ведь скользкие вопросы и зуд противоречия составляют самую душу перипатетизма) и ересь пышно произрастала из ереси, в конце концов, дым человеческих мнений полностью затмил блеск Божественной премудрости и выродился в антихристианство. И вот уже Аристотель на равных с Христом ковал звенья веры и устанавливал правила жизни, если не сказать, что он и во все стал диктатором, что замечательно отражено в схоластическом богословии. Но если Ориген, человек столь тонкого ума, напрасно пытался приспособить языческую философию к христианству, и ничуть не лучше это получилось у Фомы, Скота и кого угодно еще, зачем же нам это терпеть? Почему не вытащить наши умы из этих силков? Почему не выбросить очки, являющие нам иллюзии вместо реальности? (*Praefatio* 24)

Изучение природы по Аристотелю не подходит для той новой школьной системы, за которую ратовал Коменский: «слепое» следование авторитету не развивает ученика, а тексты, заменяющие прямое соприкосновение с природой, например, с помощью опытов (примеры опытов, подходящих для обучающихся, Коменский неоднократно приводит²²), чрезмерно усложняют процесс познания:

Поэтому, прошу, обратим, наконец, силы на то, чтобы школы прекратили убеждать, но начали доказывать; прекратили рассуждать, но начали рассматривать; прекратили, в конце концов, верить, но начали знать. Ведь одинаково деспотичны и губительны и аристотелево «учащийся должен верить» (*Aristotelicum illud discentem oportet credere*²³), и «αὐτὸς ἔφα»²⁴ пифагорейцев. Пусть никого не заставляют присягать словам учителя, но пусть сами предметы управляют умом; и пусть наставнику верят не больше, чем он сам докажет своими аргументами (*Praefatio* 28).

Еще раз суммируя свои полемические выводы, Коменский завершает Введение к основной части своего сочинения следующим риторическим абзацем:

Стало быть, пусть будет для нас, служителей природы, правилом не опираться ни на какой авторитет, кроме Творца природы и самой природы.. Писание, чувство и разум будут нам вождями, свидетелями, повелителями. А если кто не согласится с их свидетельствами, то покажет себя настоящим глупцом и пустословом (*Prolegomena* VII).

²² См., напр.: III.6, VI.10, VII. 12; о самом принципе наглядности: *Prolegomena* V.

²³ Arist. *SE* 165b3: δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μαθητὴν.

²⁴ Сам сказал, ipse dixit (др.-гр.).

Вышеприведенные цитаты создают образ уверенного в себе исследователя нового образца, готового предложить собственную систему знаний о природе и радикально новый метод ее изучения. Однако, как мы увидим далее, Коменский и близкие ему мыслители отчетливо понимали, каким образом они хотели бы преодолеть Аристотеля (на основании отказа от изучения его текстов как исключительного образца, на выборе в пользу библейских текстов, наконец, на материале собственных опытов и исследований), но также осознавали, что на деле осуществить это совсем не просто. Степень непрекаемой авторитетности Философа в начале XVII в., который мы привыкли называть началом Нового времени, Коменский показывает на примере весьма показательной цитаты из письма Рудольфа Гоклениуса Николаю Тауреллу²⁵:

Что ж (пишет Рудольф Гоклениус Николаю Тауреллу), пусть венец человеческого разума явлен природой в Аристотеле; пусть Аристотель имеет великие заслуги перед всеобщей человеческой мудростью, более всех прочих смертных; пусть он – отец и вождь нашей мудрости; пусть высший диктатор мудрости, главнокомандующий философам; пусть он – знамя философского царства, мудрости, ученой славы; пусть Геркулес, князь, судья истины; божество философов; пусть, наконец, он – муж превыше всякой похвалы и сильнее всякой клеветы – каковыми эпитетами награждает его Юлий Скалигер – но все же это чудо природы – не образец истины (*norma veritatis*), так как и он не всюду держался ее курса (*Praefatio* 21).

I.2. Критика Аристотеля по существу

В основной части своего труда Коменский охотно дает примеры «отклонения» Аристотеля от «курса истины» (см. выше). Основные источники обновленных физических знаний – по-прежнему, Бэкон и Кампанелла, а также физики и астрономы, современники Коменского, в частности, он неоднократно ссылается на Т. Лидиата, астронома из Оксфорда, а именно, на трактат *Praelectio astronomica de Natura coeli* (1605). Лидиат близок Коменскому тем, что он, признанный астроном, считает главным авторитетом библейский текст, объясняющие некоторые феномены лучше, чем языче-

²⁵ Р. Гоклениус (1547–1628) – ученик Ф. Меланхтона, автор «Философского словаря», «неосхоластик», комментатор Аристотеля, врач. Н. Таурелл (1547–1606) – также врач и философ, выступавший против диктатуры аристотелизма и хотевший примирить философию с религией.

ская философия. Например, таким образом Лидиат фундировал свое неприятие пятого элемента²⁶. Коменский с ним полностью согласен:

Элементов четыре: эфир, воздух, вода, земля.

...Перипатетики ставят на место эфира подлунный огонь, а эфир называют квинтэссенцией, пятой сущностью. Но этот подлунный огонь – самый настоящий вымысел: само небо, богатое огненным светом, – высший элемент мира, как явлено Писанием и вслед за ним самими чувствами. Если наших объяснений недостаточно и требуются более тонкие доказательства, можно посмотреть Кампанеллу, Веруламца, О природе неба Томаса Лидиата и др. и убедиться в бесполезности вымысла аристотеликов (VI. 3).

Далее в той же главе, посвященной элементам, содержится пример небрежной передачи мысли Аристотеля:

Аристотель считал, что элементы находятся в десятикратной пропорции друг к другу, но позднейшие ученые обнаружили, что в стократной. То есть: из одной капли земли получается путем разреживания десять капель воды; и из одной капли воды – десять воздуха (VI.10).

В действительности искомое место у Аристотеля выглядит так: «Если их сопоставлять по количеству, то все сопоставляемые [элементы] должны содержать то, чем они измеряются. Например, если из одной чаши воды получится десять чаш воздуха, то у обоих было нечто общее, поскольку они измеряются одной и той же мерой» (Εἰ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσόν, ἀνάγκη ταῦτό τι εἶναι ὑπάρχον ἅπασιν τοῖς συμβλητοῖς ᾧ μετροῦνται, οἷον εἰ ἐξ ὕδατος κοτύλης εἶεν ἄερος δέκα· τὸ αὐτό τι ἦν ἄρα ἄμφω, εἰ μετρεῖται τῷ αὐτῷ; GC 330a20; зд. и далее перев. Т.А. Миллер). Вероятно, в данном случае Коменский опирается на «Новый органон» Фр. Бэкона: «Произвольно вкладывается в то, что зовётся элементами, мера пропорции один к десяти для определения степени разреженности и тому подобные бредни» (I. 45, перев. С. Красильщикова). Коменский не цитирует Аристотеля точно, в противном случае, приведенное место из «О возникновении и уничтожении» невозможно было бы представить в виде оформленной теории: в оригинале Аристотель лишь приводит пример в рамках критики теории элементов Эмпедокла.

Сходным образом Коменский неверно интерпретирует Аристотеля в вопросе о солености моря, также занимавшем натурфилософов его времени:

²⁶ Blair 2000, 46. В нач. XVII в. велась дискуссия о необходимости вводить эфир в число элементов. Многие ученые предлагали свое видение эфира: Р. Декарт, Р. Бойль, И. Ньютон (подробнее см. напр.: Whittaker 1951). Однако для Коменского необходимость пятого элемента никак не подтверждена Писанием и чувственным опытом, а значит, от нее следует отказаться.

Море соленое не потому (как думал Аристотель), что солнечные лучи вытягивают тонкие части воды, а остальные сжигают, но от заключенного в недрах земли... жара (VIII.52).

Аристотель начинает рассуждение о солености моря не с собственного мнения, а с отвергаемой им идеи о том, что море изначально было пресным, но стало соленым из-за примесей горькой земли. То, что приписывает Аристотелю Коменский, сам Аристотель приписывает Эмпедоклу, который называл море «пóтом земли» (Arist. *Mete.* 357a). Аристотель предполагает, что соленость моря как результат выпаривания была бы возможной при «высушивании и нагревании земли», из которой выдилось большое количество воды, однако недоумевает, отчего так же не происходит и теперь. Заключает он рассмотрение этого мнения о причинах солености моря таким образом: «Более правдоподобно, чтобы большая часть влаги испарилась и поднялась вверх под действием солнца, а остаток образовал, как думают некоторые, море; но уж потение влажной земли, во всяком случае, невозможно» (ibid., 357b; зд. и далее перев. Н. В. Брагинской). Чуть ниже Аристотель приходит к следующему выводу о природе солености моря: «Исходя из этого надо попытаться дать объяснение солености [моря]. Множество признаков ясно указывают, что такой вкус вызван какой-то примесью... Что соленость заключена в некоей примеси, ясно не только из всего уже сказанного... [Наше] утверждение, что соленый вкус создается некоторым веществом и что присутствующее [тут вещество] землеобразно, подтверждают все [данные] такого рода» (ibid., 358a-359a). Тем самым, Аристотель связывает соленость моря с землей – и оказывается ближе к излагаемому Коменским «истинному» мнению, чем предполагает сам Коменский, заимствовавший это свое описание из Т. Кампанеллы (Campanella 1623, 48) – вместе с неверной атрибуцией Аристотелю теории испарения воды от солнечных лучей. Интересно отметить, что в вопросе причин солености моря философы, в той или иной степени следующие принципам «Моисеевой физики», расходились между собой: уже упоминавшийся Т. Лидиат считал, что пока не появилось объяснения лучше данного Аристотелем, предпочтительнее держаться его, чем за неимением естественных причин обращаться к причинам сверхъестественным, ограничиваясь утверждением, что Бог создал море соленым, как это делали некоторые его современники.²⁷

²⁷ Blair 2000, 57, Лидиат имеет в виду Фр. Патрици и Л. Дано.

Еще один пункт расхождения Коменского с Аристотелем – природа комет:

Кометы – это дополнительные звезды, которые то светят, то вновь затухают; чаще всего хвостатые или косматые. Мы причисляем их к небу и звездам, а не к воздуху и метеорам, потому что они зарождаются не в подлунных областях (как думал Аристотель), а в самом верхнем небе, даже над солнцем (VIII. 20).

В данном случае Коменский следует Т. Браге, И. Кеплеру и Г. Галилею,²⁸ которые также помещали кометы в надлунную область, в отличие от Аристотеля (см. *Mete.* 344a). Далее Коменский уточняет, что кометы являются не «воспламененными парами, но поднявшимися вверх парами, отражающими солнечный свет»²⁹ (VIII. 21), также вразрез с Аристотелем, как раз считавшим кометы воспламенившимися испарениями (*ibid.*).

В главе, посвященной животным, находится еще одно несогласие с Аристотелем:

Управитель всего порождения, как и у растений, – дух. Вначале, нагревшись в семени, он формирует для себя обиталище, а именно, мозг и голову, а затем, иногда выбираясь оттуда, понемногу мягко творит остальные части тела, а потом опять возвращается в место своего пребывания, чередуя отдых и работу: отсюда происходит бодрствование и сон.

То есть, формирование живого существа начинается не с сердца, как думал Аристотель, а с головы. Действительно, голова – это почти уже все животное, а остальное тело – всего только система органов для разных действий (X. 52).

Объяснение Коменского в данном случае таково: сердце есть не у всех животных, а голова и мозг – у всех. Мнение Аристотеля: «...так как ни одна из бескровных частей, ни сама кровь не чувствительны, ясно, что первое, что содержит кровь и притом содержит ее как бы в сосуде, необходимо должно быть началом. Что это так, ясно не только из рассуждения, но и из чувственного восприятия: именно у зародышей сердце сейчас же раньше всех частей обнаруживает движение, как если бы оно было живым существом, так как оно является природным началом для животных с кровью. Доказательством сказанного служит то, что сердце существует у всех животных с кровью: для них ведь необходимо иметь начало для крови» (*PA* 666a; перев. В.П. Карпова; cf. *ibid.* 740a). В своих сведениях Коменский вновь опирается на Кампанеллу (Ср. *Campanella* 1617, 74).

²⁸ *Pansophiae prodromus*, IV, VI, 64, цит. по Kyrálová 1978, 237–238.

²⁹ Здесь Коменский вновь опирается на Т. Кампанеллу, который описывает кометы именно как тонкие испарения, освещенные солнцем: *Volo ego fieri cometas ex vaporibus tenuibus... a Sole illuminatis... nam si vapor esset accensus, nec semihora duraret* (*Campanella* 1617, 38 sq.).

II. Сходство «Физики» Коменского с Аристотелем

II.1. Принципы и структура изложения

Несмотря на заявленное во Введении резкое неприятие аристотелевой натурфилософии и необходимость полного от нее отмежевания, а также на вышеприведенные случаи несогласия Коменского с Аристотелем в частных вопросах, само изложение физики Коменским выполнено почти исключительно по аристотелевым образцам. Эти образцы, касающиеся самого принципа создания научного текста, в 1-ой половине XVII в. представлялись настолько естественными, что – по крайней мере, в случае Коменского (а этот случай показателен, поскольку, не являясь сильным и оригинальным натурфилософом, Коменский излагал устоявшийся взгляд мыслителей своего времени в максимально четком, почти схематическом виде, доступном для обучающихся) – критикуя Аристотеля, не приходило в голову начинать с критики самого научного метода и принципа изложения предмета.³⁰

Для примера достаточно рассмотреть самое начало «Физики», а именно, *Вступление о природе физики и о занятиях ею*:

Физика есть наука о природных вещах (*rerum naturalium scientia*).

Природное есть то, что от природы, а не от искусства.

Все, что есть в видимом мире, происходит или от природы, или от искусства. От природы – то, что в начале сотворил Бог или то, что от заложенной в вещах силы до сих пор порождается: небо, земля, море, река, гора, камень, металл, трава, животное и т.д. От искусства – то, что создали люди, придав природному новую форму: город, дом, водохранилище, канал, статуя, монета, одежда, книга и т.д., т.е., произведения человеческого гения и рук. Подобными вещами физика не занимается, они относятся к искусствам. Но поскольку природа предшествует искусству – более того, искусство лишь подражает природе, так как творит лишь силой природы – то отсюда с необходимостью следует, что в основу искусств следует положить природу и ревнителям искусств надо, прежде всего, познать природу, что она делает и какой силой повсюду действует (*Praefatio I–II*).

Легко заметить, что Коменский начинает свое изложение физики с того же разделения всех вещей на природные и искусственные, что содержится в начале II книги «Физики» Аристотеля: «Из существующих [предметов] одни существуют по природе, другие – в силу иных причин. Животные и части их, растения и простые тела, как-то: земля, огонь, воздух, вода – эти и подобные им, говорим мы, существуют по природе» и т. д. (*Arist. Ph.* 192b; зд. и далее перев. В. П. Карпова). «Искусство лишь подражает природе» – также знаме-

³⁰ Реальный переворот оказался возможным именно благодаря разработке принципиально новых научных методов, что предприняли такие великие умы того времени, как Бэкон и Декарт.

нитый тезис Аристотеля из той же II книги «Физики»: ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν (ibid. 194a). Ср. также еще один подобный тезис: «Природа совершенно точно ничего не делает напрасно» (*Prolegomena* V) и Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν (Ar. *Cael.* 271a). В целом, все Вступление построено на II книге «Физики», с той только разницей, что зачастую на место природы у Аристотеля Коменский ставит Бога как первопричину природы: «Природа вещей – это закон рождения и умирания, действия и прекращения, который дал всему своему творению Бог, создатель всего» (*Prolegomena* III), ср.: «Природа есть некое начало и причина движения и покоя для того, чему она присуща первично, сама по себе» (Arist. *Ph.* 192b).

Помимо самого определения физики как науки о природе, Коменский воспринимает многие другие введенные Аристотелем принципы рассмотрения предмета: например, практически каждую новую главу или подглавку Коменский начинает с определения того, чему посвящена эта глава. Более того, многие определения полностью соответствуют классическим определениям Аристотеля. Показательно, например, начало IV главы, посвященной качествам:

Качество – это акциденция тела, благодаря которому все называется таким или таким. (Qualitas est accidens corporis, per quod unumquodque tale vel tale dicitur) (IV.1). Аристотель: «Качеством я называю то, благодаря чему предметы называются такими-то» (Ποιότητα δὲ λέγω καθ' ἣν ποιοὶ τινες λέγονται, *Cat.* 8b; перев. А. В. Кубицкого).

Дав определение, Коменский часто переходит к перечислению разновидностей предмета или его подразделений. Так, например, происходит в случае с описанием осязания:

Осязаемое качество есть то или иное расположение частей материи в теле. Его составляющих семь. Каждое осязаемое тело является: 1) разреженным или плотным, 2) влажным или сухим, 3) мягким или твердым, 4) гибким или жестким, 5) гладким или шершавым, 6) легким или тяжелым, 7) жарким или холодным (IV. 12).

Подобным образом действует обычно и Аристотель. Осязание описывается им в «О возникновении и уничтожении» и также разделяется на 7 противоположных качеств: «теплое – холодное, сухое – влажное, тяжелое – легкое, твердое – мягкое, вязкое – хрупкое, шероховатое – гладкое, грубое – тонкое» (GC 329b).

По такому образцу построены все главы «Обозрения физики» Коменского; в качестве последнего, показательного примера можно привести описание Коменским изменения тела и его разновидностей:

Изменение тела может быть сущностным (*essentialis*) или акцидентальным (*accidentalis*). Сущностное изменение бывает тогда, когда вещь начинает быть или прекращает быть: первое называется рождением, а второе уничтожением... Акцидентальное изменение бывает тогда, когда вещь растет, уменьшается или изменяет качества: первое называется увеличением, второе уменьшением, третье видоизменением (V. 3–5).

Во-первых, налицо свободное употребление перипатетических терминов «сущностный» и «акцидентальный», пронизывающих текст Коменского.³¹ Во-вторых, виды изменения тела (рождение, уничтожение, увеличение, уменьшение, видоизменение, *generatio, corruptio, augmentatio, diminutio, alteratio*) почти полностью соответствуют видам движения по Аристотелю (возникновение, уничтожение, увеличение, уменьшение, превращение и перемещение, *γένεσις, φθορά, αὔξησις, μείωσις, ἀλλοίωσις, κατὰ τόπον μεταβολή*, *Arist. Cat.* 15a) за исключением того, что последний вид по Аристотелю Коменский выносит в отдельную разновидность изменения: собственно, движение (прочие аристотелевы виды движения он называет изменениями).

II.2. Описание природных явлений

Кроме самого принципа изложения, сами природные явления также очень часто освещаются Коменским в аристотелевском ключе – разумеется, без указания источника. Здесь можно привести множество примеров, по большей части, касающихся теории метеоров (и Аристотель, и, в целом, Коменский придерживаются теории испарений разного рода, поднимающихся в воздух), однако, затрагивающих и другие природные царства. Обобщая, можно сказать, что в том, что касается метеоров, воды и водяных сгущений, а также минералов, основным источником для Коменского является Аристотель (по большей части, *Метеорологика*), а в отдельных случаях он ориентируется на Кампанеллу (в основном, *Realis philosophia*, см. *Campanella* 1623, 63sqq.). Например, описывая в главе «О парáх» природу ветров, Коменский выделяет постоянные ветры и ежегодные, обозначая эти последние греческим словом *ἐτησίαι* (VII. 13), что восходит к Аристотелю, подробно описывающему эти

³¹ Правда, в главе IV «О качествах» *essentialis* и *accidentalis* заменяются на *substantificus / intrinsecus* и *accidentarius / extrinsecus* (IV.4–7), видимо, синонимичные первым, но употребляющиеся Коменским в ином контексте: уже не перипатетическом, а «химическом», по его собственным словам. В этой главе качества вещества излагаются Коменским в алхимическом духе: все качества он разделяет на водянистость, маслянистость и плотность или ртуть, серу и соль (*ibid.*). Возможно, разница в контексте и источниках спровоцировала разницу в употреблении типологически сходных терминов.

ἐτησίαι и их природу в «Метеорологике» (*Mete.* 361b): они появляются сезонно, благодаря испарениям, исходящим от земли из-за того, например, что солнце растапливает снег. Коменский в сжатом виде повторяет объяснение Аристотеля, не ссылаясь на него. В той же главе содержится описание природы морских приливов (VII. 15–18), которые, как и землетрясения (VII. 21–22), связываются Коменским с движениями глубинных паров (подводных или подземных), что в целом соответствует *Arist. Mete.* 366a.³²

В главах, посвященных растениям, животному миру и человеку, разумеется, также встречаются расхожие перипатетические воззрения, восходящие к Аристотелю, такие, например, как принцип уподобления пассивного начала активному («Из метафизиков известно, что всякое действие направлено на то, чтобы пассивное начало уподобилось активному», *patiens assimiletur agenti*, X. 11) – ср. *Arist. GC* 324a: καὶ ὅλως τὸ ποιητικὸν ὁμοιοῦν ἑαυτῷ τὸ πάσχον; или же знаменитое представление о самозарождении живых существ: у Коменского черви самозарождаются в трупах (X.appendix IV), что, в конечном итоге, восходит к представлению Аристотеля о том, что некоторые животные, в частности, рыбы самозарождаются в иле, песке, пене, грязи и пр. (*HA* 569a–b). Нередко Коменский совмещает два своих главных источника, Аристотеля и Кампанеллу, заимствуя что-то у обоих: в главе «О животных», дав определение животному и описав их главные отличительные свойства, Коменский выделяет семь их основных способностей: «1. питание, 2. жизнь, 3. ощущение, 4. передвижение, 5. самовыражение, 6. защита 7. наконец, порождение» (X. 6). Эти способности объединяют в себе выделенные Аристотелем (*de An.* 414a–b) и перечисленные Кампанеллой (*Campanella* 1623, 118 sqq.).

III. Цитаты из Аристотеля

Наряду с критикой и непрямыми заимствованиями в «Обзрении физики» встречаются и непосредственно цитаты из Аристотеля. То, каким образом они встроены в текст, достаточно сигнификативно. В главе II, приводя слова Аристотеля не в критическом ключе, Коменский ссылается на авторитетный для него источник, Д. Зеннерта,³³ также борца с аристотелевой физикой, после чего подкрепляет свою мысль цитатой из Книги Иова, чтобы не заканчивать рассуждение цитатой из Аристотеля:

³² Подробнее об этом вопросе см. Афонасин 2017, 155–165.

³³ Д. Зеннерт (1572–1637) – немецкий врач и философ, противник аристотелевой физики, последователь атомизма, но на христианском основании (Бог признается первопричиной образования атомов).

Аристотель же, по Зеннерту, называет жизненный дух *διὰ πάντων διήκουσαν ἐμψυχόν τε καὶ γόνιμον οὐσίαν*,³⁴ т. е., повсюду проникающей одушевленной и порождающей сущностью. Однако более всего достойно внимания свидетельство Елиуя, который говорит так: Кто управляет всею вселенною? Если бы Он (т. е., Бог) обратил сердце Свое к Себе и взял к Себе дух ее и дыхание ее (или: дух Свой и дыхание Свое, так как это местоимение можно перевести с иврита двояко), вдруг погибла бы всякая плоть, и человек возвратился бы в прах (Иов 34: 13–14) (II. 1).

В дополнении к этой главе Коменский снова воспроизводит эту же цитату и оборачивает ее в пользу Аристотеля, но против аристотеликов, так как Д. Зеннерт не мог ошибиться, атрибутируя Аристотелю на основании этой цитаты признание важной для Коменского концепции существования души мира:

А все же какова сила истины, вырывающей признание себя даже против воли! Сам Аристотель в «О мире» признает *διὰ πάντων διήκουσαν ἐμψυχόν τε καὶ γόνιμον οὐσίαν* (всюду разлитую, живую и порождающую сущность). А в III книге, II главе «О происхождении животных» он говорит: «ἐν γῆ μὲν ὕδωρ ὑπάρχει ἐν δ' ὕδατι πνεῦμα, ἐν δὲ τούτῳ παντὶ θερμότης ψυχικὴν, ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη³⁵» (в земле есть влага, в воде – дух, а в духе – жизненное тепло, так что всё каким-то образом исполнено душой). Зеннерт приводит эти слова Аристотеля и утверждает, что он не отрицал существование души мира. Отчего же отрицают его аристотелики? (Ad physicam addenda, II.15)

Коменский легко «подправлял» слова Аристотеля, желая доказать, что последний иногда оказывался прав, особенно в случаях, когда его правота согласовывалась с убеждениями самого Коменского. Далее в том же дополнении к главе II он приводит в пользу существования души мира еще два места из Аристотеля с собственной трактовкой:

На основании самого текста Аристотеля можно убедительно доказать существование души мира. Во II книге, 7 главе «Физики» он приписывает сущностной форме свойства побуждающей силы (*formae essentiali efficientiam tribuit*), а во II книге, 9 главе «О возникновении и уничтожении» утверждает, что свойство материи – претерпевать, а формы – действовать, и упрекает тех, кто выводит всякое действие только из качеств (Ad physicam addenda, II.35).

Из чего Коменский делает вывод, что если всякое действие всякой вещи исходит не из материи (ведь она может только претерпевать) и не из качества, то необходимо третье первоначало, которое Аристотель называет формой или энергией, Платон душой и т. д. Коменский при этом свободно трактует

³⁴ [Arist.] *Mu.* 394b11.

³⁵ Arist. *GA* 762a19–21.

соответствующие места из Аристотеля: в месте из «Физики» он выделяет четыре причины (материальная, формальная, движущая и «ради чего»), и говорит, что часто три из них (все, кроме материальной) совпадают – однако речь не идет напрямую о придании свойств движущей причине формальной (*Ph.* 198a). В названном месте из «О возникновении и уничтожении» сказано буквально следующее: «материи свойственно испытывать воздействие и двигаться, двигать же и действовать – это свойство иной силы» (*GC* 335b29–31), критикуя тех, кто говорит, что причина изменения – движение. Иными словами, нельзя сказать, что Коменский откровенно искажает слова Аристотеля, но и здесь, и в других местах он видит в тексте Стагирита то, что хочет видеть.

Заключение

Часто утверждается, что Коменский удачно сформулировал принцип «Моисеевой физики» и отказа от физики аристотелевой во Вступлении к своему труду, но при всей красоте и понятности этого принципа, на деле ему следовать не удалось, поскольку его «Обозрение физики», по сути, излагает предмет еще вполне в аристотелевом духе (что было продемонстрировано выше).³⁶ С другой стороны, надо все же отдать должное Коменскому: во многих случаях ему удается придерживаться заявленного принципа и доказывать физические явления, как он и хотел, *sensu, ratione, Scriptura*. Например:

На то, что в земле заключен огонь, указывают: 1. Огненные извержения Этны, Везувия, Геклы. 2. Горячие ключи во многих местах. 3. Порождение металлов, даже в холодных местах, и других вещей, которые могут появиться только от огня, о чем ниже. 4. Наконец, есть свидетельство в книге Иова 28: 5: Земля, на которой вырастает хлеб, внутри изрыта как бы огнем (VI.17³⁷).

Несмотря на вышеописанное противоречивое отношение к Аристотелю, Коменский считает, что он на правильной дороге и сам отлично сознает пока еще несовершенство своей «Физики». Однако он исповедует принцип «лучше сделать, чем не сделать». Свои недочеты и заслуги он сам описывает так:

³⁶ Blair 2000, 56 называет проект этой “pious philosophy” “an inspiring platform” для критики враждебных философов и богословов; ср. Дмитриев 2007, 71: «Фактически, как только речь заходила о тех или иных естественнонаучных вопросах, изложение их сводилось к комментарию соответствующих фрагментов Библии и творений Св. Отцов, с привлечением сведений, почерпнутых из работ древних авторов (например, Галена, Плиния Старшего и того же Аристотеля), Парацельса, алхимиков и атомистов».

³⁷ В этой же VI главе можно найти много подобных, более развернутых примеров.

Если кто-то будет настаивать, что этим соображениям еще недостает ни точности, ни очевидности, чтобы предпочесть их уже давно всеми принятому учению Аристотеля, я отвечу, что не в этом сейчас моя цель, а в том только, чтобы предложить пример возможного устройства более истинной философии, ведомой Богом, освещаемой разумом и поверяемой чувствами – но для этого философы должны больше служить Богу и истине, чем Аристотелю и мнениям... Почему бы не считать новыми открытиями (1) эту так ясно показанную триаду принципов из Писания, разума и чувства? (2) Удивительную лестницу субстанций, состоящую из семи ступеней? (3) Учение о духах (как отдельных, так и воплощенных), (4) о движениях и (5) качествах, изложенное точнее и яснее, чем когда-либо ранее, и проливающее совершенно новый свет на науку о природе?

Говоря вкратце, я надеюсь, что в изложенной этим методом физике так много света, что сомнениям и рассуждениям останется совсем немного места – так что немало она сделает и для примирения вражды разных авторов, приведя в гармонию мнения всех их (все, что истинного есть у Аристотеля, и что Гален, химики, Кампанелла, Веруламец разумно ему возражают). Это ясно хотя бы на примере тех начал, из которых состоят тела (Аристотель называет четыре элемента, спагирики – соль, серу и ртуть) (Praefatio 32–35).

Нельзя всерьез утверждать, что «Обозрение физики» Коменского действительно оказало значительное влияние на дальнейшее развитие этой науки – хотя в свое время это сочинение имело определенную популярность, переиздавалось и присутствовало в библиотеках ученых эпохи.³⁸ Однако с точки зрения истории науки и истории философии «Физика» Коменского является важным образцом движения мысли в эпоху отказа от авторитетов прошлого и перехода к «новому миру», перехода трудного и порой болезненного, о чем свидетельствуют как научные и философские труды первой половины XVII в., так и поэзия этой эпохи «новой философии», как назвал ее Джон Донн.³⁹

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е.В. (2017) «Античные натурфилософы о приливах и течениях», *Философия и космология* 19, 155–165.
- Дмитриев, И.С. (2007) «Я.А. Коменский и “Моисеева физика”: в поисках натурфилософского благочестия», в: С.М. Марчукова, ред. *Наследие Яна Амоса Коменского*

³⁸ В частности, известно, что она была в библиотеке Дж. Локка (см. Di Biase 2015, 879).

³⁹ См. его стихотворение 1611 г. *An Anatomy of the world*: “And new philosophy calls all in doubt, / The element of fire is quite put out, / The sun is lost, and th’earth, and no man’s wit / Can well direct him where to look for it”.

ского в контексте проблем современного образования: материалы междунар. науч.–практ. конф. Санкт-Петербург, 66–72.

- Дмитриев, И.С. (2017) «Peripateticus creatus: Галилей против Аристотеля», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.1, 185–193.
- Золотухина, А.И., пер., Марчукова, С.М., прим. (2018) Я. А. Коменский. «Обозрение физики, преображенной в согласии с божественным светом», *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем* 4, 105–119.
- Иванов, В.Л. (2020) «Конституция физики и достоверность математики в схоластической философии XVI в.», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14. 1, 143–163.
- Кларин, В.М., Джурицкий, А.Н., сост. (1989) Я.А. Коменский, Д. Локк, Ж.-Ж. Руссо, И.Г. Песталоцци. *Педагогическое наследие*. Москва: Педагогика.
- Марчукова С.М. (2018) «Физика Я.А. Коменского как пансофическое сочинение (предисловие к переводу)», *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем* 4, 101–104.
- Степанова, А.С. (2020) «Ян Амос Коменский и Сенека: генезис философско-образовательного проекта», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14. 1, 207–214.
- Blair, A. (2000) "Mosaic Physics and the Search for a Pious Natural Philosophy in the Late Renaissance," *Isis* 91, 32–58.
- Blekastad, M. (1969) *Comenius: Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komensky*. Oslo-Praga.
- Campanella, T. (1617) *Prodromus philosophiae instaurandae. Compendium de rerum natura pro philosophia humana*. Francofurti.
- Campanella, T. (1623) *Realis Philosophiae epilogisticae partes quatuor*. Francofurti.
- Del Soldato, E. (2020) *Early Modern Aristotle. On the Making and Unmaking of Authority*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Di Biase, G. (2015) "Aristotle's "Physica" in John Locke's Schemes of Natural Philosophy," *Rivista di filosofia neo-scolastica* 107.4, 867–881.
- Leijenhorst, C., Lüthy, C., Thijssen, J.M., eds. (2002) *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century*. Leiden: Brill.
- Kyralová, M., Sousedík, S., Steiner, M., eds. (1978) *Comenii J. A. Physicae ad lumen Divinum reformatandae synopsis. Ad Physicam addenda*. Johannis Amos Comenii opera Omnia. Dílo Jana Amose Komenského. Sv. 12. Praha: Academia.
- Whittaker, E.T. (1951) *A History of the Theories of Aether and Electricity. Vol. 1: The Classical Theories*. London: Th. Nelson and Sons.

References in Russian:

- Afonasin, E.V. (2017) «Antichnye naturfilosofy o prilivah i techeniyah», *Philosophy and cosmology* 19, 155–165.
- Dmitriev, I.S. (2007) «J.A. Komensky i «Moiseeva fizika»: v poiskah naturfilosofskogo blagochestiya», S.M. Marchukova, ed. *Nasledie Jana Amosa Komenskogo v kontekste problem sovremennogo obrazovaniya: materialy mezhdunar. nauch.–prakt. konf.* Sankt-Peterburg, 66–72.

- Dmitriev, I.S. (2017) «Peripateticus creatus: Galiley protiv Aristotelya», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.1, 185–193.
- Zolotukhina, A.I., tr., Marchukova, S.M., comm. (2018) «J.A. Komensky. Obozrenie fiziki, preobrazhennoy v soglasii s bozhestvennym svetom», *Intellektual'nye tradizii v proshlom i nastoyaschem* 4, 105–119.
- Ivanov, V.L. (2020) «Konstituziya fiziki i dostovernost' matematiki v sholasticheskoy filosofii XVI v.», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.1, 143–163.
- Klarin, V.M., Dzhurinskiy, A.N., eds. (1989) *J.A. Komensky, D. Lokk, Zh.-Zh. Russo, I.G. Pestalozzi. Pedagogicheskoe nasledie*. Moskva: Pedagogika.
- Marchukova, S.M. (2018) «Fizika J.A. Komenskogo kak pansoficheskoe sochinenie (predislovie k perevodu)», *Intellektual'nye tradizii v proshlom i nastoyaschem* 4, 101–104.
- Stepanova, A.S. (2020) «Jan Amos Komensky i Seneka: genezis filosofsko-obrazovatel'nogo proekta», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.1, 207–214.

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

ГЕРОД

МИМИАМБ VI «ПОДРУЖКИ, ИЛИ ОДИНОКИЕ»

Т. Г. МЯКИН

Новосибирский государственный университет
miackin.timof@yandex.ru

TIMOTHEY MYAKIN

Novosibirsk State University (Russia)

HERODAS. MIMIAMBUS VI "THE GIRLFRIENDS, OR THE GOSSIPING FRIENDS"

ABSTRACT. The present publication contains the first translation of VI Herodas's mimiambus into Russian. The Herodas was a Hellenistic poet of the third century BCE, whose eight mimiambos have been preserved on a papyrus of the first century CE. The commented translation is based on the authoritative editions of O. Crusius (1914) and J. Cunningham (1971).

KEYWORDS: Mimiambi of Herodas; "Gossiping Friends" of Herodas; erotic poetry of Herodas, the cult of Artemis in the Ancient Greece.

От греческого поэта Герода (или Геронда),¹ жившего на о. Кос в III в. до н. э., до нас дошло восемь мимиамбов, сохранившихся на папирусном свитке I в. н. э. Мимиамбы Герода – это небольшие сценки из жизни, представляющие собой диалоги или даже монологи на религиозно-бытовые темы (школа, жертвоприношение, посещение храма, продажные женщины и пр.).² Семь из восьми мимиамбов Герода давно известны русскому читателю в пре-

¹ Герод (Ἡρώδης) – он у Афиня, эпиграмматического поэта IV в. до н. э., у Плиния Младшего (Plin. Ep. IV. 3, 3), а также и у византийского паремиографа Зиновия, который в IX в. делал выписки из александрийского филолога Дидима. Геронд (Ἡρώνδας) – он у александрийского филолога I в. Дидима, а также у Афиня, александрийского эрудита III в. н. э. (Athen. III p. 86 B (fr. 61), см. все эти свидетельства: Crusius 1914, 4.

² См. Белкин 1999, 112.

красном переводе Г. Ф. Церетели. Первое издание его перевода семи мимиамбов, с параллельным древнегреческим текстом (но без указания имени переводчика, который к тому моменту был уже расстрелян), вышло под редакцией Б. В. Горнунга ещё в 1938 г.³ В дальнейшем эти семь мимиамбов Герода, переведённые Г. Ф. Церетели, ещё не раз переиздавались в популярных собраниях русских переводов эллинистической драматической поэзии вместе с его же переводами комедий Менандра (Ошеров 1964, Парин 1984 и др.). Однако один из мимиамбов Герода, а именно шестой (Her. VI Crusius/Cunningham) – «Подружки, или одинокие» (ΦΙ(Λ)ΙΑΖ(Ο)ΥΣΑΙ Η ΙΔΙΑΖΟΥΣΑΙ)⁴, – до сих пор на русский язык ещё ни разу не переводился. При этом даже сама нумерация мимиамбов Герода в переводах Г. Ф. Церетели сдвигалась, с тем, чтобы скрыть от читателя этот пропуск. Так, идущий в папирусном тексте вслед за «Подружками» мимиамб VII «Башмачник» (ΣΚΥΤΕΥΣ) в изданиях русских переводов Герода, выполненных Г. Церетели, оказывается шестым, а мимиамб VIII «Сон» (ΕΝΥΠΝΙΟΝ), соответственно, – седьмым.⁵

Причина того, что «Подружки» Герода до сих пор не переводились, – их откровенно эротическое содержание, а также неправильное (современное) восприятие этого содержания. Действительно, с точки зрения, например, Й. Каннингема, мы должны видеть здесь лишь «диалог двух одиноких женщин, которые вынуждены достигать сексуального удовлетворения посредством βάλβων» (Cunningham 1971, 161).⁶ Однако именуемый так «выполненный из кожи фаллоимитатор» верующие эллины классической эпохи должны были воспринимать (как верно отмечал ещё Морис Олендер) именно в качестве сакрального предмета, в тесной связи с образом Баубо – кормилицы либо служанки богини Деметры.⁷ Сходного характера эротические изображения Баубо были обнаружены, например, при раскопках храма Деметры в Приене (IV в. до н. э.). В соответствии с этим, Метро, одна из героинь «Подружек», не зря подчёркивает, что она заводит речь о фаллои-

³ См. ниже Горнунг 1938.

⁴ См. древнегреческий текст: Crusius 1914, 49–56; Cunningham 1971, 43–47.

⁵ См. Горнунг 1938, 87; Ошеров 1964, 241. Ср. Cunningham 1971, 47, 51.

⁶ Например, согласно Л. Ф. Воеводскому, даже и просто «передавать содержание» шестого мимиамба Герода в печатном виде не следует именно потому, что он содержит «интимный разговор двух женщин» (Воеводский 1894, 13). Призыв Л. Ф. Воеводского понятен: к публикации такого рода текстов цензура Российской империи, как православного государства, едва ли могла отнестись снисходительно. См. Загвозкин 2008.

⁷ Olender 1985, 6.

митаторе именно по случаю «религиозного праздника» (ἑορτή, Her. VI, 17, см. ниже перевод с комментарием). Таким образом, нельзя согласиться с Й. Каннингемом в том, что, якобы, нам вовсе не ясны причины того, почему эти две одинокие женщины не только живо увлечены одним и тем же фаллоимитатором, но при этом считают возможным делиться им ещё и с третьей подругой (Cunningham 1971, 161). Напротив, прочтение VI мимиамба Герода в контексте поэзии Сапфо, где фаллоимитатор был частью именно коллективного религиозного ритуала, снимает эти и многие другие вопросы.⁸ Более того, это помогает понять также суть насмешек Герода в контексте его уже достаточно просвещённой в философском и медицинском плане эпохи. Действительно, в IV–III вв. до н. э. попытки обосновать свою собственную половую распущенность апелляцией к стародавним эротическим обрядам эпохи Сапфо и Гомера, скорее всего, уже вызывали лишь только смех.

Перевод шестого мимиамба Герода «Подружки, или одинокие» мною выполнен поэтическим размером оригинала – холиямбом. В этом шестистопном ямбическом стихе последняя стопа заменяется трохеем: ◡_◡_◡_◡_◡_◡_◡. Древнегреческий текст я брал по двум наиболее авторитетным научным изданиям, сопоставляя их в этом плане между собой (Crusius 1914; Cunningham 1971). При этом, однако, ссылки на «Подружек» Герода в тексте комментариев всегда даются по изданию Й. Каннингема.

ГЕРОД

VI. ПОДРУЖКИ, ИЛИ ОДИНОКИЕ

Коритто, Метро, рабыня

Коритто

Садись, Метро. Эй, женщине подай кресло,
 Рабыня. Встань. Во всём указывать надо
 Несчастной, ничего не может уж сделать
 Сама собой, ну не рабыня, а камень,
 5 Лежащий в доме. Но, лишь чуть пролью на пол
 Похлёбку или хлеба ей не довешу –
 Весь день в доме едва не падают стены
 От бешенства её и от нытья.

(Рабыне) Тупость

⁸ См. подробно и детально: Мякин 2018, 256–360; Мякин 2014, 433–434.

378 Герод. *Подружки*

Теперь свою ты натираешь до блеска⁹,
10 Сейчас нужда есть, разбойница, верно?
Теперь молись мне,¹⁰ ведь, могла бы заставить
Тебя отведать я похуже, чем это! (*бьёт*)

Метро

Моя Коритто, мы одно ярмо тащим.
И я зубами скрежещу днём и ночью,
15 Собакой лаю вот на этих, безвестных.
Ну а зачем к тебе пришла я – прочь только
От нас все злые речи, мысли и уши¹¹, -
И в праздник я молю тебя, о не лги мне.
Моя Коритто, кто украл твой пурпурный
20 Твой самотык¹², а?

Коритто

Видела где ты,
Метро, его, а?

⁹ Дословно: «ты его (т. е. «камень» – λίθον, с которым выше Коритто сравнивает рабыню) весь умащаешь и делаешь блестящим» (λαμπρόν, Her. *Op. Cit.* 8–9). То есть, в контексте религиозного празднества рабыня, иронически, как бы отождествляется с алтарём. См. ниже прим. 10.

¹⁰ Буквально: «приноси мне жертвы» (θύέ μοι). Подразумеваемое физическое воздействие на рабыню (роль которой исполняет мальчик), как словно бы вводит нас в контекст религиозных празднеств Артемиды, иронически отсылая к дорийским традициям телесного наказания мальчиков на алтаре Артемиды Орфии в Спарте. Таким образом, камень, с которым сравнивалась ранее рабыня, теперь, в рамках той же насмешки, уже оборачивается алтарём. См. Plut. *Instit. Lac.*, p. 239 D 4 Steph.

¹¹ Иронически обыгрывается те обязательства молчать, которые брали на себя женщины, участвующие в празднествах женских божеств (ср. у Аристофана: «Да будет благоговейное молчание!» – εὐφημία ἔστω, Aristoph. *Thesm.* 295–296).

¹² Τὸν κόκκινον βαυβώνα. Имеется в виду фаллоимитатор, выполненный из кожи, естественного, тёмного или тёмно-красного цвета. См. выше предисловие. Русское просторечное «самотык» наилучшим образом соответствует для передачи смысла геродовского βαυβών. Ведь последнее этимологически так же связано с глаголом действия (ср. βαυβάω – «спать, усыплять»: Frisk 1960, 228). Кроме того, по своему значению βαυβών синонимично ὄλισθος (penis coiaceus у Сапфо и Аристофана), а последнее происходит от того же самого корня, что и глагол ὀλισθεῖν (скользить). См. Chantraine 1980, 170, 792.

Метро

Три дня как любила
Его Носсида. О, прекрасный подарок!

Коритто

Носсида? Где она взяла?

Метро

Скажу – выдашь?

Коритто

Клянусь им сладким – нет. Метро, ты мила мне,
25 Из уст Коритто, верь, не вылетит слова,
Что ты ни скажешь.

Метро

Знай, Битадова жёнка,
Эвбула ей дала, мол, нет ощущений.

Коритто

О, жёны! Да она меня протрёт скоро¹³!
Вняв мольбам, ей дала, её пожалела,
30 Метро, дала ведь прежде, чем сама села.
Она ж его как словно дар богов дарит,
И тем, кому нельзя! Пусть здравствует много!
Пускай себе другую вместо нас ищет
Подругу: пусть с Носсидой делят всё вместе.
35 Ворчу не больше я, чем требует правда.
Чтоб я пропала! Мщенье! Десять взять тысяч –
Без гнили хоть бы мне одну найти. Нету!

Метро

Под нос шипеть, Коритто, тоже не дело,
Иль разве мудрые слова ты забыла:
40 Пристало дельной женщине претерпеть всё.
Тому сама, болтушка, я здесь виною
Во многом: мне язык подрезать давно бы.
Но то, о чём тебе всё время твержу я, –
Кто ж самотык украл? Коль любишь – скажи мне.
45 Что смотришь и смеёшься? Видишь впервые
Метро сейчас? Иль чем-то это приятно
Тебе? Коритто, я молю, не лги только,

¹³ «Протрёт» (ἐκτρέψει), по-видимому, с явной иронией и насмешливой смысловой переключкой с τριβάς, см. LSJ 1996, 1816.

380 Герод. *Подружки*

Скажи мне, кто украл?

Коритто

Ты что мне тут просишь?

Кердон украл.

Метро

Кердон? Из двух кто, скажи мне.

- 50 Ведь два Кердона есть. Один – светлоглазый,
Сосед Килефис дочки он – Мирталины,
Но не похитил бы он плектра для лиры.¹⁴
Другой – живёт что у доходного дома,
От Гермодора через улицу, прямо.
- 55 Когда-то был он, да... Теперь – старик уж.
Покойница Килефис с ним жила раньше
(о ней пусть вспомнят все, кому подобает).

Коритто

- Метро, никто из тех, о ком говоришь ты.
С Хиоса вроде он? Не знаю... С Эрифр?
- 60 Пришёл плешивый, мелкий. Вылитый Прексин,
Сказала ты бы – ну прям фи́га как к фи́ге.
Пока болтать не начал, не отличишь ведь.
Начнёт – поймёшь ты, что Кердон, а не Прексин¹⁵!
Работал на дому он, торг вёл тишком лишь,
- 65 Налогов сборщика боялся за дверью¹⁶.
Ну а работа, что работа? Афины
Самой! И руки глянешь – нет, не Кердона,
Решишь. Но я, двоих увидев в нём сразу,
Аж запылала вся, и глаз положила¹⁷:

¹⁴ То есть, как и у Сапфо, фаллоимитатор, по-видимому, одновременно мог выступать и в качестве плектра, очевидно – при исполнении религиозных гимнов в ходе тех или иных ритуалов, связанных с культом богов плодородия. См. Myakin 2018, 357 (not. 19).

¹⁵ Игра слов, Πρηξίνοσ ассоциируется с ἔπρηξα (я сделал), а Κέρδων – с κέρδος (жадность, корыстолюбие). Коритто хочет сказать, что Кердон не стремился сразу же сделать её своей возлюбленной, но ставил во главу угла деньги, проявляя расчётливость. См. ниже, ср. LSJ 1996, 942, 1460.

¹⁶ То есть Кердон, как и многие люди с его проблемами, вёл замкнутый образ жизни и работал у себя дома. См. подробно: Cunningham 1971, 170.

¹⁷ Разночтения в тексте. О. Крузиус читает: ἰδοῦσ' ἀμί(λλ)ῆ τῶμματ' ἐξέχουμνα (увидев, я от страсти выпучила глаза), Й. Каннингем - ἰδοῦσ' ἀμ' ἴδμη τῶμματ' ἐξέχουμνα

70 Мужчины не украсят так себе члены.¹⁸

Он прям как мы весь, но не только в том дело.

Он – грёза нежности: хитон, ремешочки

Из шерсти, не ремни! Кожевника слаще

Нигде для жёнки не найдёшь ты другого¹⁹!

Метро

75 Дружка такого упустила!

Коритто

Как только

Не билась за него я! Шлюх слала сколько,

Чтоб убедить. И в лысину целовала,

И, сладкого налив, звала госпожою.²⁰

(увидев я, вместе со взглядом (?), выпучила глаза). При этом Й. Каннингем признаёт всю сложность своей интерпретации, а также «реальную конкуренцию» со стороны прочтения О. Крузиуса (Cunningham 1971, 170). Соглашаясь с этим, я принимаю вариант О. Крузиуса (Crusius 1914, 54). Женственность Кердона, который «пришел, держа (в себе) двух» (δύο γὰρ ἦλθ' ἔχων) – и мужчину, и женщину (с иронической отсылкой к богине Афине!), – вызывает у Коритто желание. Ведь она любит и женщин. Последующие стихи говорят именно об этом. Какие-либо фантазии в духе С. Бака, который в своём выполненном прозой популярном «переложении» Герода предположил, что Кердон пришёл к Коритто, «держа двух баранов», здесь совершенно излишни (Buck 1921, 89).

¹⁸ С подчёркнутой скабрёзностью: τὸ βάλλιον, согласно словарю, – это φαλλός (LSJ, 304).

¹⁹ Игра слов: древнегреческое *σκυτεά* (башмачника, вин. пад. е. ч. от *σκυτεύς*, *έως*) в стихе почти неотличимо от *σχύτσα*, вин. пад. мн. ч. от *σχύτος*, *εὸς* (кожа). Последнее, в свою очередь, здесь имеет явно обценные коннотации. Ср. LSJ, 1617–1618. Слушая Коритто, Метро ведёт себя так, словно не знает Кердона. Однако, по мнению многих учёных, упомянутый здесь Кердон – это главный герой следующего, седьмого мимиамба Герода «Башмачник» (ΣΚΥΤΕΥΣ, Herod. VII Cunnigham), который в рукописи идёт непосредственно за «Подружками» (Herod. VI Cunnigham). К такой мысли обоснованно склоняется Й. Каннингем, полагая, что два указанных мимиамба предназначались для рецитации (либо постановки) строго один за другим в рамках единого представления (Cunningham 1971, 18). Ведь в «Башмачнике» Кердон подчёркнуто специализируется на женской обуви и обслуживает девушек, принадлежащих Метро. Последняя, как бы в развитие её характеристики в «Подружках», выведена женолюбивой сводницей («Кердон, к тебе веду я этих (девушек) прекрасных» – τὰσδε τὰς [καλάς]: Herod. VII, 1 Cunnigham).

²⁰ В оригинале *ταταλίζ[ο]υσα* – буквально, «называя *τατί*», то есть, пользуясь фамильярным, «домашним» словом, которое «рабыня в разговоре прилагает к своей госпоже» (LSJ 1996, 1760).

Не отдалась ему ну разве что телом.

Метро

80 Но коль тебя ценил, отдаться бы надо.

Коритто

Да надо было, но возможности нету:

Битадова Эвбула промеж нас встряла.

Вращая наши жернова днём и ночью,

Осла уж стёрла в пыль,²¹ свои бы лишь только

85 Не подновлять, ценой в четыре обола.

Метро

Но как же он к тебе-то путь проложил, а,

Моя Коритто? Только, не обмани уж!

Коритто

Его послала Артемида, Кандада

Жена, дубильщика, дом наш показала.

Метро

90 Найдёт всегда ведь новый путь Артемида,

Винишко сводни выпив всё до подонков.²²

²¹ «Ослон» (ὄνος) называли верхний жерновой камень. Здесь – в обценно-пренебрежительном смысле в приложении к Эвбуле, ср. выше ст. 27–28 («она меня потрёт (ἐκτριψεί) и т. д», ср. Cunningham 1971, 172).

²² Согласно Й. Каннингему, имеется в виду «молодое вино» (θάμνα). Ср. в «Геопонике»: «молодое вино из чанов» (τρὸξ ἢ ἐκ τῶν σταμφύλων πιεῦσα, Gr. 6. 13, 2). Согласно другому прочтению, речь идёт об Артемиде, которая «оставляет позади в сводничестве саму Талло» (Cunningham 1971, 172). Всё это позволяет связать иронически перемешиваемых здесь богиню Артемиду и сводницу Артемиду, жену Кандада, с празднеством, о котором говорится выше в стихах 17–18. Беседа Метро и Коритто происходит, таким образом, скорее всего, во время праздника, посвящённого Артемиде, которая, как известно, повсюду в Греции чтилась также и в качестве богини, обустройствающей замужество девушек. В благодарность за это девушки, выйдя замуж, с древнейших времён посвящали ей статуи (Dillon 2002, 9–11 etc.). Ведь на о. Кос, где с необходимостью локализуется действие нашего мимиамба (Горнунг 1938, 7), одним из главных божеств города – хранительницей его государственных документов и сборщицей штрафов за правонарушения – в эпоху Герода (IV–III вв. до н. э.) была Артемида Киндиада (Κινδυάς; Inscr. di Cos ED, №56, 8–11). Ср. в том же собрании надписей Марио Серре: Inscr. di Cos (Fun.) EF, № 332, 2 и др. Согласно Полибию и Страбону, эта богиня связывалась с представлением об орошающей дождевой воде («верят, что ее святилище всё орошается дождём» – πεπιστεύασσι περιέσθαι, Strab. XIV, 2, 20). Ср. Pol. XVI, 12. Как на огромном археологическом материале показала не так давно С. Коул, именно в связи «с ритуалами пе-

Коль этих двух ты застолбить не сумела²³,
Разведать надо о другом, кого знаю.

Коритто

Я наседала. А он клялся, – не может
95 Сказать мне «да» такой... И – влюбился.

Метро

Как скажешь. Путь теперь лежит к Артемиде,
Дабы узнать мне, кто такой он, Кердон твой.
Моя Коритто, будь здорова. Пора нам
И уходить.

(Уходит).

Коритто

(Рабьне) Эй, ты там, дверь затвори-ка!
100 И яйца тотчас все сама сосчитай-ка,²⁴
И курицы твои, смотри, все ли целы.
Брось им там плевел. Не съедят ведь чужого
И курицы, что во дворе, коль их любишь.

СОКРАЩЕНИЯ/ ABBREVIATIONS

- Aristoph. Thesm. – Aristophanes, *Thesmophoriazusae*, ed. V. Coulon, M. van Daele, Aristophane, vol 3. Paris, 1977, p. 17–71.
Gr. – *Geoponica*. Ed. H. Beckh. Leipzig (T.), 1895.
Inscr. di Cos ED – Segre M. *Iscrizioni di Cos*. Ed. M. L. Lazzarini e Giul. Vallariano. Monografie della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente. 6, 2. Roma, 2007.
Herod. – Cunningham I. C. (1971) *Herodas Mimiambi*. Edited with introduction, commentary and appendices (Oxford).
LSJ. – Liddel H. G., Scott R., Jones H. S. *Greek-English Lexicon* (1996)

рехода» (от девочки к женщине) «вода была фокусирующей точкой в святилищах Артемиды» (Cole 2004, 192–193). Равным образом и поэзия Сапфо так же, по-видимому, говорит об известных по надписям ритуалах предсвадебного «жертвоприношения» Артемиде (в рамках которого жрица Артемиды использовала фаллоимитатор) именно в связи с водой и водными источниками, см. подробнее: Мякин 2018, 350 etc.; Мякин 2016, 30–31.

²³ «Этих двух» (τοὺς δύο) – Метро иронически имеет в виду и Кердона, и Кандада.

²⁴ После того как Кердон украл фаллоимитатор, Коритто невольно подозревает в какой-нибудь краже и Метро (она ведь тоже интересовалась фаллоимитатором).

- Plut. Instit. Lac. – Plutarchus, *Instituta Laconica*, Plutarchi moralia. Ed. W. Nachstädt, p. 204–215
- Pol. – Polybii *Historiae*. Ed. T. Büttner-Wobst. Vol. 1–4. Leipzig (1889–1905).
- Strab. – Strabonis *Geographica* (ed. A. Meineke).
- Suidae – *Suidae Lexicon* (ed. A. Adler).

БИБЛИОГРАФИЯ/ REREFENCES

- Белкин, М. В. (1999) *Античные писатели. Словарь*. С.-Петербург.
- Воеводский, Л. Ф. (1894) «Мимиамбы Герода и реализм в греческой литературе», *Речь, произнесенная в годовичном торжественном собрании Императорского Новороссийского университета 30-го августа 1894 г.* Одесса.
- Горнунг, Б. В., ред. (1938) *Герод. Мимиамбы*. Москва.
- Загвозкин, А. В. (2008) «К истории цензурного законодательства Российской империи», *Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов*. 07 00 00. *Исторические науки* №5. Электронный ресурс: jurnal.org/articles/2008/hist.7.html (дата обращения: 4.08. 2020 г.).
- Мякин Т. Г. (2016) «Саффо и мистерии Артемиды в Митилене», *Вестн. НГУ. Серия: История, филология*, 15 (8), 25–37.
- Мякин Т. Г. (2014) «Мудрая» Саффо или философия древнегреческой инициации», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.2, 425–445.
- Ошеров, С., ред. (1964) *Менандр. Комедии. Герод. Мимиамбы*. Москва.
- Парин, А. В. ред. (1984) *Менандр. Комедии. Герод. Мимиамбы*. Москва.
- Buck, M. (1921) *The Mimes of Herondas. Rendered in English*. New York.
- Chantraine, P. (1980) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Fasc. I–IV*. Paris.
- Cole, S. G. (2004) *Landscape, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*. Berkeley.
- Crusius, O. (1914) *Herondae Mimiambi novis fragmentis adiectis. Accedunt Phoenicis Coronistae, Mattii mimi amborum fragmenta mimorum*. Lipsiae.
- Cunningham, I. C. (1971) *Herodas Mimiambi. Edited with Introduction, Commentary and Appendices*. Oxford.
- Dillon, M. (2002) *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London / New York.
- Myakin, T. (2018) «De poetis Lesbiorum, de Herma, deo fertilitatis, et de mysteriis Artemidis apud Mytilenaeos olim celebratis», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.2, 350–364.
- Olender M. (1985) «Aspetcs de Baubo. Textes et contextes antiques», *Revue del'histoire des religions* 202.1, 3–55.

References in Russian:

- Belkin, M. V. (1999) *Antichnye pisateli. Slovar'*. S.-Peterburg.
- Voevodskij, L. F. (1894) «Mimiamby Geroda i realizm v grecheskoj literature», *Rech', proiznesennaya v godichnom torzhestvennom sobranii Imperatorskogo Novorossijskogo universiteta 30-go avgusta 1894 g.* Odessa.

- Gornung, B. V., red. (1938) *Gerod. Mimiamby*. Moskva.
- Zagvozhkin, A. V. (2008) «K istorii cenzurnogo zakonodatel'stva Rossijskoj imperii», *Zhurnal nauchnyh publikacij aspirantov i doktorantov*. 07 00 00. *Istoricheskie nauki №5*: jurnal.org/articles/2008/hist.7.html (4.08. 2020).
- Myakin T. G. (2016) «Sapfo i misterii Artemidy v Mitilene», *Vestn. NGU. Seriya: Istorija, filologiya*, 15 (8), 25–37.
- Myakin T. G. (2014) «Mudraya» Sapfo ili filosofiya drevnegrecheskoj iniciacii», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.2, 425–445.
- Osharov, S., red. (1964) *Menandr. Komedii. Gerod. Mimiamby*. Moskva.
- Parin, A. V. red. (1984) *Menandr. Komedii. Gerod. Mimiamby*. Moskva.

АНТИФОНТ

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
ANTIPHON. FRAGMENTS AND TESTIMONIA

ABSTRACT. Antiphon (c. 480–411 BCE) was famous in antiquity for his forensic speeches as well as more theoretical works, such as *The Truth* and *On concord*. He is also credited with the invention of logography as a profession. The majority of his heritage is now lost. The present publication contains a collection of scant doxographic evidence about Antiphon's life and writings. The evidences are based on A. Laks and G. Most's *Early Greek Philosophy* (2016).

KEYWORDS: sophistic, doxography, sources of ancient philosophy.

* Работа выполнена при поддержке РФФ, проект № 19-18-00128 «Античная эпистемология: элеаты, софисты, Платон в новых интерпретациях».

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Из произведений афинского политика Антифонта (ок. 480–411)¹ до нас дошли три судебных речи² и три тетралогии, которые представляют собой скорее

¹ Как показывают свидетельства I 1–2, еще в античности различали между Антифонтом из афинской демы Рамнунта (480–411), политиком, оратором и автором серии учебных судебных речей (издание и перевод: Gagariņ 1997 и 1998), Антифонтом «софистом», автором эпистемологических, политических и этических сочинений, сохранившихся лишь фрагментарно (издание фрагментов: Pendrick 2002), причем некоторые добавляют сюда еще и Антифонта – предсказателя и автора несохранившегося сочинения о толковании сновидений. Гагарин (Gagariņ 2002, 37–

схему судебной аргументации и составлены с учебными целями, хотя и, по сравнению с речами Горгия, они написаны с гораздо большим вниманием к различным юридическим деталям. Первая тетралогия посвящена подробному разбору случая умышленного убийства в ситуации, когда обвинение не располагает неопровержимыми уликами против подсудимого и вынуждено прибегать к косвенным свидетельствам и вероятным умозаключениям, на которые, соответственно, подобными же методами отвечает защита, стремясь, как и в речах Горгия, слабый аргумент сделать более сильным.³ Основная цель Антифонта – исследовать значимость вероятных суждений (*ta eikota*) в судебной практике, и вывод, по-видимому, сводится к тому, что лишь неопровержимые факты (*ergon* или *ta pragmata*) в конечном итоге предоставляют суду окончательные доказательства. Однако, как показывает аргумент, развиваемый во второй тетралогии, все не так просто: даже если факты не вызывают сомнений, их правильное толкование может оказаться непреодолимой проблемой.⁴ Как отмечает Майкл Гагарин (Gagarin 2002, 120) данный

62) подробно обосновывает гипотезу о единстве этих «авторов», показывая, что ни один аргумент в пользу их разделения не выглядит определяющим. С другой стороны, мы не располагаем данными, позволяющими решить этот вопрос окончательно. Данная публикация включает в себя фрагменты и свидетельства о сочинениях всех трех «Антифонов», и гипотеза о единственности автора нам кажется наиболее привлекательной. Полностью сохранившиеся судебные речи Антифонта здесь не приводятся. Учитывая их объем, эти тексты заслуживают отдельной публикации (см. Gagarin 1997 и 1998, Суриков 2015).

² «Против мачехи», которую сын обвиняет в отравлении своего отца; «Убийство Герода», в которой обвиняемый в умышленном убийстве житель острова Лесбос защищает себя от обвинения, основанного лишь на косвенных уликах, и «Мальчик из хора», где разбирается случай гибели мальчика из хора, выпившего данное ему неизвестное «лекарство от простуды». Текст, перевод и комментарий речей: Gagarin 1997 и 1998, Суриков 2015.

³ Рассматривается следующий случай: пострадавший был найден мертвым на улице, однако его смертельно раненый слуга все же успел назвать имя убийцы.

⁴ Разбирается пример, популярный в античной литературе: на стадионе один юноша получил смертельную рану из-за копья, брошенного другим юношей. По свидетельству Плутарха (*Перикл* 36.5), Перикл и Протагор как-то провели целый день, разбирая подобный случай. Никто не отрицает самого факта убийства, однако следует ли данную ситуацию считать случаем непреднамеренного убийства, наказываемого по афинским законам изгнанием? Или же погибший юноша сам проявил неосторожность, оказавшись на линии огня в неподходящее время, а значит сам виноват с своей смерти? Наконец, может быть, виноваты родители юношей или же организатор тренировок, не обеспечивший должную безопасность?

текст примечателен в качестве одного из древнейших исследований проблемы вины (в том числе, по небрежности) и личной ответственности, когда ни одна из сторон не может выдвинуть «истинного» представления о «факте» и вынуждена довольствоваться лишь тем или иным «мнением», так что истина «дела» затемняется «словом» оратора, стремящегося быть как можно более убедительным. Как и в предыдущей тетралогии, Антифонт не склоняется ни на одну сторону и не сообщает решения по этому делу. Наконец, в третьей тетралогии вопрос личной ответственности Антифонт рассматривает с точки зрения психологических причин, таких как ярость и потеря контроля, пытаясь выяснить, кто из борцов «более виновен» в случившемся, так что удар пострадавшего как бы стал причиной для ответного и фатального удара ответчика.⁵ Гагарин (Gagarin 2002, 132 и 174 сл.) полагает, что в судебных речах и тетралогиях Антифонта различим знаменитый софистический «метадискурс» о взаимосвязи «природы» и «закона», причем здесь Антифонт неизменно ратует за их согласование, как, впрочем, и в том папирусном фрагменте из сочинения «Истина» (II 38), где проблема естественного права раскрывается с помощью примечательного наблюдения по поводу свидетельского показания. В самом деле, как согласовать естественный принцип, предписывающий «не вредить другому» с правовой обязанностью давать правдивые свидетельские показания?

В целом, в сфере права и морали подобными «позитивистами» были и другие современники Антифонта, такие как софист Фрасимах, учивший, что свои же собственные «божественные» установления боги «проглядели», так что «величайшее благо для людей», справедливость, явно не оказалось в их числе (Гермий, Комментарий к «Федру» Платона, 267с, р. 251.18–22). Как следствие, справедливость среди людей превратилась в «нечто, полезное более сильному (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον)». Именно они устанавливают законы в своих интересах и извлекают из них выгоду (II 4, Платон, *Государство* 338с). Точно так же, одна из ключевых фигур так называемой Тирании Тридцати 404/3 г., политический деятель и писатель Критий (*Cambridge Ancient History* 6, 32–40) полагал, что право (как божественное, так и гражданское) – это человеческое творение, поэтому «благородный нрав» превыше любого закона, тогда как «справедливость и сама может оказаться тираном» (фр. 25 DK, из сатирической драмы *Сизиф*). Но следует отметить, что все они, и прежде всего Антифонт, отнюдь не отвергали традиционные правовые и моральные установления. Как раз напротив: они признавали их ценность и учили пользоваться ими в своих законных интересах, учитывая пра-

⁵ Рассматривается случай, когда в пьяной драке один борец убил другого.

вовой, социальный и политический контекст того или иного дела (подробнее см. Nill 1985). Этому учили софисты, в этом же помогали написанные ими речи.

АНТИФОНТ. ФРАГМЕНТЫ И СВИДЕТЕЛЬСТВА

I. Биографические свидетельства

Сколько было Антифонов? ⁶

1. Суда А.2744: Антифонт Афинский, предсказатель (τερατοσκόπος), поэт и софист. Имел прозвище «Повар речей» (Λογομάγειρος).

Там же, А.2745: Антифонт, сын Софила, афинянин, из демы Рамнунта. Его учителя неизвестны, но речи судебного характера он начал писать после Горгия. Говорят, что у него учился Фукидид. По прозвищу «Нестор».

Там же, А.2746: Антифонт, афинянин, толкователь сновидений. Написал сочинение «О толковании сновидений».

2. Гермоген, *О типах речи* 2.11 (399.18–400.21): Рассказывая об Антифонте, нужно прежде всего отметить, что, как многие говорят, включая грамматика Дидима, и как это становится ясно из исторических исследований, Антифонов было несколько, из которых двое были софистами, и сказать необходимо именно о них. Один из них – это оратор, чьи речи об убийстве, публичные речи, равно как и некоторые другие речи широко известны, тогда как другому, бывшему, как говорят, еще предсказателем и толкователем сновидений, приписываются сочинения «Об истине», «О единомыслии» и «Политик». В том, что Антифонов было двое, я убеждаюсь благодаря тем стилистическим различиям, которые наблюдаются между этими речами (ведь отличия сочинения, называемого «Истина», от остальных действи-

⁶ Как видно из этих свидетельств, еще в античности различали между Антифонтотом из афинской демы Рамнунта (480–411), политиком, оратором и автором серии учебных судебных речей (издание: Gagarin 1997), Антифонтотом «софистом», автором эпистемологических, политических и этических сочинений, сохранившихся лишь фрагментарно, и еще одним Антифонтотом – предсказателем и автором несохранившегося сочинения о толковании сновидений (издание фрагментов: Pendrick 2002). Однако ни один аргумент в пользу их разделения не выглядит определяющим, поэтому современный исследовательский консенсус склоняется в пользу гипотезы о существовании одного Антифонта. Данная публикация включает в себя фрагменты и свидетельства о сочинениях всех трех Антифонов. Полностью сохранившиеся судебные речи Антифонта здесь не приводятся.

тельно велики), но благодаря тому, что рассказывают Платон и другие авторы, снова утрачиваю эту уверенность. Ведь я слышал от многих авторов, что Фукидид был учеником Антифонта из Рамнунта и что именно этому из Рамнунта принадлежат речи об убийстве, но что Фукидид весьма далек от всего этого и, с другой стороны, близок по стилю сочинению «Истина», что снова меня убеждает в обратном. Так что, был ли один Антифонт, использовавший в своих сочинениях два столь различных стиля, или их было двое, один из которых писал в одном стиле, а другой – в другом, говорить о них все же следует по-отдельности, так как различия между ними, как уже было сказано, весьма велики.

Оратор

3. Климент Александрийский, *Строматы* 1.79.3: Говорят, что Антифонт из [демы] Рамнунта, сын Софила, изобрел учебные речи и особый риторический стиль, а также первым произнес судебную речь за деньги, написав ее для опубликования [...]

4. Квинтиллиан, *Риторические наставления* 3.1.11: Антифонт [...] первым записал речь, но также сам составил учебную речь (*artem*) и, как сообщают, великолепно выступил в собственную защиту.

5. Гермоген, *О типах речи* 2.11 (401.3–6): [...] Говорят, он первым начал заниматься [риторикой] подобно вида и, в целом, считается изобретателем и родоначальником речей политического типа, и по времени был старше всех десяти ораторов [...]

6. Филострат, *Жизни софистов* 1.15: Одни говорят, что Антифонт изобрел риторику, которой до него не было, другие же, что она уже была изобретена, но он ее развил; одни утверждают, что он самостоятельно постиг эту премудрость, другие же – что благодаря своему отцу. Отцом же у него был Софил, учитель риторических речей, который обучал также сыновей известных людей, в том числе сына Клиния [Алкивиада].

6. Псевдо-Плутарх, *Жизни десяти ораторов* 832F: Он родился во времена Персидских войн [ок. 480 г. до н. э.], как и софист Горгий, будучи немного младше него, и был жив, когда Четыреста свергли демократию [411 г. до н. э.]...

[см. также III 2–5]

Предсказатель и толкователь сновидений

7. Аристотель, фр. 75 Rose (Диоген Лаэртский 2.46): С ним [Сократом], как говорит Аристотель в третьей книге «О поэзии», враждовали некий Антилох с Лемноса и предсказатель Антифонт [...]

8. Климент Александрийский, *Строматы* 7.24.4: Прелестно и замечание Антифонта... [истолковавшего злой знак, см. II 79].

[См. также свидетельство Гермогена (фр. 2), где фигуры софиста и предсказателя объединяются.]

Поэт и «психотерапевт»

9. Псевдо-Плутарх, *Жизни десяти ораторов* 833C–D: Говорят, что он писал трагедии, как сам, так и вместе с тираном Дионисием. И все еще занимаясь поэзией, он изобрел искусство избавления от печалей (τέχνην ἀλυπίας), подобное тому лечению, которое врачи предоставляют больным. Он открыл кабинет в Коринфе возле рыночной площади и объявил, что способен своими речами излечивать от печалей и, выяснив причины (πυθανόμενος τὰς αἰτίας) [печалей], утешать страждущих. Но затем, посчитав эту профессию (τέχνην) слишком низкой для себя, он обратился к риторике [...]

10. Филострат, *Жизни софистов* 1.15: Сделавшись в высшей степени убедительным в речах и получив прозвище «Нестор» за то, что был способен убедить людей в чем угодно, Антифонт объявил, что готов произнести беседы, уголяющие боль (νηπενθεῖς ἀχροάσεις), так как нет такого несчастья, от которого он не смог бы избавить силою мысли.

11. Филодем, *О поэмах* (PHerc. 994), xxxviii.14–23 (р. 13 Sbordone): [...] иные, заявившие, что эти [звуки] или другие доставляют радость или страдание, подобно одному из древних, Антифону, независимо от того, хотел ли он считаться ритором или философом.

Политик

12. Аристотель, *Афинская полития* 32.2: Таким вот способом установилась олигархия, в архонтство Каллия, примерно через сотню лет после изгнания тиранов. Более всего ответственными за это были Писандр, Антифонт и Фирамен, мужи благородные и, как считалось, выдающихся интеллектуальных способностей.

13. Фукидид, *История* 8.68.1: Замысел этот созрел, как говорят, у Писандра, который и ранее публично высказывался о своем стремлении свергнуть народовластие. Однако человеком, который спланировал все это дело, довел его до теперешнего состояния и более всех о нем заботившимся был Антифонт, муж, не уступающий в то время в своей доблести никому из афинян, выдающийся мыслитель, способный выразить свою точку зрения. И хотя он нечасто выступал на собраниях, или принимал участие в иных спорах, да и вызывал подозрение у широкой публики из-за своей репутации великолепно-

ного (δεινότητος) оратора, все же именно он слыл тем человеком, который лучше других в силах помочь каждому, спрашивающему его совета по поводу любого спора в суде или на народном собрании [... I 15].

14. Филострат, *Жизни софистов* 1.15: Что касается Антифонта, то я не знаю, следует ли считать его хорошим или дурным человеком. Хорошим его следует назвать по следующим причинам: он часто занимал должность стратега, часто побеждал, пополнил афинский флот шестьюдесятью новыми триерами и, кроме того, славился среди людей своими речами и интеллектуальными способностями. За это он заслуживает похвалы, как моей собственной, так и других людей. Плохим же человеком он показал себя вот почему: он сверг демократию, поработил жителей Афин, спартанцев поддерживал сначала тайно, затем открыто, и спустил толпу из Четырех сотен тиранов на афинскую державу (πράγμασιν).

Суд и казнь

15. Фукидид, *История* 8.68.2: [... I 13] и затем, когда власть Четырехсот была свергнута и народное собрание озлобилось против них, он, как кажется, представил лучшую из произнесенных прежде речей в собственную защиту по уголовному обвинению в государственной измене.⁷

16. Псевдо-Плутарх, *Жизни десяти ораторов* 833D–F, 834A–B: Цецилий (Κακίλιος) сохранил решение (ψήφισμα) времен архонта Феопомпа [41 г. до н. э.], когда было свергнуто правление Четырехсот, согласно которому Антифонта был решено подвергнуть суду: «Решено советом в двадцать первый день пританеи, Демоник из Алопеки вел запись, Филострат Паллиневс председательствовал. Андронт высказался об этих людях, Архептолеме, Ономакле и Антифонте, которые изобличаются в том, что в качестве стратегов отправились с посольством в Старту, замышляя зло против афинского полиса, и что из лагеря отплыли на вражеском корабле, и путешествовали по суше через Декелию; и что их следует арестовать и передать суду, который определит для них наказание [...]» К этому решению прилагается приговор суда: «Обвинены в предательстве: Архептолем из Аргилы, сын Гипподама, присутствующий, и Антифонт из Рамнунта, сын Софила, присутствующий. Решением суда они передаются Одиннадцати,⁸ их имущество становится общественным до-

⁷ После того, как спартанцы и их союзники разбили афинян в Сицилии в 413 г., политическая нестабильность в Афинах привела к кратковременному приходу к власти олигархического правительства Четырехсот. Папирусный фрагмент речи Антифонта был обнаружен в 1907 г. См. II 84.

⁸ Исполнителям уголовных наказаний.

стоянием, а десятая часть посвящается богине,⁹ дома их должны быть разрушены, а на границе земли поставлены камни с надписью: Архептолема и Антифонта, предателей. [...] Не разрешается хоронить Архептолема и Антифонта в Афинах и на землях, подвластных Афинам; Архептолем и Антифонт лишаются чести,¹⁰ равно как и их потомки, как внебрачные, так и законные; и если кто усыновит кого-либо из рода Архептолема или Антифонта, то и усыновитель также лишится чести. Это должно быть выгравировано на медной стеле; и она должна быть поставлена на том же месте, где установлены [надписи] с решениями, касающимися Фриниха¹¹».

17. Аристотель, *Евдемова этика* 3.5, 1232b6–9: [...] великодушный муж будет скорее беспокоиться о том, что думает один опытный человек, нежели множество случайных, как сказал Агафону, похвалившему его речь в собственную защиту (апологию), Антифонт, когда ему вынесли приговор.¹²

18. Псевдо-Плутарх, *Жизни десяти ораторов* 833A–C: Одни говорят, что он был казнен Тридцатью, например, Лисий в речи о дочери Антифонта.¹³ Ведь у него была дочь, на которой хотел жениться Каллаисхр. Феопомп в пятнадцатой книге своих Филиппик также сообщает, что он был осужден на смерть Тридцатью. Но должно быть это был другой [Антифонт], сын Лисидонида [...] Есть и другая история о его смерти. В качестве посла он отплыл в Сиракузы тогда, когда тирания Дионисия старшего была в самом расцвете. Как-то за выпивкой возник спор о том, какая медь лучше, и мнения присутствующих существенно расходились; он же возьми да скажи, что лучшая медь та, из которой изготовлена статуя Гармодия и Аристокитона.¹⁴ Когда это услышал Дионисий, то расценил как призыв к заговору с целью его устранения, поэтому приказал убить Антифонта. Другие же полагают, что он разозлился на него за то, что тот высмеивал его трагедии.

⁹ Очевидно, Афине.

¹⁰ Основным следствием такого бесчестия было лишение гражданских прав.

¹¹ Он был одним из основных следователей по делу об олигархическом перевороте.

¹² Аналогичную мысль трагик Агафон высказывает в разговоре с Сократом в Платоновом *Пире* 194b.

¹³ Речь оратора Лисия утрачена (fr. 25a Carey), как и упоминаемое следом сочинение историка Феопомпа (FGrHist 115 F 120).

¹⁴ Согласно Гераклиду Понтийскому (*О любовных делах*, фр. 37 Schütrumpf, Афиней, *Пир мудрецов* 13.78, 602A–C) они составили заговор против тирании Писистратидов.

II. Сочинения и учение

«Истина» («Об истине»), в двух книгах

Первая книга

1. Гален, Комментарий к «О врачебном кабинете» Гиппократа 28.2: Зачастую [...] мысль (ἡ γνώμη) он [Критий] отличает от ощущения, как и Антифонт, который говорит в первой книге сочинения «Истина»: «Говорящий о чем-то не имеет в виду одну вещь, и для него не существует лишь одна вещь – ни в качестве того, что видит некто, обладающий лучшим зрением, ни в качестве того, что знает некто, обладающий лучшим умом».¹⁵

Там же: [...] и «ведь у всех людей мысль направляет (ἡγεῖται) тело к здоровью и болезни и ко всему остальному».

2. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* А.167: Незримые (ἄοπτα). Вместо «невидимых» (ἀόρατα) и «тех, что не видны (οὐκ ὁφθέντα), но кажутся видимыми (δόξαντα ὁρᾶσθαι)». Антифонт, *Истина*, книга первая.

3. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* А.170: Неощутимое (ἀπαθῆ). Вместо «ощущений, воистину не случившихся» (τὰ μὴ ὡς ἀληθῶς γεγονότα πάθῃ). Антифонт, *Истина*, книга первая.

4. Поллукс, *Ономастикон* 2.58–59: ...и «наблюдать» (διοπτεῦειν), Критий и Антифонт; Антифонт так же «находящиеся на виду» (εἴσοπτοι)...

5. Поллукс, *Ономастикон* 2.57: Антифонт также сказал: «то, что будет видно» (ὀψόμενον) и «видением» (ὄψει), что означает «глазами», а также «очевидец» (ὀπτήρ) и «незримые» (ἄοπτα).

6. Поллукс, *Ономастикон* 2.76: Только у Антифонта можно найти «пахнет» (ὀδμάς) и «запах» (εὐοδμία).

¹⁵ ταῦτα δὲ γνοὺς εἶση ἔν τι οὐδὲν <δὲν> αὐτῷ οὔτε ὦν ὄψει ὁρᾶι <ὁ ὁρῶν> μακρότατα οὔτε ὦν γνώμη γινώσκει ὁ μακρότατα γινώσκων. Иными словами, «произнося слова, человек не выражает одной вещи или одно значение, ведь предмет его речи – это не одна единственная вещь, которую видит человек с наилучшим зрением, или мыслит человек с наилучшим умом». Предложение не очень отчетливое и исправленное издателями. Вероятно, речь идет о том, что отдельно взятое слово не соответствует лишь одной мысли в уме говорящего, с одной стороны, и лишь одному предмету в реальном мире, с другой, и, метафорически выражаясь, этот предмет в реальном мире невидим даже «лучшим» зрением, а мысль непостижима даже «лучшим» умом.

7. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* E.42: Живой (ἔμβιος). Антифонт, *Истина*, книга первая: «И гниение (σηπεδών) дерева стало бы живым», вместо «в живом состоянии» (ἐν τῷ ζῆν) то есть «жило бы, не высохло и не погибло» (ζήσειε καὶ μὴ ξηρανθείη μηδ' ἀποθάνοι).

8. Аристотель, *Физика* 2.1, 193a9–14: Считается, что природа и сущность вещей, существующих по природе, – это то, что прежде всего присутствует в каждой вещи, будучи само по себе неупорядоченным (ἀρρύθμιστον), так что природа кровати – это дерево, а статуи – медь. Признаком этого, как говорит Антифонт, является то, что если закопать кровать и гниение (σηπεδών) приобретет силу, достаточную для того, чтобы появился побег, то вырастет не кровать, а дерево...

9. Суда A.435: «Без недостатков» (ἀδέητος): тот, кто ни в чем не нуждается и всем обладает. Антифонт, в первой книге *Истины*: «Поэтому то он не нуждается ни в чем, ничего ни от кого не получает, но беспределен и без недостатков».

Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* A.26: «Без недостатков» (ἀδέητος): вместо «без недостачи» (ἀνευδεής), у Антифонта, первой книге *Истины*.

10. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* Δ.8: «Потребности» (δεήσεις): вместо «нужды» (ἐνδείας). Так у Антифонта в первой книге *Истины*.

11. Anecdota Graeca 1.173.5 Bachmann: «Афродиты» (Ἀφροδίτης): вместо «занятий любовью» (ἀφροδισίων). Так у Антифонта в первой книге *Истины*.

12. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* A.121: «Пересмотренное» (ἀναποδιζόμενα): вместо «расспрошенное» (ἐξεταζόμενα), или вместо «то же самое сказанное и сделанное снова с самого начала». Антифонт, *Истина*, книга первая.

Поллукс, *Ономастикон* 2.196: «Пересмотренное» (ἀναποδιζόμενα). Антифонт: «заново расспрошенное» (πάλιν ἐξεταζόμενα).

13. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* A.140: «Появляется» (ἀνήκει): Антифонт, первая книга *Истины*, вместо простой формы «приходит» (ἵκει), или же «поднялся» (ἀνεβιβάσθη), «приблизился» (προελήλυθεν).

Anecdota Graeca 1.96.25 Bachmann: «Появляется» (ἀνήκει): Антифонт вместо «прибывает» (καθίκει).

14. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* Δ.42: «Расположение» (διάθεσις): Они используют слово «располагать» (διάθεσθαι) в значении

396 Антифонт. Фрагменты и свидетельства

«устраивать» (διοικῆσαι). Антифонт, первая книга *Истины*: «Лишенная средств (γυμνωθεῖσα δὲ ἀφορμῆς), она плохо расположила бы многие прекрасные вещи».

15. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* E.77: «Череда» (ἐπαλλάξεις): вместо «перемен» (συναλλαγὰς) или «смесей» (μίξεις). Антифонт, *Истина*, первая книга.

16. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* O.31: «Устремляться» (ὀριγνηθῆναι): вместо «вождесть» (ἐπιθυμῆσαι). Антифонт, *Истина*, первая книга.

Вторая книга

17. Аэций 1.22.6 (из Стобея): Антифонт: ...время – это мысль<, > или мера (νόημα ἢ μέτρον)...

18. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* A.38 (Фотий, *Лексикон* A.422): «Присно сущее» (ἀειεστώ): Антифонт во второй книге *Истины*, «вечное» (ἀιδιότητα) и «постоянное пребывание в одном и том же состоянии»...

19. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* Δ.40: «Разделение» (διάστασις): Антифонт, *Истина*, вторая книга: «о доминирующем ныне разделении» (περὶ τῆς νῦν κρατούσης διαστάσεως) вместо «упорядочения мира» (διακοσμήσεως τῶν ὅλων).

Там же, A.30: «Нераздельное» (ἀδιάστατον): Антифонт так называет то, что еще не было разделено или выделено.

20. Суда Δ.557: «Устройство» (διάθεσις) и «быть обустроенным» [...Π 41] во второй книге *Истины* он же употребил это слово в смысле «упорядочения мира».

21. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* Δ.12: «Вихрем» (δίνω) вместо «вращательным движением» (δινήσει). Антифонт, вторая книга *Истины*.

22. Аэций 2.20.15 (из Стобея): Антифонт: [Солнце – это] огонь, питаемый окружающим землю влажным воздухом, которое производит восходы и закаты, постоянно оставляя после себя горячий воздух (ἐπιχαϊόμενον) и, в свою очередь, следуя за влажным воздухом (ὑπονотиζόμενον).

23. Аэций 2.20.15 (из Стобея и Псевдо-Плутарха): Антифонт: Луна светит самостоятельно (ἰδιοφεγγῆ), но область вокруг нее закрывается и затемняется падающим на нее светом Солнца, так как по природе более сильный огонь затмевает более слабый; то же самое происходит и с другими небесными телами (ἄστρα).

24. Аэций 2.29.3 (из Стобея): Алкмеон, Гераклид и Антифонт: [затмения Луны случаются] из-за вращения ладьеобразного тела и его склонений (σκαφοειδοῦς στροφῆν καὶ τὰς περικλίσεις).

25. Гален, Комментарий к «Эпидемиям» Гиппократата 3.33, р. 129.1–6: У Антифонта во второй книге *Истины* можно найти это же слово [т. е. εἰλλόμενον,¹⁶ собранное, сжатое, скопившееся] в таком высказывании: «Когда в воздухе возникают противодействующие друг другу дождь и ветер, тогда вода соединяется вместе (συστρέφεται) и уплотняется (πυκνοῦται) во многих местах, и то, что доминирует в этих соединениях (ξυμπιπτόντων), оказывается уплотнено (ἐπυκνώθη) и соединено (συνεστράφη), будучи сжато воздухом (ὑπὸ τε τοῦ πνεύματος εἰλούμενον) и силой [этого сжатия]».¹⁷

26. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* Г.18: «сморщенный» (γρυπάνιον). Антифонт, *Истина*, книга 2: «Сжигая землю и сплавляя ее [солнце] делает ее сморщенной».

Фотий, *Лексикон* Г.220: «делаться сморщенной». Сотрясаться, в отношении колебаний земли и как бы покрываться морщинами из-за этого сотрясения. Так это слово использует Антифонт.

27. Аэций 3.16.4 (Псевдо-Плутарх): Антифонт: [море это] пот, образовавшийся из-за жары (ἰδρώτα τοῦ θερμοῦ), от которого отделилась заключенная в нем влага (τὸ περιλειφθὲν ὑγρὸν), так что он приобрел соленый вкус (παρалуκίσαντα) из-за испарения, что случается со всяким потом.

28. Гален, *О медицинских названиях*, р. 34.9–38 Meyerhof-Schacht:¹⁸ Если ты желаешь, чтобы я предоставил тебе выдержки из риториков, показывающие, что, говоря «жар», они имеют в виду «неестественно жгучее тепло» (дабы и ты узнал об этом), то выслушай то, что говорит Антифонт: «Я рассказал тебе, что производит желчь, когда она присутствует в руках и ногах. Если в плоть попадает большее количество желчи, она вызывает непрекращающийся жар. Ведь когда она попадает в плоть, то вызывает внутреннее разложение, что приводит к распуханию. Неестественное тепло распространяется именно отсюда [то есть из тех мест, где плоть разлагается и рас-

¹⁶ Слово, испорченное в рукописи, восстанавливается как εἰλλόμενον или εἰλούμενον.

¹⁷ Описывается процесс образования града. Последнее предложение можно перевести и так: «и какое из этих соединений захватывается, то оказывается уплотнено и соединено, будучи сжато воздухом и силой».

¹⁸ Этот трактат Галена сохранился лишь на арабском языке. Данный перевод делается с английского перевода Питера Порманна (Laks, Most 2016, IX, 45–46).

пухает]. Их [лихорадок, случаев жара] продолжительность и сила определяются количеством желчи: если ее в теле много, то они не затихают и не ослабевают через краткое время, но длятся, так как сохраняется источник неестественного тепла». Ты можешь заметить, что Антифонт не ограничивается тем, что называет неестественное тепло словом, которое используют все греки, говорящие на аттическом диалекте, то есть «πυρετός, πυρετοί» (лихорадка, лихорадки). Он говорит, что все пациенты, страдающие от лихорадки испытывают жар, называемый этим словом, прежде, чем сообщить, из-за чего он возникает, а возникает он по причине появления желчи. В той же второй книге трактата *Об истине* в качестве причины лихорадки он называет именно желчь, говоря так: «Вся [желчь], которая оказывается в плоти, порождает сильные и длительные лихорадочные состояния». Затем он некоторое время обсуждает это, для обозначения неестественного жара во время подагры [болезни, связанной с кровяными сгустками] используя термин, отличающийся от того, который используют все пациенты, его [жар] испытывающие, называя его φλεγμονή (воспаление) и лихорадка (πυρετός). Оба этих слова в данном случае означают «жар» [араб. lahīb] [...] Они [древние медики] называли лихорадку так же. Следующая выдержка из Антифонта, которую я привожу для тебя, это показывает: «Если в кровяные сосуды попадает больше [сгустков?], нежели это допустимо, они лопаются. Так у них возникает воспаление (φλεγμονή). Начавшееся в кровеносных сосудах воспаление вызывает боль и, когда оно становится хроническим, начинается болезнь, называемая подагрой».

29. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* П.65 (ср. Ф.25): как это поясняет Антифонт во второй книге *Истины*, они используют слово «шкура» (φορίνη) и по отношению к человеку...

30. Поллукс, *Ономастикон* 2.7: ...и «аборт» (ἄμβλωμα), как у Антифонта.

31. Поллукс, *Ономастикон* 2.41: ...еда и питье, вызывающие головную боль. Антифонт называет то, что приводит к ней, «отупляющим» (χαροῦν).

32. Поллукс, *Ономастикон* 2.61: Антифонт в книгах *Об истине* использует слово «увечь» (ἀνάπηρα).

33. Поллукс, *Ономастикон* 2.215: ... «крово-подобный» (ἐναίμωδες) у Антифонта.

34. Поллукс, *Ономастикон* 2.223: Антифонт сказал: «То, в чем эмбрион растет и получает питание, называется χόριον [хорион, зародышевая часть плаценты]».

35. Поллукс, *Ономастикон* 2.224: ... слово ἐπίπλους [omentum, *анат.* сальник] у Антифонта это слово как мужского, так и среднего рода.

Фрагменты из неизвестных книг сочинения «Истина» («Об истине»)

36. Аристотель, *Физика* 1.2, 185a16–17 (ср. также *О софистических опровержениях* 172a7): Квадратуру круга посредством сегментов [то есть на основании теоремы о луночках Гиппократа Хиосского] опровергать надлежит геометру, а [квадратуру круга методом исчерпания] Антифонта – не геометру [подробнее см. ...III 14–16]

Симпликий, Комментарий к «Физике» Аристотеля, р. 54.12.20–22: Многие искали способы решения задачи квадратуры круга [...] Антифонт изобразил окружность и вписал в ограниченную ею площадь один из тех многоугольников, какие можно туда вписать.¹⁹

37. Ориген, *Против Кельса* 4.25: [...] Антифонт, еще один известный [наряду с Демосфеном] оратор, отвергающий промысел в сочинении под названием *Об истине* [...]

38. Оксиринхские папирусы (CPF Antipho 1–2)

Р.Оху. 1364, fr. 2 + Р.Оху. 3647 [Кол. 1] [...] те, у кого знатные предки... [Кол. 2] <мы знаем их и уважаем>.²⁰ Но [законы]²¹ тех, кто живет далеко, мы не знаем и не уважаем. Так мы сделались варварами (βεβαρβαρώμεθα) по отношению друг к другу. По природе же все мы одинаковы во всем, как варвары, так и эллины. Можно рассмотреть все то, что необходимо присутствует во всех людях в силу их природы, все то, чем они наделены в равной мере, и что не позволяет варвара отличить от эллина. Ведь все мы вдыхаем воздух через рот и ноздри, <смеемся, когда наш ум радуется>, [Кол. 3] плачем, когда печалимся, принимаем звуки нашим органом слуха, воспринимаем свет глазами; руками выполняем работу и передвигаемся на [двух] ногах...²²

¹⁹ Подробнее см. III 9–10. Антифонт предложил вписать в круг правильный многоугольник и затем последовательно удваивая каждую из его сторон, получать новые правильные многоугольники со все большим числом сторон, полагая, что, неограниченно продолжая эту процедуру, мы получим окружность. Точное математическое обоснование этого «метода исчерпания» впоследствии дал Евдокс.

²⁰ Первая колонка и начало второй не читаются.

²¹ Или, возможно, знатных предков.

²² Отдельные слова из следующей колонки позволяют предположить, что в ней что-то говорится о ранней истории человечества, возможно, до возникновения государств.

Р.Оху. 1364, fr. 1: [Кол. 1] [...] правосудие (δικαιοσύνη) [для каждого] состоит в том, чтобы не <пре>ступать обычаи (νόμιμα) того города, гражданином которого он является. Так что с наибольшей выгодой (ξυμφερόντως) для себя он сможет использовать правосудие, если признает закон великим (τοὺς νόμους μεγά<λο>υς ἄγιοι) при свидетелях, тогда как наедине с собой и без свидетелей [признает таковым лишь] то, что находится в согласии с природой (τὰ τῆς φύσεως).²³ Ведь все, касающееся законов, искусственно (ἐπίθετα), тогда как все, касающееся природы, необходимо (ἀναγκαῖα). И все, что касается законов, является предметом соглашения (ὁμολογηθέντα), а не природы, а то <что принадлежит природе>, происходит по природе, а не в соответствии с соглашением. [Кол. 2] Так что если некто преступит обычаи незаметно для тех, кто согласился с ними, то избежит позора и наказания, а если не незаметно – то не избежит. Если же человек совершит невозможное и нарушит нечто, предписанное самой природой, то вред не станет меньшим, если этого не увидит ни один человек, и не станет большим, если это увидят все. И это потому, что вред нанесен не по чьему-то мнению (διὰ δόξαν), но воистину (δι' ἀλήθειαν). Данное наблюдение делается ради одной цели: показать, что многое из того (τὰ πολλὰ), что справедливо по закону (τῶν κατὰ νόμον δικαίων), враждебно природе. Были установлены законы (νενομοθέτηται) для глаз, о том, что им следует [Кол. 3] видеть, а что – нет, и для ушей, о том, что им следует слышать, а что – нет, и для языка, о том, что ему следует говорить, а чего – нет, и для рук, о том, что им следует делать, а что – нет, и для ног, куда им следует ходить, а куда – нет, и для ума, к чему ему следует стремиться (ἐπιθυμεῖν), а к чему – нет. Но то, от чего законы отвращают (ἀποτρέπουσι) людей, дружелюбно и свойственно природе не в меньшей мере (<ἤττο>ν), нежели то, к чему они их призывают (προτρέπουσιν). Ведь жить так же естественно, как и умирать; для них же жить относится к тому, что выгодно (ἀπὸ τῶν ξυμφερόντων), а умереть – к тому, что не выгодно. [Кол. 4] Однако, что касается выгод, то те, что положены по законам (τὰ ὑπὸ τῶν νόμων) – это оковы, ограничивающие природу (δεσμὰ τῆς φύσεως), тогда как те, что происходят по природе (ὑπὸ τῆς φύσεως), происходят свободно. Право слово, ведь то, что заставляет страдать, помогает (ὀνίνησιν) природе не больше, нежели то, что вызывает наслаждение; и то, что заставляет страдать, не принесло бы природе пользы больше, нежели то, что вызывает наслаждение. Ведь поистине

²³ Гарпократион (А.7) и Суда (А.6) цитируют часть этой фразы, отмечая необычность употребления ἄγιοι (и предлагая вместо него ἡγούτο, «полагали»), что, собственно, и позволило идентифицировать этот текст как фрагмент сочинения Антифонта *Об истине*.

полезное не вредит и не помогает. Значит то, что полезно по природе [...] ²⁴ и те, кто [Кол. 5] нечто претерпел, защищают себя, а не сами первыми начинают действовать; и те, кто хорошо обращается с родителями даже если те поступают с ними дурно; и те, кто позволяет поклясться другим, но сами не клянутся. ²⁵ Многое из вышеупомянутого, как можно было бы обнаружить, враждебно природе: ведь из-за этого люди страдают больше там, где можно было бы меньше [страдать], и получают меньшее наслаждение там, где возможно большее, и испытывают зло тогда, когда его можно было бы и не испытывать. Если бы законы оказывали помощь тем, кто им подчиняется (προσϊεμένοις), и ухудшали положение тех, кто им противоречит, [Кол. 6] то доверие (πεισμα) к законам было бы не бес<полезным>. Но очевидно, что правосудия, даруемого законами, не достаточно для того, чтобы помочь тем, кто им подчиняется. Прежде всего, они позволяют страдальцу страдать, а преступнику [деятелю] действовать (τῷ δρῶντι δράσαι). И как тогда [то есть до совершения преступления] они не предотвратили страдания пострадавшего и действие преступника, так и теперь, когда к ним обращаются с целью вынесения наказания (εἰς τε τὴν τιμωρίαν ἀναφερόμενον), они не оказываются на стороне пострадавшего в большей мере, нежели на стороне преступника. Ведь ему сперва нужно убедить тех, кто выносит решение о наказании, в том, что он пострадал, <или> же быть в силах <добиться> справедливости обманом (ἀπατη). ²⁶ Но и преступник вправе поступить так же. [Кол. 7] [...] и в какой мере защита (ἀπολογία) доступна защищаемому, в такой же мере обвинение (κατηγορία) доступно обвинителю, так что убеждение (πειθῶ) одинаково доступно (ἀν<τίπαλος>) как пострадавшему, так и преступнику. [...]

Р.Оху. 1797: [Кол. 1] ...справедливого [...] правдиво свидетельствовать друг против друга обычно считается <справедливым> и в немалой степени полезным для человеческих занятий (ἐπιτηδεύματα). Однако так поступающий не поступает справедливо, если признать, что не поступать несправедливо с тем, кто не поступил несправедливо с тобой – это справедливо (τὸ μὴ ἀδικεῖν μηδὲνα μὴ ἀδικούμενον αὐτὸν δίκαιόν ἐστιν). Ведь необходимо признать, что свидетель, даже если его свидетельство истинно, все же поступает несправед-

²⁴ Остальные строки колонки не читаются.

²⁵ Например, Аристотель в *Риторике* (1377a), замечает, что честный человек, позволивший бесчестному противнику принести (ложную) клятву, дает ему преимущество перед судом. И напротив, отказавшись принести ложную клятву, он предоставляет преимущество бесчестному противнику.

²⁶ У Дильса: «<и> быть в силах <добиться> справедливости по [своему] требованию (ἀπατηεῖ)».

²⁷ Большая часть строк этой колонки не читаются.

ливо по отношению к другому [...] и испытывает несправедливость по отношению к себе [...] когда тот, против кого даны свидетельские показания, будет осужден и лишится имущества или жизни из-за свидетельства того, в отношении которого он не совершил ничего несправедливого. Так что в данном случае он совершает несправедливость в отношении того, против кого свидетельствовал, так как несправедливо поступил с тем, кто не совершал в его отношении ничего несправедливого. Но и сам он испытывает несправедливость со стороны того, против кого свидетельствовал, так как ненавидим им даже и за истинное [Кол. 2] свидетельство. Но дело не только в ненависти! Всю оставшуюся жизнь он вынужден будет опасаться того, против кого свидетельствовал, и наживет врага, который постарается по мере сил навредить ему словом или делом. И эти несправедливые деяния (ἀδικήματα), как то, что он испытал на себе, так и то, что совершил, не выглядят чем-то незначительным. Ведь невозможно, чтобы это было справедливым и [правило], согласно которому не следует поступать несправедливо с кем-либо и испытывать несправедливость на себе (τὸ μηδὲν ἀδικεῖν μηδὲ αὐτὸν ἀδικεῖσθαι), также было справедливо. Необходимо, чтобы одно из них было справедливым, или же оба они были несправедливыми. Очевидно так же, что суд (τὸ δικάζειν), приговор (τὸ κρίνειν) и решение третейского суда (τὸ διαιτᾶν), несправедливы. Ведь то, что приносит пользу одним, другим вредит. И в этом случае то, кому это выгодно, не испытывает несправедливости, а тот, кому наносят вред, испытывает [...]

39. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* А.2: ἄβιος: Антифонт использует слово ἄβιος для обозначения человека, имеющего все, необходимое для жизни (βίος), как Гомер [*Илиада* 11.155] ἄξυλος называет лес, в котором много деревьев (ὑλὴν ... τὴν πολύξυλον).²⁸

Гесихий, *Лексикон* А.127: ἄβιος: «богатый», как говорит Антифонт в *Истине*.

40. Поллукс, *Ономастикон* 6.143: [...] «неподготовленной мыслью» (ἀπαρασκευῶ γνώμη) говорит Антифонт в сочинении *Об истине*, «неготовый» (ἀπαρασκευάστος) в своих риторических упражнениях (ταῖς ῥητορικαῖς τέχναις), которые считаются неаутентичными [...]

²⁸ То есть, в первом случае, не «бедный», как это обычно понимают, но «не обделенный тем, что нужно для жизни», а во втором, не «безлесный», а «не обделенный деревьями», или, лучше, дровами («нерубленный лес»).

«О единомыслии» (Περὶ τῆς ὁμονοίας)

41. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* Δ.42: «Устройство» (διάθεσις)... вместо «управление» (διοίκησις) он же в *О единомыслии*: «...но, зная устройство, они слушали».

Суда Δ.42: «Устройство» и «быть обустроенным» [...] Антифонт использовал «устройство» по отношению к замыслу или мысли. Он же использовал это и в смысле устройства речи, как при объявлении чего-либо [... Π 20].

42. Фотий, *Лексикон* Θ.48: «Самый богоподобный» (θεειδέστατον): имеющий вид бога. Антифонт в *О единомыслии* сказал следующее: «Человек, который говорит, что он сделался самым богоподобным из всех животных».

43. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* Σ.28: «Тененогие» (Σκιάποδες): так Антифонт пишет в *О единомыслии*; это об обитателях Ливии.²⁹

44. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* Μ.2: «Большеголовые» (Μακροκέφαλοι): так Антифонт пишет в *О единомыслии*; так называется некий народ...³⁰

45. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* Υ.8: «Живущие под землей»: он должно быть говорит... о так называемых «троглодитах» ... так Антифонт пишет в *О единомыслии*.³¹

46. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* Ε.156: «Наипокорнейше» (нар. εὐηγιώτατα): так пишет Антифонт в *О единомыслии*. Покорными бывают покладистые, размеренные и не беспокоящие. Метафора относится к лошадям.

47. Фотий, *Лексикон* Ι.133: «где» (ἴνα): «где» (ὅπου). Антифонт в *О единомыслии*: «Медлить там, где не дело медлить» (ὀκνεῖν ἴνα οὐδὲν ἔργον ὀκνεῖν).

«Медлю, колеблюсь» (ὀκνῶ): боюсь [...] ораторы не использовали это слово для обозначения трусости и лени, но лишь для боязни и страха. Антифонт: «Плох он был бы, если был бы скор на язык и рвался в бой при мнимых и будущих опасностях, а когда доходило до дела, медлил».

48. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* Α.11: «Перехаживать» (ἀναθέσθαι): Антифонт, *О единомыслии*: «В жизни невозможно перехаживать,

²⁹ Ср. Аристофан, *Птицы* 1553.

³⁰ Ср. Корпус Гиппократов, *О воздухе, воде и местностях* 14.

³¹ Ср. Геродот (*История* 4.44 и 4.183), который упоминает сообщения путешественников о людях, живущих в пещерах.

как в шашках» (ἀναθέσθαι δὲ ὡσπερ πεττὸν τὸν βίον οὐκ ἔστιν), вместо «прожить жизнь снова, раскаявшись в предыдущей жизни». Метафора относится к игре в шашки.

49. Суда Θ.434: «Лесть» (θωπεία): «заискивание» (κολακεία). Антифонт, *О единомыслии*: «Многие, имея друзей (φίλους), не узнают их, в спутники (ἑταίρους) же себе выбирая тех, кто льстит (θῶπας) им, расхваливая их богатство, и заискивает (κόλαχας) перед ними, славя их благополучие».

50. Стобей, *Антология* 4.34.56: Из Антифонта. Удивительно легко найти повод для того, чтобы сетовать на жизнь во всех ее проявлениях, друг мой: ведь в ней нет ничего выдающегося, великого или значительного, но все в ней мелочно, беспомощно и недолговечно, и сама она всегда с примесью великой скорби.

51. Стобей, *Антология* 4.34.63: Из Антифонта. Жизнь подобна дневной страже,³² длящейся, так сказать, один-единственный день: лишь мельком взглянув на свет, мы тотчас передаем эстафету (παρεγγυῶμεν) другим, идущим за нами следом.

52. Стобей, *Антология* 3.10.39: Из Антифонта. Трудящиеся, берегающие, терпящие нужду и накапливающие [добро], испытывают наслаждение такого рода, который мы могли бы в этом случае от них ожидать. Отнимая же и используя [ими накопленное], они страдают так, как будто отнимают часть своей плоти.

53. Стобей, *Антология* 3.16.20: Из Антифонта. Иные не живут теперешней жизнью, но старательно к чему-то готовятся, словно собираются прожить какую-то другую жизнь, отличную от этой. А между тем проходит отпущенное им время.

54. Стобей, *Антология* 3.8.18: Из Антифонта. Болезнь – праздник для трусов (νόσος δειλοῖσιν ἑορτή); хороший повод, чтобы не пойти и не совершить поступок.

55. Стобей, *Антология* 3.20.66: Из Антифонта. Отправляющийся сделать что-нибудь плохое своему ближнему и опасющийся, что ему не удастся совершить то, что он задумал, и что в результате случится что-то такое, чего он не хотел, поступает благоразумно (σωφρονέστερος). Ведь опасаясь, он медлит, а промедление нередко приводит к тому, что время уже упущено, и он передумал делать то, что замышлял. Для прошлого это уже становится невозможным, однако вполне возможно для того, чему еще только предстоит слу-

³² Ср. Платон, *Федон* 62b и *Горгий* 525a.

читься. Тот же, кто думает, будто он может навредить другому, не испытывает при этом ничего дурного, благоразумия не проявляет (οὐ σωφρονεῖ). Ожидания ведь не всегда бывают во благо: и ожидания подобного рода уже ввергли многих людей в неисправимые беды, и те несчастья, которые они хотели обрушить на других, достались в результате им самим. Так что благоразумным по праву может считаться лишь тот человек, который в силах обуздать свое стремление к сиюминутным удовольствиям, благодаря своей способности сдерживать и победить самого себя. Тот же, кто хочет немедленно получить желаемое, в действительности желает худшее вместо лучшего.

56. Стобей, *Антология* 3.5.57: Тот, кто не желает позорного или злого и даже не прикасается к ним, еще не благоразумен; ведь у него не было случая проявить свою благопристойность, одержав над ними победу.

57. Стобей, *Антология* 4.22.66: Из Антифонта. Предположим, у человека в жизни настало такое время, что он решил создать семью и обзавестись женой. Этот день и эта ночь станут для него началом нового несчастья (δαίμονος) и новой злой участи (πότμου). Ведь женитьба – это большое испытание (ἀγών) для человека. Ведь, если жена ему не подойдет, то что он будет делать с таким бедствием? Затруднительно развестись с нею: сделать врагами друзей, думающих так же, как и он, дышащих тем же и испытывающих друг к другу взаимное уважение. Но затруднительно и сохранить приобретение такого рода, когда, думая, что приобрел нечто приятное, он приводит домой одни огорчения.

Но давайте не будем о плохом, вместо этого скажем о том, что наиболее благоприятно. Ведь что может для мужчины быть приятнее жены, которая ему по душе? Что сладостнее, особенно для молодого мужчины? И все это так, но где наслаждение, там же поблизости притаилась и печаль. Удовольствие не ходит в одиночестве, печали и труды всегда сопутствуют ему. Олимпийские, пифийские и тому подобные победы, равно как и профессиональный опыт и все остальные приятные вещи (σοφίαι καὶ πάσαι ἡδοναί) сопряжены с немалыми трудностями (ἐκ μεγάλων λυπημάτων). Ведь почести и награды – приманки (δελέατα), дарованные богом людям, обязательно сопряжены с трудами и страданиями. По мне так, если бы я имел еще одно тело, подобное моему, то не смог бы жить! Ведь мое собственное требует столько попечения для обеспечения его здоровья, каждодневного содержания, а также поддержания его репутации (δόξης), благоразумного к нему отношения (σωφροσύνης), почтения (εὐκλείας) и доброго имени (εὖ ἀκούειν). Представим теперь, что у меня было бы еще одно тело, которому требовалось бы столько же заботы? Разве не очевидно, что жена, если она по душе мужу, доставляет ему не меньше любви (φιλότητος) и не меньше огорчений,

нежели он себе сам, когда заботится о здоровье двух тел, их каждодневном содержании, благоразумном к ним отношении и почтении? Но вот появляются дети, и нет числа заботам, и юношеская прыть покидает его разум, и лицо его уже совсем не то, что прежде.

58. Климент Александрийский, *Строматы* 6.19.7: Оратор Антифонт говорит: «Забота о стариках (γηροτροφία) подобна заботе о детях (παιδοτροφία)».

59. Стобей, *Антология* 3.16.30: Из Антифонта. Рассказывают такую историю: один человек увидел, что у другого появилось много денег и предложил ему занять их под процент. Однако этот человек отказался, так как был недоверчивым и не склонным помогать другим. Забрав деньги, он где-то спрятал их. Но об этом узнал другой человек и украл их. И когда человек, спрятавший деньги, пришел туда через некоторое время, то там их больше не обнаружил. Опечаленный подобным несчастьем и, в особенности, из-за того, что в свое время не занял деньги тому, кто в них нуждался, в результате чего они не только бы сохранились, но и принесли доход, он отправился к тому, человеку, который хотел занять у него деньги, жалуясь на свое несчастье и говоря, что ошибся и что сожалеет о том, что в свое время отказался оказать ему эту услугу, так как все равно потерял свои деньги. В ответ другой человек посоветовал ему не огорчаться, а представить, будто он не потерял деньги, но все еще обладает ими и положить камень в то место, где они были спрятаны. «В любом случае, когда они у тебя были, ты их не использовал, так что и теперь нет причины думать, что ты чего-то лишился». Ведь человек, обладающий чем-то таким, что он не использовал и не будет использовать, не претерпевает больший или меньший ущерб в зависимости от того, обладает он им или не обладает. Так что, если бог не желает даровать человеку безусловное благо, то он наделяет его деньгами, но в то же самое время обделяет здравым смыслом и, забрав одно, сразу же лишает его и другого.

60. Стобей, *Антология* 2.31.41: Если кто-то проводит с кем-то большую часть дня, то неизбежно копирует и особенности его поведения (αὐτὸν τοῦς τρόπους).

61. *Изречения философов* (Φιλοσόφων λόγοι 62, II Schenkl; Excerpta Vind. 44, 4.293 Meineke): Антифонт: новые друзья обязывают, но старые обязывают еще больше (αἱ νέαι φίλαι ἀναγκάϊαι μὲν, αἱ δὲ παλαιαὶ ἀναγκαιότεραι).

62. Стобей, *Антология* 2.31.39: Из Антифонта. Воспитание, как мне кажется, важнейшее из человеческих дел. Ведь во всяком деле если начало его будет правильным, то, скорее всего, правильным окажется и окончание. Какое

семя кто бросит в землю, такие всходы ему и следует ожидать. Поэтому, если благородное воспитание будет посеяно в юное тело, то на протяжении всей жизни оно будет жить и процветать, и не страшны ему ни ливень, ни засуха.

63. Стобей, *Антология* 2.31.40: Из него же. Нет для человека ничего хуже анархии. Зная это, люди с древнейших времен с самого начала приучали детей повиноваться и делать то, что им сказано, чтобы, возмужавши (ἐξανδροῦμενοι), они не приходили в смятение, столкнувшись с великими переменами.

64. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* А.131: «Возмужание» (ἀνδρεία): в смысле возраста мужчины (ἡ τῶν ἀνδρῶν ἡλικία). Антифонт, *О единомыслии*.

65. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* А.43: «Ненаблюдаемый» (ἀθεώρητος): вместо «невидимый» (ἀθέατος). Антифонт, *О единомыслии*.

66. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* А.265: «Проведшие ночь на открытом воздухе» (αὐλιζόμενοι): вместо «спящие» (κοιμώμενοι). Антифонт, *О единомыслии*.

67. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* В.1: «Барьер» (βαλβίς): Антифонт, *О единомыслии*, вместо «начало».

68. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* Ф.12: «Вранье» (φηλώματα): Антифонт в *О единомыслии*: обман (ἐξαπάτας). Врать значит обманывать.

«Политик»

69. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* Е.168: «Хороший вычислитель» (εὐσύμβολος): вместо «легко и хорошо считающий» (ραιδίως καὶ εὖ συμβάλλων), то есть хорош в счете. Антифонт, *Политик*.

70. Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* Н.12: «Умноженный в полтора раза» (ἡμιολιασμός): Антифонт, *Политик*. Умноженный в два раза и умноженный в полтора раза вместо «в полтора раза больший» (τὸ ἡμιόλιον δοῦναι), при счете.

71. *Anecdota Graeca* 1.78.20 Bekker: «Неподчинение властям» (ἀπειθαρχία). Антифонт, *Политик*.

72. Присциан, *Грамматические наставления* 18.230: Антифонт, *Политик*: «и не называться любителем выпить (φιλοπότην) и не иметь репутацию человека, который забывает о своих делах из-за пьянок».

73. Афиней, *Пир мудрецов* 10, 423А: Антифонт в *Политике* использовал «съесть за завтраком» (*καταριστᾶν*) так: «Если некто за завтраком съест и свое имущество, и своих друзей».

74. Плутарх, *Антоний* 28: Расходовать и расточать, по словам Антифонта, «самую большую ценность – время» (*τὸ πολυτελέστατον ἀνάλωμα, τὸν χρόνον*).

«О толковании сновидений»

75. Цицерон, *О дивинации* 1.51.116: Можно вспомнить и о знаменитом (*magna*) толковании сновидений Антифонта, основанном не на природе (*naturalis*), но на умении (*artificiosa*) так же, как и в случае оракулов и пророчеств.

Венский гномологий 50 (=Ватиканский *гномологий* 71): Когда Антифонта спросили, что такое гадание (*μαντική*), то он ответил: «Это догадка разумного человека» (*ἀνθρώπου φρονίμου εἰχασμός*).

76. Артемидор, *О толковании сновидений* 1.14: Каракатица (*σηπία*): лишь она одна способствует тем, кто хочет сбежать, благодаря своей чернильной жидкости, которая зачастую помогает ей скрыться. Этот сон упоминает и Антифонт Афинский.

77. Цицерон, *О дивинации* 2.70.144: Бегун, задумавший состязаться в Олимпии, во сне увидел себя несущимся на четверке лошадей. Наутро он пошел к толкователю. Тот же ему ответил так: «Ты победишь, так как это указывает на скорость и силу лошадей». После него он отправился к Антифону. Тот же ответил так: «Ты обязательно проиграешь! Разве не понял, что раньше тебя прибежали четверо?» И другой бегун (подобными рассказами полны книги Хрисиппа и Антипатра); этот сообщил толкователю, что во сне видел себя превратившимся в орла. «Ты победишь, – ответил он, – ведь ни одна птица не летает стремительнее этой». Антифонт же сказал: «Глупец! Разве не видишь, что проиграешь? Ведь эта птица, сама преследуя и подгоняя других пернатых, всегда летит последней?»

Диоген из Эноанды, *Эпикурейская надпись* 24.Π–III Smith: [Кол. II] Собирающийся соревноваться в Олимпии, но обойденный. Он говорит, что этот человек [бегун], спрашивая Антифонта, сказал, что во сне преследовал орла. Он ему тотчас же... [Кол. III] будучи спрошен, ответил, что боги не говорят напрямую, что он будет обойден, и что орел не повод для беспокойства. Если бы он не показал ему это через Антифонта...

78. Меламп, *О гадании по дрожи* (*Περὶ παλμῶν*) 18–19: Если дергается правый глаз, то, согласно Фемоною, египтянам и Антифону, твои враги у тебя в

руках; он также ведет путников в другую страну. Если дергается верхнее веко правого глаза, это в целом предвещает прибыль, а согласно Антифону – успех в делах и здоровье, для раба же это предвещает злой умысел, а для вдовы – поездку в другую страну.

79. Климент Александрийский, *Строматы* 7.24.4: Прелестно и замечание Антифона. Когда некто воспринял как злой знак то, что свиноматка съела собственных поросят, то он заметил, что она таким способом избежала голодной смерти, иначе неизбежной из-за скаредности кормящего ее хозяина. «Радуйся, – сказал он, – этому знаку, ведь, будучи голодной, она съела не твоих детей!»

Изолированные свидетельства

80. Поллукс, *Ономастикон* 7.169: Антифон: «погружение (для закалки)» (βάψιν) меди и железа.

81. Поллукс, *Ономастикон* 7.189: «Трудолюбивые, способные обеспечить себя» (βιομήχανοι) [как противоположность ἀμήχανοι, беспомощные], как у Антифона.

82. Поллукс, *Ономастикон* 9.53 (ср. Гесихий, *Лексикон* Т.61): Для Антифона «колебание» (ταλάντωσις) [весов] означает вес.

83. Anecdota Graeca 1.171.15 Bachmann: «прибывший» (ἀφήκοντος). Антифон вместо «дошедший» (δήκοντος).

«О революции» (фрагменты речи Антифона на суде)

84. Женевский папирус I–IV (ed. Declava Caizzi, CPF Antipho, 1 [1989], 226–228):³³ [По какой бы причине выступил я против демократии? Потому ли] что я был избран на публичную должность и, получив крупную сумму денег, испугался ответственности? Или же я был опорочен? Или сотворил нечто дурное? Напугал ли меня предстоящий судебный процесс? Конечно же нет, так как со мной не случилось ничего подобного. Лишали ли вы меня имущества? Или же мои предки сотворили какое зло? ... Иные хотят установления государственного устройства, отличного от существующего, потому, что

³³ Папирусный фрагмент обнаружен в 1907 г. Текст и комментарий: Gagariņ 1997, 102–103, 247–251. Свидетельства о судебном процессе и текст приговора суда: I 15–18. Из текста очевидно, что после падения власти Четырехсот Антифон, которому в это время было уже ок. 70, подобно Сократу сознательно отказался от добровольного изгнания и, не надеясь на оправдание, в своей речи обращается скорее к потомкам, нежели к судьям, объясняя мотивы своих поступков и свою роль в истории. К сожалению, текст очень фрагментирован.

стремятся избежать наказания за свои преступления, либо из желания отомстить за неотмщенные обиды. Но и это ко мне не относится. Мои обвинители говорят, что я писал судебные речи для других и на этом обогатился. Но ведь я не смог бы продолжить это занятие при олигархическом правлении, тогда как при демократическом я и так был одним из влиятельных людей благодаря силе моего слова. Я был бы бесполезен при олигархии, но весьма ценим при демократии. Судите сами, насколько правдоподобно (πώς εἰχός) то, что я желаю олигархию? Или, по-вашему, я единственный человек в Афинах, не понимающий того, что ему выгодно, а что нет? ...

Гарпократион, *Лексикон десяти ораторов* Σ.278: Антифонт в «О революции»: «По обвинению, выдвинутому Аполексием, что будто бы, как и мой отец, я был политическим приверженцем (στασιώτης)... предки не смогли бы наказать тиранов, не имея они возможности наказать и их телохранителей...»

Суда (s.v. Ἰκετεία): «[обвинитель] призвал судей не испытывать ко мне жалости, опасаясь, что я попытаюсь убедить вас слезами и мольбами».

III. Оценки и интерпретации

Антифонт и Сократ

1. Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе* 1.6.1–4, 10–15: Как-то раз, Антифонт, решив увести у Сократа его спутников, пришел к нему в то время, когда они все были в сборе, и начал такую речь: (2) «Сократ, я думал, что занимающиеся философией должны становиться счастливее. Ты же, как мне кажется, получил от философии как раз противоположное. Ты живешь такой жизнью, которую не вынес бы и раб, подвластный господину: еду ешь и питье пьешь наипростейшее, гиматий носишь не только простой, но и один и тот же летом и зимой, да и ходишь без обуви и без хитона. (3) Ты не берешь денег, которые радуют их получающих, а ими обладающим позволяют вести более свободную и приятную жизнь. Ну а если, подобно тому, как учителя других наук превращают своих учеников в собственных подражателей, и ты так же воздействуешь на своих спутников, то признай, что ты учитель несчастья». (4) Сократ на это ответил следующее [...]»³⁴

³⁴ Разговоры скорее всего воображаемые, однако должны, по мнению Ксенофонта, отражать характер софиста и природу разногласий между ним и Сократом. В данном случае возражения Сократа (4–10) следующие: во-первых, преподавая бесплатно, он разговаривает лишь с теми, с кем хочет, а не с теми, кому чем-то обязан (то есть он как раз свободный, а не раб), во-вторых, простая пища может быть

(11) Разговаривая с Сократом в другой раз, Антифонт сказал: «Сократ, я считаю тебя честным, однако вовсе не мудрым. Но, как мне кажется, ты и сам это знаешь, а потому и не берешь денег за общение с тобой. Ведь гиматий, дом или другое свое имущество, стоящее, как ты понимаешь, денег, ты ведь не отдашь не только даром, но и не пожелаешь получить за него меньше его стоимости. (12) Ясно, что если бы ты думал, что общение с тобой чего-то стоит, то и за него ты не взял бы денег меньше, нежели его стоимость. Так что, наверное будучи честным, так как не обманываешь людей из жадности, ты вряд ли мудр, так как то, что ты знаешь, не имеет ценности». (13) И вот что ответил Сократ [...]»³⁵

(15) И еще, когда Антифонт спросил его, как он может делать других сведущими в общественных делах (πολιτικοῦς ποιεῖν), если сам общественными делами (τὰ πολιτικά) не занимается, если вообще что-то в этом понимает, то он ответил [...]»³⁶

Афиней, *Пир мудрецов* 15.15, 673F: [...] он [Гефестион] взял все это [у Адраста] и написал книгу «Об Антифонте в *Воспоминаниях* Ксенофонта», не добавив ничего, обнаруженного им самим.

Его место в истории риторики

2. Псевдо-Плутарх, *Жизни десяти ораторов* 832C–D: Он писал некие речи для судебных состязаний для граждан, которые нуждались в этом, первым обратившись, как некоторые говорят, к подобной практике. Во всяком случае, в обороте нет судебных речей, которые были бы написаны до него, или же его современниками, так как в то время еще не было обычая их записывать [...]

не менее здоровой и придавать столько же сил, как и изысканная; в-третьих, простая одежда и отсутствие обуви закаляют организм и делают его более стойким (что очень хорошо для гражданина и воина), так что, заключает он, «не иметь нужды свойственно божеству, а иметь нужды, настолько малые, насколько это возможно, – значит приближаться к божеству, ну а если божественное наилучшее, то ближайшее к божественному – ближайшее к наилучшему».

³⁵ В ответ Сократ (13–14) сначала сравнивает софистов, «торгующих мудростью», с блудницами, тут же замечая, что сам предпочитает общаться со своими друзьями по любви и поэтому давать им даром все, чем обладает сам – к обоюдной выгоде.

³⁶ По мнению Сократа (15) его роль в общественной жизни в действительности даже больше, чем у любого общественного деятеля, так как последний занимается ею сам, он же заботится о том, чтобы ею занялось как можно больше людей.

Там же, 832E: Он первым опубликовал образцы красноречия (τέχνας) [...] В речах он точен и убедителен, превосходит (δεινός) в обнаружении и искусен (τεχνικός) в разрешении затруднений, изобретателен в неясных случаях и, апеллируя как к закону, так и к страстям, стремится в своих речах прежде всего к благовидности (εὐπρεπούς).³⁷

3. Филострат, *Жизни софистов* 1.15: Имеется много судебных речей его сочинения, в которых он демонстрирует превосходный [стиль] (δεινότης) и все то, что происходит из искусства [риторики] (ἐκ τέχνης), а также софистические, наиболее софистической из которых является «О единомыслии»: изречения в ней блестящи и философичны, стиль возвышен и украшен поэтическими выражениями, а пространственные объяснения подобны возделанным полям.

4. Гермоген, *О типах речи* 2.11 (400.22–401.2, 6–23): Антифонт из Рамнунта, чьи речи по поводу убийства широко известны, был политическим (πολιτικός) оратором, как в отношении ясности стиля, так и верности [содержания] и других моральных качеств своих речей; он также убедителен, хотя и хуже всех остальных [десяти аттических ораторов]. Говорят, он первым начал заниматься [риторикой] подобного вида и, в целом, считается изобретателем и родоначальником речей политического типа, и по времени был старше всех десяти ораторов. В его речах есть немалая широта охвата, которая влетает в общий текст; при этом, в отличие от Гиперида, она не отделяется от всего остального, и не страдает от чрезмерного мудрствования (σοφιστικῶ), как у Эсхина; правда, его стиль нередко высокопарен. Он заботится о том, чтобы не стать надоедливым, оставаясь умеренно грозным (γοργός) и опасным (δεινός). Другой Антифонт, автор рассуждений, называемых «Истина», был политическим (πολιτικός) оратором не в меньшей степени, но возвышен и основателен, в особенности потому, что продвигается вперед посредством утвердительных высказываний,³⁸ что хорошо подходит для важного рассуждения,³⁹ касающегося великих вещей (μέγεθος).⁴⁰ Его речь

³⁷ Либо: «видимости истины».

³⁸ Ἀπόφανσις может означать «список» или «перечень», что неплохо согласуется с нашими свидетельствами, в значительной степени происходящими из лексиконных.

³⁹ Ἀξιωματικός может означать и «аксиоматический», а последующее μέγεθος может относиться к «величинам», что вполне может соответствовать содержанию «Истины», где, в частности, Антифонт приводит свое решение проблемы квадратуры круга.

бывает надменной (ὑψηλός) и необузданной (τραχύς), недалекой от чрезмерной жесткости (σκληρότατος). Он ходит кругами в ущерб четкости изложения, поэтому его речи нередко путанные и неясные. Однако он заботится о внутренних связях и любит одинаковое построение частей предложения (παρισώσσει). Но, в целом можно сказать, что этот муж не обладает выдающимся душевным складом (ἦθος) и не отличается искренностью (ἀληθινὸ τύπου), да и [стиль его] превосходит (δεινότης) лишь по видимости, а не на самом деле.

Его известность в качестве предсказателя и толкователя сновидений

5. Цицерон, *О дивинации* 1.20.39: Рассуждая об этом, Хрисипп, собрав во едино многие и малозначительные сновидения, делает то же самое, что и Антипатр, пытаясь при помощи толкований Антифонта найти те, на которых можно продемонстрировать собственную сообразительность.

6. Сенека Старший, *Контroversии* 2.1.33: Отон Юний старший [...] издал четыре книги «Цветов», которые наш прекрасный Галлион назвал «Антифоновыми книгами» – настолько они были полны грез!

7. Лукиан, *Правдивые истории* 2.33: В центре площади [Города Снов] был источник, называемый Кареотидой, а поблизости стояло два храма – Обмана и Истины. Там же были святилище и оракул, у которого стоял Антифонт, толкователь снов, и изрекал пророчества, будучи удостоен этой чести самим Сном.

8. Псевдо-Каллисфен, *История Александра Великого* (древ. ред.) 11.1–4, р. 11.6–17, 20–21: Через несколько дней, когда Филипп сидел в лесистой части своего дворца, где кормились и содержались все птицы, уединившись в тишине со своими учеными книгами, молодая птичка села у нему на колени и отложила яйцо, которое тут же скатилось на землю и расколосось. Из яйца вылупилась маленькая змейка; она обвилась вокруг яйца, из которого вышла, но прежде чем просунуть туда голову, умерла. Это событие немало встревожило Филиппа, так что он послал за Антифонтom, известным в то время предсказателем,⁴¹ и рассказал ему о случившемся. Тот же ответил ему

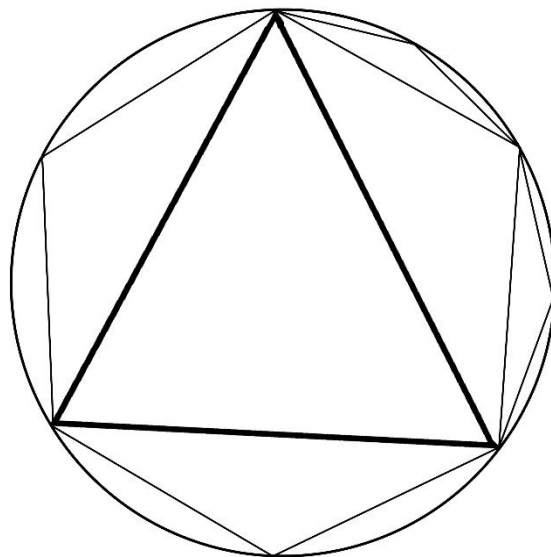
⁴⁰ Тогда эта фраза будет выглядеть так: «...потому, что он последовательно продвигается вперед, составляя перечень предметов, что хорошо подходит для аксиоматического рассуждения, касающегося [математических] величин». Но, разумеется, такая характеристика не может относиться ко всей «Истине», в которой, несомненно, обсуждались самые разные вещи.

⁴¹ Филипп Македонский жил в середине IV в., что слишком поздно для Антифонта. История, безусловно, вымышленная.

так: «У тебя будет сын, который станет царем и обойдет весь мир, всех подчинив своей власти. Однако, возвращаясь в свои земли, он умрет будучи еще молодым человеком» [...]

Квадратура круга

9. Фемистий, Парафраз «Физики» Аристотеля, р. 4.3–8: Вписав равносторонний треугольник в круг и начертив на каждой его стороне еще по одному равнобедренному треугольнику, [с вершинами] касающимися окружности этого круга, и последовательно повторяя это построение, он полагал, что в конечном итоге сторона последнего треугольника, оставаясь прямой, все же совпадет с окружностью.⁴²



10. Симпликий, Комментарий к «Физике» Аристотеля, р. 54.12–16 [комментарий к 185a16–17,⁴³ см. II 36]: Многие искали способы решения задачи квадратуры круга (то есть построения квадрата, равного по площади кругу), и Антифонт думал, что нашел решение, и Гиппократ, но оба ошибались.

⁴² «τοῦ τελευταίου τριγώνου τὴν πλευρὰν εὐθείαν οὖσαν τῇ περιφερείᾳ». Далее Фемистий замечает, что это рассуждения предполагает признание возможности «делимости до бесконечности» (τὴν ἐπ' ἄπειρον τομὴν), то есть принятия «гипотезы», которую античные геометры не принимали.

⁴³ «Квадратуру круга посредством сегментов [то есть на основании теоремы о луночках Гиппократа Хиосского] опровергать надлежит геометру, а [квадратуру круга методом исчерпания] Антифонта – не геометру».

Ошибку же Антифонта «не геометру» надлежит опровергать потому, что она возникает не из геометрических начал. [...]

Там же, р. 54.20–55.11: Антифонт изобразил окружность и вписал в ограниченную ею площадь один из тех многоугольников, какие можно туда вписать.⁴⁴ Допустим, вписанная фигура – квадрат. Тогда, разделив каждую сторону квадрата надвое, он провел перпендикуляры от этой точки до [точки] пересечения с окружностью; очевидно, что каждый из них делит надвое соответствующую дугу окружности. Затем от точек пересечения с окружностью он провел прямые линии к конечным точкам сторон квадрата, образовав четыре треугольника так, чтобы в целом получился правильный восьмиугольник. И далее, тем же способом, разделив надвое каждую сторону восьмиугольника, проведя перпендикуляр от точки деления до пересечения с окружностью и соединив прямыми линиями точки пересечения этих перпендикуляров с окружностью с конечными точками каждой стороны [восьмиугольника], он превратил вписанную фигуру в шестнадцатигульник. И снова, тем же способом, разделив каждую из сторон шестнадцатигульника и проведя перпендикуляр и удвоив вписанный многоугольник, и последовательно повторяя эту процедуру, он полагал, что когда-нибудь эта плоскость истощится (πότε δαπανωμένου τοῦ ἐπιπέδου), а в круг окажется вписан многоугольник, стороны которого, по причине их малости, совпадут (ἐφαρμόσουσι) с окружностью круга. Но для каждого многоугольника можно построить равный ему квадрат, как это показано в *Началах* [Евклид 2.14], а значит, если многоугольник, совпадающий с кругом, окажется ему равным, то мы построим квадрат, равный [по площади] кругу.

⁴⁴ То есть Антифонт предложил вписать в круг правильный многоугольник (например, треугольник, как в сообщении Фемистия, или квадрат, как ниже предлагает Симпликий) и затем последовательно удваивая его сторону, получать новые правильные многоугольники со все большим числом сторон с тем, чтобы, неограниченно продолжая эту процедуру, получить окружность.



Там же, р. 55.12–24: Ясно, что этот вывод противоречит началам (ἀρχαίς) геометрии, однако, вопреки Александру [Афродисийскому], не потому, что Геометр в качестве начала предполагает, что окружность касается линии в точке, и что Антифонт это нарушает. Но Геометр это вовсе не предполагает, но доказывает в третьей книге [*Начал* 3.2 и 3.16]. Лучше в качестве начала принять положение, согласно которому невозможно прямую линию сделать совпадающей с дугой окружности, но что внешняя линия будет пересекать ее в двух и не более точках, а касание будет лишь в одной. Так что, многократно (ἀεί) разделяя площадь между прямой линией и окружностью круга, он не исчерпает ее и никогда не достигнет окружности круга, так как площадь эта делима до бесконечности. А если достигнет, то это нарушит начало геометрии, согласно которому величины делимы до бесконечности. Именно это начало, как говорит Евдем [фр. 140 Wehrli], и нарушено Антифонтом.

УКАЗАТЕЛЬ ИСТОЧНИКОВ

	Настоящее собрание	EGP (Laks–Most)	DK (Diels–Kranz)
Аристотель			
<i>Афинская политика</i> 32.2	I 12	P 13	–
<i>Евдемова этика</i> 3.5, 1232b6–9	I 17	P 17	–
<i>Физика</i>			
1.2, 185a16–17	II 36	D 36, R 16	B 13
2.1, 193a9–14	II 8	D 8	B 15
фр. 75 Rose	I 7	P 6	–

Артемидор			
<i>О толковании сновидений</i> 1.14	Π 76	D 76	B 78
Афиней, <i>Пир мудрецов</i>			
10, 423A	Π 73	D 73	B 73
15.15, 673F	Ш 1	D 84	A 4
Аэций			
1.22.6 (из Стобея)	Π 17	D 17	B 9
2.20.15 (из Стобея)	Π 22–23	D 22–23	B 26–27
2.29.3 (из Стобея)	Π 24	D 24	B 28
3.16.4 (их Псевдо-Плутарха)	Π 27	D 27	B 32
<i>Венский гномологий</i> 50			
(=Ватиканский гномологий 71)	Π 75	D 75	A 9
Гален			
Комментарий к «О врачебном кабинете» Гиппократата 28.2	Π 1	D 1	B 1
Комментарий к «Эпидемиям»			
Гиппократата 3.33	Π 25	D 25	B 29
<i>О медицинских названиях</i> 34.9–38	Π 28	D 28	B 29a
Гарпократион			
<i>Лексикон десяти ораторов</i>			
A.2	Π 39	D 39	B 43
A.26	Π 9	D 9	B 10
A.30	Π 19	D 19	B 24
A.38	Π 18	D 18	B 22
A.43	Π 65	D 64	B 67
A.111	Π 48	D 48	B 52
A.121	Π 12	D 12	B 18
A.131	Π 64	D 65	B 67a
A.140	Π 13	D 13	B 19
A.167	Π 2	D 2	B 4
A.170	Π 3	D 3	B 5
A.265	Π 66	D 66	B 68
B.1	Π 67	D 67	B 69
Г.18	Π 26	D 26	B 30
Δ.8	Π 10	D 10	B 11
Δ.12	Π 21	D 21	B 25
Δ.40	Π 19	D 19	B 23
Δ.42	Π 14, 41	D 14, 41, R 1	B 14, 63
E.42	Π 7	D 7	B 15
E.77	Π 15	D 15	B 20
E.156	Π 46	D 46	B 70
E.168	Π 69	D 69	B 74
H.12	Π 70	D 70	B 75

418 Антифонт. Фрагменты и свидетельства

М.2	II 44	D 44	B 46
О.31	II 16	D 16	B 21
П.65	II 29	D 29	B 33
Σ.28	II 43	D 43	B 45
Σ.278	II 84	–	–
Φ.12	II 68	D 68	B 71
Υ.8	II 45	D 45	B 47
Гермоген, <i>О типах речи</i>			
2.11 (399.18–400.21)	I 2	P 2	A 2
2.11 (400.22–401.2, 6–23)	III 4	R 3, 8	A 2
2.11 (401.3–6)	I 5	P 4	–
Гесихий, <i>Лексикон</i> A.127	II 39	D 39	B 43
Диоген из Эноанды, <i>Эпикурейская надпись</i> 24.II–III			
Женевский папирус I–IV (CPF Antipho, 1 [1989], 226–228)	II 84	–	–
<i>Изречения философов</i> (Φιλοσόφων λόγοι 62, 11 Schenkl; Excerpta Vind. 44, 4.293 Meineke)			
II 61	D 61	B 64	
Каллисфен, Псевдо-, <i>История Александра Великого</i> (древ. ред.)			
11.1–4, р. 11.6–17, 20–21	III 8	R 13	–
Квинтилиан <i>Риторические наставления</i> 3.1.11			
I 4	R 2	–	
Климент Александрийский <i>Строматы</i>			
1.79.3	I 3	P 3, R 5	–
6.19.7	II 58	D 58	B 66
7.24.4	I 8, 79	P 7	–
Ксенофонт, <i>Воспоминания о Сократе</i> 1.6.1–4, 10–15			
III 1	D 83	A 3	
Лукиан, <i>Правдивые истории</i> 2.33			
III 7	R 12	A 7	
Меламп, <i>О гадании по дрожи</i> (Περὶ παλμῶν) 18–19			
II 78	D 78	B 81a	
Оксиринхские папирусы (CPF An- tipho 1–2: P.Оху. 1364; P.Оху. 1797)			
II 38	D 38	B 44	
Ориген, <i>Против Кельса</i> 4.25			
II 37	D 37, R 17	B 12	
Плутарх <i>Антоний</i> 28			
II 74	D 74	B 77	
Псевдо-Плутарх <i>Жизни десяти ораторов</i>			
832C–D, E	III 2	P 10, R 9	A 6
832F	I 6	P 5	A 6

833A–C	I 18	P 8, 18	A 6, –
833C–D	I 9	R 6	–
833D–F, 834A–B	I 16	P 16	–
<i>Поллукс, Ономастикон</i>			
2.7	II 30	D 30	B 38
2.41	II 31	D 31	B 34
2.57	II 5	D 5	B 7
2.58–59	II 4	D 4	B 6
2.61	II 32	D 32	B 35
2.76	II 6	D 6	B 8
2.196	II 12	D 12	B 18
2.215	II 33	D 33	B 35
2.223	II 34	D 34	B 36
2.224	II 35	D 35	B 37
6.143	II 40	D 40	B 3
7.169	II 80	D 79	B 40
7.189	II 81	D 80	B 41
9.53	II 82	D 81	B 42
<i>Присциан, Грамматические наставления</i> 18.230			
	II 72	D 72	B 76
<i>Сенека Старший</i>			
<i>Контroversии</i> 2.1.33			
	III 6	R 11	B 81
<i>Симпликий</i>			
<i>Комментарий к «Физике»</i>			
<i>Аристотеля</i>			
54.12.20–22	II 36	D 36	B 13
54.12–16, 54.20–55.11, 55.12–24	III 10	R 14, 16	B 13
<i>Стобей, Антология</i>			
2.31.39	II 62	D 62	B 60
2.31.40	II 63	D 63	B 61
2.31.41	II 60	D 60	B 62
3.5.57	II 56	D 56	B 59
3.8.18	II 54	D 54	B 57
3.10.39	II 52	D 52	B 53
3.16.20	II 53	D 53	B 53a
3.16.30	II 59	D 59	B 54
3.20.66	II 55	D 55	B 58
4.22.66	II 57	D 57	B 49
4.34.56	II 50	D 50	B 51
4.34.63	II 51	D 51	B 50
<i>Суда</i>			
A.2744–6	I 1	P 1	A 1
A.435	II 9	D 9	B 10

420 Антифонт. Фрагменты и свидетельства

Δ.42	II 41	D 41	B 63
Δ.557	II 20	D 20, D 41	B 24a, B 63
Θ.434	II 49	D 49	B 65
Фемистий, Парафраз «Физики»			
Аристотеля, 4.3–8	III 9	R 14	B 13
Филодем, <i>О поэмах</i> (РНегс. 994), xxxviii.14–23	I 11	P 11	B 93
Филострат <i>Жизни софистов</i> 1.15	I 6, 10, 14, III 3	P 9, 14, R 4	A 6
Фотий, <i>Лексикон</i> Г.220	II 26	D 26	B 31
Θ.48	II 42	D 42	B 48
I.133	II 47	D 47	B 55
Фукидид, <i>История</i>			
8.68.1	I 13	P 12	–
8.68.2	I 15	P 15	–
Цицерон, <i>О дивинации</i>			
1.20.39	III 5	R 10	B 79
1.51.116	II 75	D 75	B 79
2.70.144	II 77	D 77	B 80
<i>Anecdota Graeca</i>			
1.96.25	II 13	D 14	B 14
1.171.15	II 83	D 82	B 16
1.173.5	II 11	D 11	B 17
1.78.20	II 71	D 71	B 72

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Суриков, И. Е. (2015) «Антифонт. Речи», *Вестник древней истории*, № 1–3.
- Bonazzi, M., ed. (2007) *I sofisti*. Milano: Rizzoli.
- De Romilly, J. (1992) *The Great Sophists in Periclean Athens*. Translated by J. Lloyd. Oxford: Clarendon Press.
- Decleva Caizzi, F., Bastiani, G., eds. (1989) “Antipho,” *Corpus dei papiri filosofici greci e latini* (CPF), p. 1, v. 1*. Firenze, 176–236.
- 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.
- Gagarin, M. (2002) *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*. Austin: University of Texas Press.
- Gagarin, M., ed. (1997) *Antiphon. The Speeches*. Cambridge.
- Gagarin, M., MacDowell, D. M., trans. (1998) *Antiphon and Andocides*. Austin.

- 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.
- Keaney, John J., ed. (1991) *Harpokration: Lexeis of the Ten Orators*. Amsterdam.
- Kerferd, G. B. (1981) *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kerferd, G. B., ed. (1981) *The Sophists and their Legacy*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Laks, A., Most, G., eds (2016) *Early Greek Philosophy, Volumes VIII–IX: Sophists*. Loeb classical library, 531–532. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.
- Lugenbill, R. D. (1997) “Rethinking Antiphon’s *Peri Aletheia*,” *Apeiron* 30, 163–87.
- Moulton, C. (1972) “Antiphon the Sophist, On Truth,” *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 103, 329–66.
- Nil, M. (1985) *Morality and self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*. Leiden: Brill.
- Pendrick, G. J., ed. (2002) *Antiphon the Sophist. The Fragments*. Cambridge.
- Pradeau, J.-F., ed. (2009) *Les sophistes*, 2 vols. Paris: Flammarion.
- Schirren, T., Zinsmaier, T., hrsg. (2003) *Die Sophisten*. Stuttgart: Reclam, 2003.
- 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.
- Untersteiner, M., ed. (1949–1962) *I sofisti*, 4 vols. Firenze: La nova Italia.

МАКСИМ ТИРСКИЙ О СОКРАТИЧЕСКОЙ ЛЮБВИ (OR. 20–21)

А. В. ГАРАДЖА

Российский государственный гуманитарный университет
agaradja@yandex.ru

ALEXEI GARADJA

The Russian State University for the Humanities (Moscow)

MAXIMUS OF TYRE ON SOCRATIC LOVE (OR. 20–21)

ABSTRACT. Maximus of Tyre (*fl.* late 2nd century AD) is most poorly and confusedly attested by ancient sources. The best testimony to be found is his extant collection of 41 *Orationes*, or *Dissertationes*, addressing a wide range of topics, including the issue of ‘Socratic love’ (Or. 18–21), i.e. of Plato’s theory of eros dealt with by the latter, *imprimis*, in his dialogues *Symposium* and *Phaedrus*. Maximus of Tyre may be dubbed a ‘Platonist’, though not in a scholastic vein (as, e.g., his contemporary and sometime neighbour in the manuscripts Albinus), but rather as an author who strived to mould his own writings in the spirit and style of Plato’s works. The author closest to Maximus may have been Favorinus of Arelate (*ca.* 80 – *ca.* 160). As a widely educated person, Maximus shows a good knowledge of Plato as well as of other ancient authors, whose many fragments (e.g., of Sappho and Anacreon) are extant solely thanks to his quotations. Maximus is scarcely known in the Russian language: a few translations of the last century are based on an obsolescent edition. As an appendix, a new Russian translation of Or. 20–21 based on seriously corrected editions of Maximus’ text is provided.

KEYWORDS: Maximus of Tyre, Socrates, Plato, love.

О Максиме Тирском источники сообщают крайне скупо и путано. В ближайшем по времени, «Хронике» Евсевия Кесарийского († 339/340), сохранившейся лишь в армянском и латинском переводах, *ἡ μαξιμουσιανή* (*Maximus Tyrius*) приурочен к 2164 году от Авраама (149 от Р.Х.) и числится среди учителей (*ψηφιστοὶ, praeseptores*) Марка Аврелия: он спутан с проконсулом Африки Клавдием Максимом, перед которым в 158 произнес свою «Апологию» Апулей. Источником Евсевия могла быть утраченная *Φιλόσοφος ἱστορία* земляка Максима Порфирия – с которым он тоже, видимо,

спутан в «Письме к Приску» (*Ep. 12 Bidez-Cumont*) императора Юлиана. Впрочем, здесь вопросы, скорей, к современным исследователям, которые лишь подливают масло в огонь неопределенности: достаточно популярно отождествление нашего автора с Кассием Максимом, другом Артемидора Далдианского, который называет его *ἀνδρῶν σοφώτατος* и посвящает ему первые три книги своего «Сонника» (ср. Pask 1963: xxv–xxvi). Единственное более или менее определенное свидетельство мы находим в словаре *Суда* (M173), где Максим назван философом, жившим в Риме при императоре Коммодe (правил единолично в 180–192) и занимавшимся главным образом Сократом и Гомером. Оно воспроизводится в списке философов на последнем листе *Cod. Mosquensis S. Synodi* 6 (450), где перечислены Плотин, Порфирий, Прокл и другие неоплатоники, но первым поставлен именно наш автор.

Но всё-таки лучшим свидетельством о Максиме служат сами его «Речи» или «Рассуждения» (сам автор называет их *λόγοι* или *σχέματα*, редакторы рукописей – *διαλέξεις*), сборник из 41 эссе на самые разные темы – из которых, впрочем, мы можем узнать Максима именно как автора, но не как реального человека. С Коммодом обрывается золотой век Антонинов: возможно, именно этим переломом объясняется то, что Максим столь решительно зажмурирует глаза на современную ему реальность, живя и дыша исключительно древностью и классическими образцами. Но этой же *Unzeitgemässigkeit* подстегивается интерес к его труду у последующих поколений, не ослабевающий вплоть до наших дней.

Сократ, Платон, Гомер, любовь, добро и зло, демоны – всё это не могло не вызвать интереса ренессансных ученых, получивших возможность познакомиться с Максимом, как только византийские рукописи начали вывозиться на Запад после падения Константинополя в 1453. Иоганн Рейхлин первым перевел на латынь (1488) одно из эссе Максима (*Or. 41*: «Если бог творит добро, то откуда зло?») и не раз упоминает его в своей *De arte cabalistica*. Первый полный перевод «Речей» на латынь осуществил Козимо де' Пацци, племянник Лоренцо де' Медичи: впервые изданный в 1517, он затем не раз редактировался другими учеными, в том числе Анри Этьеном (Стефаном), который в 1557 первым издал греческий текст «Речей» (*editio princeps*) и одновременно – их латинский перевод (прославившие Стефана Ἄλκυτα Платона появятся в 1578). Вдохновителем перевода Пацци выступил Ян Ласкарис (1445–1535), знаменитый «перевозчик» греческой культуры и учености на Запад, который, видимо, и доставил во Флоренцию древнейший манускрипт с Максимовыми «Речами» *Parisinus Graecus* 1962, датируемый концом 9 века – как и *Parisinus Graecus* 1807, древнейшая рукопись мно-

гих платоновских работ. Учеником Ласкариса был, между прочим, и «наш» Максим Грек. Флорентийские гуманисты и платоники не только пристально занимались Максимом, но и охотно использовали его в собственных работах: помимо Пацци, здесь прежде всего можно упомянуть Марсилио Фичино, Анджело Полициано и Дзаноби Аччаюоли.

Главная трудность для перевода Максима – протеевский характер его текста, упорно ускользающего – совсем как личность автора – от окончательной фиксации. После Стефана он издавался еще не раз. На протяжении почти всего 20 века стандартным изданием было тейбнеровское, подготовленное Германом Гобейном (Hobein 1910): именно на его текст опираются немногочисленные русские переводы речей Максима и именно он воспроизводится в *TLG* – куда, к сожалению, не попала самая ценная часть этого издания, а именно многоуровневый аппарат, включающий массу вторичных материалов (схолии, выдержки, маргиналии). Ключевой изъян Гобейнова издания – ошибочно выстроенная рукописная традиция, ведущая к ошибочным выборам чтений.

Ведь и издатель, и переводчик Максима постоянно должны *выбирать* – опираясь, конечно, на собственные суждение и вкус, так что об «ошибочности» здесь можно говорить лишь условно. Где, например, будет ошибка при выборе между *κάλλιστος* и *κάκιστος*? Контекст подсказывает второе, но Гобейн выбирает первое чтение, истолковав его как выражение иронии. Работа с подобным текстом напоминает сотворчество автора и читателя, о котором говорит сам Максим (*Or.* 18.5). Изысканный ритор, охотно играющий словами и фигурами речи, ритмами и стилями, Максим нередко выражается предельно сжато, эллиптически, вынуждая издателя (как и переводчика) заполнять эти пробелы по своему разумению. Здесь тоже выбор определяется вкусом.

В самом конце 20 века почти одновременно появляются сразу два новых издания «Речей» (Trapp 1994 и Koniaris 1995), каждое по-своему замечательное. Оба исследователя – авторитетные специалисты по Максиму. Майкл Трапп дополняет свое издание превосходным литературным переводом «Речей» на английский (Trapp 1997). Джордж Кониарис сопровождает текст подробнейшим двухуровневым аппаратом. Наконец, Селена Брумана исправляет текст Траппа – в основном, опечатки типа *Ἀλασίαν*] *Ἀσπασίαν*, но и с оглядкой на Кониариса – и дает параллельный итальянский перевод (Brumana 2019). Настоящий русский перевод речей о «сократической любви» (*Or.* 20–21) следует этой же ориентации на оба современных издания Максима – но без уклона в буквализм, заметного в переводе Бруманы. Мы попытались, напротив, «подыграть» Максиму, отразив в переводе не только

план содержания, но и план выражения – конечно, теми средствами, которые доступны и привычны именно в русском. Простейшие вещи не поддаются переводу между языками: так, гекзаметр по-гречески русским ухом будет воспринят как неустроенная, далекая от поэзии речи. Сам Максим рассуждает о такой привычке к наслаждению (*Or.* 21.5–6): предложи кому-то наслаждение, к которому он не привычен, и оно тут же обращается для него в мучение. Надеемся, что читатель воспримет с пониманием и не упустит *le plaisir du texte* в предлагаемом переводе Максима Тирского.

20. ЕЩЕ О СОКРАТИЧЕСКОЙ ЛЮБВИ¹

(1) Смердий, фракиец, в плен попавший к элинам, юноша царского происхождения и горделивой внешности, однажды Поликрату с Самоса, тирану ионийскому, был в дар отправлен. Довольный даром, Поликрат влюбился в Смердия; его же полюбил и теосский поэт Анакреонт. От Поликрата Смердий получал и золото, и серебро, и всё, что только может от влюбленного тирана ждать прекрасный юноша; тогда как от Анакреонта – оды, энкомии и всё, что только можно от любовника поэта ждать. И если кто решится сравнить одну любовь с другой, любовь тирана и любовь поэта, которая из двух скорей покажется небесной, боговдохновенной и Афродиты имени достойной, и делом бога? Я думаю, что победит та, что Харитами и Музами напитана, скорей чем та, которая замешана на принуждении и страхе: одна подобна пленнику или наймиту, которому ни в чем нет счастья, другая же – свободному и эллину.

(2) Вот почему, мне кажется, всё, что к любви относится, у варваров совсем не принято. Ведь там, где прозябает в рабстве большинство и деспотична власть, изъято среднее – свобода слова, равноправие и равенство перед законом. Любовь же ничему так не враждебна, как принуждению и страху: она – создание гордое и вольное невиданно, свободу любящее пуще самой Спарты. Среди всего, что выпадает человеку, одна любовь, когда людей связует чистой связью, не потрясается богатством, тирана не боится, царскою властью не бывает смущена, тюрьмы не бережется и смерти не бежит. Ее не испугает ни зверь и не огонь, ни круча, ни пучина, ни меч и не петля; всё невозможное становится возможным, всё страшное – преодолимым, ввергающее в ужас – легко переносимым и всё тяжелое – само собой осуществимым; любые реки можно перейти, остаться на плаву в любые бури и вскачь любые горы пересечь. Любовь дерзает всюду, на всё взирает свысока и пересиливает всё. Любить, когда это действительно любовь, мно-

¹ Перевод *Or.* 18–19 см. Гараджа 2020.

того стоит. И, думаю я, всякий, кто в своем уме, молиться будет, чтобы никогда любовь его не отпускала, поскольку она делает его разом свободным и бесстрашным, и ни за что не даст упасть.

(3) Но такова любовь, боюсь я, не для всех подряд. Есть и позорное занятие, которое похоже на нее и рядится под дело благородное, и этим сходством пыжится, но несмотря на то, что внешне кажется похожим, бьет мимо цели. Вот так же фармацевт, торговец снадобий, врача изображает, сутяга – ритора, философа – софист. Повсюду ты найдешь хорошее с дурным бок о бок, которые замешаны, то и другое, на немало сходстве, но различаются намереньем, как ритор от сутяги, или конечной целью, как врач от фармацевта, или по добродетели, как от софиста отличается философ. Но и намеренье, и добродетель, и цель известны лишь немногим. Поэтому, когда дело касается занятий двойственных, двояких, где сходства (явны, а различия в тени)², тот, кто не в силах по незнанию одно искусство от другого отличить, по их подобию их неизбежно сводит вместе. (4) Наверное, и о любви нам нужно рассудить похоже, признав, что речь идет об общем имени, о чем-то промежуточном, из ряда вон, над чем ни добродетели нет власти, ни пороку; но обе стороны пытаются обхаживать ее, и принимает облик каждого из ухажеров, смотря с кем свяжется, и отзывается на имя страсти той, какой случится ее вызвать.

Когда на самом деле надвое разделена душа, как утверждается словом Платона, и называется одна часть разумом, другая – страстью, тогда, если любовь – порок, она с необходимостью должна быть страстью, лишенной разума. Но если нечто благородное любовь, тогда одно из двух: она определяется либо по разуму, освобожденному от страсти, либо по страсти, с разумом переплетенной. Если любовь – тяга к приязни, естественный порыв подобного к подобному скорее устремиться и с ним стремление соединиться (но это страсть, не разум), тогда необходимо эту страсть поставить под начало разума, иначе здесь получится болезнь – не добродетель. В том, как тела наши составлены, здоровье – тоже страсть, игра сил влажных и сухих, холодных и горячих, которые прекрасно смешаны искусством человека, искусно слажены самой природой (отнимешь что-либо, природой данное или искусством, – и страсть эту расстроишь, здоровье пустишь прахом); и точно так же в случае любви: пусть и под разумом, но остается страстью, а если ты отнимешь разум, расстроишь всю симметрию любви и целиком всё превратишь в болезнь.

² Перевод по конъектуре Шенкля $\delta\mu\omicron\iota\alpha$ $\langle \epsilon\mu\phi\alpha\nu\eta, \tau\alpha \delta' \rangle$ $\acute{\alpha}\nu(\acute{o}\mu\omicron\iota\alpha \acute{\alpha}\phi)\alpha\nu\eta$ для рукописного $\delta\mu\omicron\iota\alpha \dagger \acute{\alpha}\nu \acute{\alpha}\pi\eta\dagger$ (см. Trapp 1994, 171; Koniaris 1995, 247).

(5) Пускай любовь есть некое стремление души – это стремление нуждается в узде, точно как конь ретивый. Если ты душу предоставишь самой себе, то это всё равно, как, по Гомерову сравненью,³ дать волю жадному коню копытом бить бесчинно по равнине, забыв привычные купальни и ристалища, нестись вольготно без узды и всадника. Но конь, сорвавшийся с узды, – такое зрелище позорно, как слышать о любви бесчинной. Это та самая любовь, которая по кручам скачет, пересекает реки, хватается за меч, завязывает петлю, и покушается на мачеху, на пасынков злоумышляет, и незаконна, безрассудна, неблагодарна. Это та самая любовь, которую на сцене представляют трагики и недолюбливают в мифах, которая полна Эриний, слез, вскриков «увы!», стенаний, которая удачами скудна, но вопреки заслугам превозносится, которая плурует в превратностях разнообразных и неожиданных, телесным наслаждениям подчинена, горя желанием слить тело с телом, и тянется к объятиям, которые и неприличны, незаконны, и даже лишены по-настоящему любви: ее влечет и разжигает лишь слава красоты, но по невежеству она с пути сбивается.

(6) Такой любви обратна та, что от врожденного стремления родить подобного идет и допускает связь в рамках закона лишь с существом рождающим, а значит – женщиной. Это завет богов брака, семьи и рода.⁴ Ей подначальна вся животная природа. Иные из животных ищут пару самопроизвольно, своей особенной любовью подвижны в период случки; другие направляются искусством пастыря – над овцами и козами, коровами и лошадьми, – который сводит, по природе каждого, своих питомцев, то снова разлучает их из опасения, что ошалели и впадут в бесчинство:

*Старших со старшими, средних со средними, новорожденных
С новорожденными...*⁵

Но предстоятель и питатель стад человеческих, царица пастырских искусств,⁶ иного механизма сдержать бесчинство не найдет, пожалуй, пока по своей воле мы не уступим разуму и душу не передадим на попечение стыда и целомудрия. Разным животным разную защиту природа дарит, чтобы сохраняли свою жизнь, как силу – львам, оленям – быстроту, собакам – нюх, уменье плавать – тем, кто живет в воде, горным – летать, ползучим – норы. Свой дар и люди получают, хотя в другом и отстают от всех: они слабейшие, если брать силу, и бегуны медлительнее всех, летать не могут, плавать не

³ Ср. *Il.* 6.506 *sq.*, но также *Pl. Phdr.* 253e *sq.*

⁴ Ср. *Pl. Lg.* 836b–837d. Передаем *δικαιοσύνη / θεσμός* как «закон»/«завет».

⁵ *Hom. Od.* 9.221–222 (пер. В. В. Вересаева).

⁶ То есть философия.

горазды и неспособны затаиться в норах. Но бог им разум дал, в противовес возможностям всех прочих, и подчинил ему любовное стремление, как подчинен удила конь, лук – лучнику, кормилу – судно, а мастеру – орудие. И всё-таки всего тупее разум, когда любовью не затронут, ну а любовь всего шальней, когда внушеньям разума не хочет покоряться. Ведь убеждение – это упряжка из любви и разума, которые к прекрасному устремлены и от стремительного бега к нему блещут.⁷

Кто полагает, что прекрасное в природе тел погребено, тот красоту на наслаждение променял, которое его и обмануло: ведь наслаждение – убедительное зло, исполненное лести. (7) Вот так и получилось, что юноша троянский, который до поры бродил по Иде и пас своих коров, вдруг утомился от домашних наслаждений и к морю с гор спустился, на корабль взошел и путь в Пелопоннес направил – пират-любовник, не иначе.⁸ Как видно, не нашлось другого тела, достаточно прекрасного, по весям Азии – троянского, дарданского, гелеспонтийского, лидийского, – которому был бы язык влюбленного родным, воспитанному в тех же нравах и обычаях. Нет, в Спарту он явился, на Еврот, этот повеса, взбродивший море, этот влюбленный в сон, и оскорбил того, кто принял его в дом, брак эллинский разрушив и поправ. О ненасытная любовь, несправедливые сны, бесстыжие глаза! О наслаждение, водитель стольких зол! Вот и великий Ксеркс, который войско выставлял у Саламина против эллинов и при Платеях, который стольких тел был зрителем и господином полновластным: его любовь не привлекла ни рослая индуска, ни девушка из Мидии в тиаре, ни мигдонийка в колпаке, ни при оружии карийка, ни с песней своей лидийка, ни ионийка, ни гелеспонтийка – но к Аместриде он пришел, супруге сына.⁹ О злейшая любовь, что снедь здоровую бросает, а напускается на пищу горькую и вовсе несъедобную, разнузданным рождаемая произволом, которая над силою приязни лишь надругаться может! Когда ты знанье отнимаешь у души, но власть предоставляешь, ты бурному, без удержу, наплыву заблуждений путь раскрываешь. Стоит отнять у Александра власть Приама, а вместе с нею дерзость, – и он останется обычным пастухом и никогда не станет грезить

⁷ См. Trapp 1994, 174 и Koniaris 1995, 251 о смутившем многих *λαμπρυνομένων*.

⁸ Вместо *ληστήν ἐραστήν* Koniaris 1995, 251 предлагает *ληστήν ἐρώντα* «пират влюбленный» или *ληστήν μᾶλλον ἢ ἐραστήν* «пират скорее, чем любовник».

⁹ У Геродота (7.61, etc.) Аместрида, дочь Отана, – жена Ксеркса, а имя его любовницы и жены его сына Дария – Артаинта, дочь Масиста (9.108–109).

о Елене. Стоит отнять у Ксеркса его власть – и разве не утратит сразу Аместрида свои чары?¹⁰

(8) Ведь и среди обычных граждан разнузданная тирания правит, когда далёко разум и застит алчностью глаза. Но стоит лишь пресечь их произвол – и сразу перестанет хотеть об Евтидема тереться Критобул, об Автолика – Каллий, равно как и Павсаний – об Агафона, да и вообще кто-либо – о кого-либо другого.¹¹ Вот почему обычай у критян хвалю, а у элейцев порицаю: критский обычай я хвалю за принуждение, за произвол элейский порицаю.¹² На Крите юноше позор быть <без> любовника,¹³ но и для молодого человека там позор к возлюбленному прикасаться. Что за прекрасная смесь целомудрия с любовью в этом обычае! Я об элейских говорить не стану, а вот о лакедемонских скажу. Муж спартиат лаконца юношу может любить, но только так, как любят статую прекрасную: многие могут одного любить и так же один – многих. Ведь наслаждение любви бесчинной с другими не разделишь, любовь же глаз одна с другими делима и сообщается всем существам, к любви способным.¹⁴ Что может больше солнца отрадой быть столь многим зрячим? Но всё же солнце любят всех глаза.

(9) Когда-то в италийских Локрах жил-был прекрасный отрок, был и обычай там прекрасный, и были там еще любовники дурные. Любить их вынуждала красота его – но запрещал обычай любить дурно. К бесчинству подстрекаемые страстью, они, однако, отрока не уломали (тот был обычаю послушен), и все до одного несчастные отправились в петлю. Они были достойны смерти: как можно продолжать жить человеку, который неспособен терпеть свои глаза? Кто видит статую и хвалит красоту ее, в петлю не лезет. Когда коня видит лошади и хвалит красоту его, но нет возможности его приобрести, в петлю не лезет. И если земледелец углядел какое-то прекрас-

¹⁰ Перевод этой и следующей фразы по конъектуре Траппа, переносящего концовку вопроса *καὶ ἐν ἰδιώταις*, которая характеризовала бы Аместриду как «из простых», а не только непривлекательную, в начало нового предложения.

¹¹ Ср. X. *Met.* 1.2.30 и *Smp.* 1.2, а также Pl. *Smp.* 193b.

¹² О критских любовных обычаях см. Pl. *Lg.* 836b и Str. 10.4.21; об элейских – Pl. *Smp.* 182b, а также X. *Lac.* 2.12 и *Smp.* 8.34. «Принуждение» (*ἀνάγκη*) и «произвол» (*ἔξουσία*) здесь прежде всего характеризуют регламентацию отношений *эраста* и *эромена* «обычаем», который задает им жестко определенный формат (на Крите) либо допускает их произвольное оформление (в Элиде).

¹³ Старинная (еще от Пацци) конъектура (*ἀνέραστον*).

¹⁴ Перевод по тексту Кониариса: *κοινωνικός μόνος, καὶ ἐπὶ πάσας* против *κοινωνικός, μόνον οὐκ ἐπὶ πάσας* у Траппа. Brumana 2019, 354–355 принимает текст Траппа, но в своем переводе нагромождает обе версии.

ное растение в саду соседа, ему довольно вида одного. И если на глаза охотнику попался в чужих руках хорошенький щенок, ему довольно вида одного. Никто из них не хочет умереть от невозможности приобрести что-либо. Скупцы же любят свое золото поди поболее, чем любовники – тела, и больше их желание, чтобы со золотом вместе их похоронили, желания влюбленных вместе с любимыми лежать в могиле; но если золота нажить не удалось, никто из них не хочет себе смерти. И даже царь персидский, который всех стяжателей был ненасытнее и одержимей, не стал, когда не выгорело с золотом, лезть в петлю.¹⁵ Земли властитель (столь обширной)¹⁶ и в стольких наслаждениях погрязший, что ими утолились бы желанья любого неводержного царя, он тем не менее задумал мертвеца в гробнице потревожить, молвою соблазвившись, что вместе с мертвым телом там было золото зарыто. И вот великий царь, увенчанный тиарой, вскрывает ту гробницу – но золота там не находит, а только надпись на плите надгробной, гласившую: «О самый алчный из людей, который из любви ко злату посмел коснуться мертвого!». Но то же самое можно сказать по-эллинически и к мужу эллину, который над [живыми] телами бесчинство затевает, неутолимым вожделением горя, молвою соблазвившись о погребенной в теле красоте: «О самый неразумный из людей, ты разрываешь труп; был бы разумен, ты бы не посмел коснуться мужской плоти – запретной для другой плоти мужской. Такая связь несправедна, такой союз бесплоден: ты засеваешь камни и пески ораешь.¹⁷ Лучше отдай природному свои увеселенья, на земледелие ты обрати глаза, и плодотворным наслаждениям предайся,

Чтобы бесчадный, пресекающийся род не погибнул...¹⁸».

21. ЕЩЕ РАЗ О ЛЮБВИ

(1)

Всё неправда в рассказе этом, –

так говорит в каком-то из своих творений поэт гимерский, от прежней отрекаясь песни, где он неправду о Елене произнес, как признается сам, и потому теперь хвалою он возмещает прежнюю хулу.¹⁹ Мне кажется, что я и сам, как тот поэт, должен придумать некую палинодию, чтобы продолжить свои

¹⁵ История о неудачном вскрытии Дарием гробницы вавилонской царицы Нитокрис почерпнута из Геродота (1.187).

¹⁶ Перевод по ряду списков: <τοσ>αύτης γῆς; ср. Koniaris 1995, 254.

¹⁷ Ср. Pl. *Lg.* 838e, а также Clem. Al. *Paed.* 20.9.4.

¹⁸ *Hom. Il.* 20.303 (пер. Н.И. Гнедича).

¹⁹ Имеется в виду Стесихор из Гимеры, fr. 192 (15) Page (пер. Н.Н. Казанского), почерпнутый вместе с рамочным обсуждением из Pl. *Phdr.* 243ab.

речи о любви. Ведь и Эрот – бог и не хуже, чем Елена, мощен назначить кару тем, кто фальшью оскорбит его. Так в чем же эта фальшь, которую, как говорю, нам нужно возместить? Она страшна и велика, а демон этот неподкупен, и чтобы убогатворить его вполне, нам нужен истинный поэт и мистагог: тут нужно не дары нести – к примеру, семь треножников, десять талантов золота, лесбийских женщин или же коней троянских,²⁰ – а сгладить слово словом, лихое – добрым, лживое – правдивым.

(2) Как говорят, и знаменитый теосский поэт Анакреонт понес такого рода кару от Эрота. На Паниониях, собрании всех ионян, кормилица случилась, кормившая младенца. А тут идет Анакреонт, упившийся, увенчанный венком, и горлопанит²¹; споткнулся – и толкает кормилицу с младенцем, и в довершение ребенка ругательски бранит. Но женщина не рассердилась на Анакреонта – лишь помолилась, чтобы некогда этот наглец бесчинный расхваливал ребенка столь же безоглядно, как он сейчас его ругал, а то и пуще. Исполнил бог молитву: ребенок этот вырос, и стал он Клеобулом, красивейшим из всех, и многими хвалами Клеобулу воздал Анакреонт за разовую крохотную брань.²²

(3) Так что мешает нам сегодня свою вину, как сам Анакреонт, загладить и возместить от всей души Эроту кривду дурного языка? Разве не дурость утверждать, будто любовь к прелюбодейству поджигает, как Александра, или к презрению закона, как Ксеркса, или к бесчинству в поведении, как Критобула, да и вообще валить на бога дела безбожные?²³ Давайте-ка рассмотрим это вот как. Любовь – это любовь к чему-либо, помимо красоты? Едва ли так: когда бы не была любовью к красоте, то не была бы и любовью. Когда мы говорим, что Дарий «любит» деньги, Ксеркс – землю эллинов, Клеарх – войну, Агесилай – честь, Критий – тиранию, Алкивиад – Сицилию и золото – Гиалипп,²⁴ то оттого ли, что мы наблюдаем некую явленную красоту и называем увлечение к ней «любовью», поэтому и можем высказать о каждом, что тот «любит» одно, другой – другое? Совсем не так. Мы против самой истины сфальшивим, если из человеческих дел самые позорные решим украсить именем, которое им не пристало. Какая красота в деньгах – негоднейшей из всех вещей? Или в войне – непостояннейшей? А в тира-

²⁰ Дары Агамемнона Ахиллесу (Ном. II. 9.121–130); переводим *πλημμέλιμα* как «фальшь» (этимологически), *τελεστής* – как «мистагог».

²¹ Читаем по Гобейну: *λάχων* вместо слишком нейтрального *ᾄδων*.

²² Ср. Анакр. fr. 357 (12), 359 (14) Page.

²³ Ср. выше, Or. 20.7–8.

²⁴ Ср. Or. 20.9 (Дарий); Or. 20.7 (Ксеркс); X. An. 1.1.9, etc. (Клеарх); Or. 19.5 (Агесилай); Or. 7.7 (Критий); Or. 6.6, etc. (Алкивиад); Plu. Lys. 16–17, etc. (Гиалипп).

нии – самой зверской? А в золоте – из всех чванливейшей? А если о Сицилии ты станешь говорить, или об эллинской земле, то будешь разуместь надежды насладиться чем-то – никак не красоту. И даже если, клянусь Зевсом, ты заведешь речь о Египте, великих пирамидах и реке могучей, или еще о Вавилоне, крепчайшем стенами, о Мидии, конями достославнейшей, о Фригии, ее тучнейших пажитях, или о Сардах, золотом изобильнейших. Но до того, чтобы прекрасным быть, всё это далеко – настолько же, как чтобы быть приятным; хотя из этого всего любая вещь скорей приятна – для того, кто может ею насладиться, – чем прекрасна – для того, кто неспособен пользу из нее извлечь. Ведь ни одна прекрасная вещь не вредит и не дает споткнуться, порок не поощряет, к несчастью не ведет, не тянет к преступлению и не влечет раскаянья.

(4) Ну хорошо. Любовь для нас – не что иное, как к красоте любовь; а тот, кто любит что иное – не красоту, – тот любит наслаждение. Давай, если угодно, снимем это имя и скажем, что последний «вожделеет», а не «любит», чтобы неправильным употреблением нечаянно не подменить и саму вещь, не только имя. Так пусть «любовь» нас будет наводить на красоту, а «вожделение» – на наслаждение. Но разве тот, кто любит красоту, ее не вожделеет? Ну да, и даже очень. Любовь – едва ли что иное, как некое желание. Прошу прощения у сведущих охотников на имена, что я одну и ту же вещь то «наслаждением», то «вожделением» зову. Помимо прочего, я полагаюсь на Платона также в том, как он свободен с именами.²⁵ Но если им²⁶ так хочется, пускай любовь – не «вожделение», а некое «желание», и вот какое проведем различие. Если душа к явно прекрасному влечется, пусть это называется «любовью», а не «вожделением»; если же нет, пускай зовется «вожделением», а не «любовью». А что если какой-то необузданный софист прицепится к придатку «явно» и скажет, что ему прекрасным кажется нечто приятное?²⁷ Мы согласимся, что он тоже любит? Опять-таки, что если кто-то, посмотрев на истинно влюбленных, которые к прекрасному стремятся, увидит в этом

²⁵ Ср. *Stob. Ecl.* 2.7.3f (p. 49.25–50.1 Wachsmuth): τὸ δὲ γὰρ πολύφωνον τοῦ Πλάτωνος (οὐ πολύδοξον). В настоящем переводе мы, напротив, стараемся выдерживать терминологию: ἐπιθυμία ‘вожделение’, ἡδονή ‘наслаждение’ (при ἡδύς ‘приятный’), ὄρεξις ‘желание’ или ‘стремление’. Ср. также *Pl. Prt.* 358a.

²⁶ То есть охотникам-софистам.

²⁷ Истинная любовь для Максима – это любовь к красоте (κάλλους ἔρωσ), а любовь к явно прекрасному (к тому, что прекрасным является, то есть кажется, φαίνόμενον, или воображается, φανταζόμενον) он определяет как любовь к наслаждению/приятному. Отсюда различие «любви» и «вожделения», а их выпадающее из системы сочетание обозначается как «желание/стремление».

их стремлении, нацеленном на красоту, приятное и скажет, опираясь на эту примесь наслаждения, что и они тут вожделяют, а не любят? И как же нам здесь провести различие? Если прекрасное воображается приятным, а наслаждение примешано к прекрасному, тогда есть риск и вожделение смешать с любовью. А хочешь, мы отнимем это «явно» у прекрасного, чтобы не дать возможность наслаждению когда-либо его тайком изображать – но не у наслаждения зараз?²⁸ Прекрасное, вещь ценная в самой своей природе, должно быть [истинно] прекрасным, чтобы любезным быть; а наслаждению довольно лишь казаться, но не быть [любезным]: своим существованием оно обязано не собственной природе, а радости, которую испытывает тот или иной, поэтому ему достаточно лишь мниться, но не быть.

(5) Примерно это я хочу сказать – конечно же, я понимаю, что различия мои совсем тонки, и потому нуждаюсь здесь в примере. Тело, как кажется, не может быть напитано, когда не поступает пища, зубы не трудятся, кишки не принимают, и без работы всей пищеварительной системы, распределяющей питание по телу. Как говорят, при Кроне жившим людям служили пищей желуди и груши; значит, земля сама собой, как полагалось, плоды несла, и людям не было нужды ее возделывать – на прожитие хватало самородной пищи. Если добавишь поваров, приправы всякие, разнообразие стола, свое для каждого народа – изыски сицилийцев и роскошь сибаритов и утонченность персов, – всем этим сможешь ты дать имена для наслаждения. И у всего, что назовешь, есть общее – быть пищей, но наслаждение у каждого свое: питание принадлежит к природе, к искусству – наслаждение. А если поменять столы – поставить сицилийский перед персами, персидский перед сицилийцами – то каждый так же, как и раньше, насытится неважно какой пищей, однако наслаждение, переменившись, тут с непривычки превратится в муку. Итак, питание имеет место согласно сущности того, что может напитать, тогда как наслаждение – в зависимости от того, как человек, привыкший наслаждаться так или иначе, воспримет нечто.

(6) Каждый народ привычен к своему. Так, элины и персы, лидийцы, финикийцы и прочие в таком же роде сажают виноград и трудятся над ним, затем срывают гроздья и делают напиток, который, в общем-то, не то чтобы полезен и необходим, но тем не менее для наслаждения годится в самый раз. А скифы многие живут на молоке, как эти – на вине; питье им снабряют пчелы, сплетающие ульи на скалах и дубах. Есть и такие среди них, которые не оскверняют каналов и потоков нимф, а воду пьют из родников. Есть среди скифов, кажется, еще одно такое племя, которое пьет воду – но

²⁸ То есть не отнимем феноменальность у наслаждения, как у прекрасного.

когда им нужно насладиться, опьянев, строят костер и воскуряют в нем какие-то душистые растения, рассаживаются в круг возле огня, точно вокруг кратера, и запахами потчуют себя, как выпивкой другие, и, в самом деле опьянев от них, пускаются скакать, петь и плясать.²⁹

(7) К чему мне было нужно это отступление? А чтобы показать вам, как различаются между собой прекрасное и наслаждение. Попробуй сопоставь необходимое и то, что от природы, и в пище, и в питье с самим прекрасным, которое должно *быть*, а не просто мниться, а пестроту и нарочитость разных блюд, что радуют по-разному и разных, – конечно, с наслаждением, которому лишь мниться нужно. Если всё так, тогда любовь, выходит, – разум и добродетель и искусство: разум по истине и добродетель по настрою и по умению схватить прекрасное – искусство, а вождения зависимы от наслаждений, от неразумных – неразумные.

Поскольку, чтобы породить любовь, прекрасное должно прекрасным *быть*, что можем мы о нем сказать – какого она рода и как действует? Хочешь, скажу тебе о том, что нагадал о нем Сократ? Душа когда-то созерцала само прекрасное, которое неизъяснимо и превосходит силу глаз, – ныне она о нем припоминает как бы во сне. Она не может видеть его четко в этой жизни, коль скоро от него отстранена и местом, и уделом, оторвана от зрелищ тех в этой земной юдоли, обернута обильной, многослойной грязью, которой баламутится душа, и туго с жизнью связана, которая темна, запутана и до краев полна сумятиц и разлада. Природа же прекрасного, беря начало где-то там, к нам вниз мало-помалу опускается, всё больше притупляясь по пути и мощь свою начальную теряя. (8) Впадая в море, реки величайшие близ устья сохраняют свои струи без горьких примесей иной природы и дарят чистое питье идущим в море морякам; однако, продвигаясь дальше, в открытый океан вливаясь, реки бросают свои струи на волю ветра, волн, волнений и водоворотов, из-за смешения теряя свою начальную природу. Вот так же красота, которая неизъяснима и бессмертна, сначала движется по небесам и по телам небесным и остается там, близ устья, чистой, беспримесной и цельной; когда же прыскает с небес вниз, в дольний мир, она слабеет и тускнеет, и вот наш мореход, привыкший к той реке и помнящий ее природу, уже с трудом может узнать ее поток, видя, как он блуждает мутно по земле, перемешавшийся с чужой природой. Но если, вдруг столкнувшись с ним, его он узнает – хотя бы только промелькнувший след, – тогда, как Одиссей, завидевший [Итаки] дым, он скачет, зажигается, сияет и – влюбляется.

²⁹ Ср. рассказ Геродота о массагетах (1.202.2).

Какую-то частицу этой красоты может принять всё, что угодно, – и полноводная река, и жизнью пышущий росток, и благородный конь, – но речь, конечно, тут идет о самой вялой, тусклой части. А ⟨чистый свет⟩ ее, если вообще он где-то на земле пролился,³⁰ увидеть сможешь только в человеке – самом прекрасном и разумном из всех земных созданий, притом душою наделенном, прекрасному единородной. Вот потому-то человек разумный увидит статую – и мастерство в ней хвалит, но не влюбляется в нее, растение увидит – и может плод хвалить, в растение, однако, не влюбляется, и реку может похвалить за ласковые воды, но не влюбится в реку; но стоит встретить человека и разглядеть в нем красоту, которая жива, умна и добродетелью чревата, тут память сразу оживает, и он влюбляется, по видимости – в то, что видит, по правде же – в ту красоту, которая еще правдивей. Вот потому-то и Сократ пускался на охоту, ловить прекрасные тела, и взглядом схватывал всё сразу, не упуская ничего. Где было красоте укрыться от такого? Нырля ли он в палестру, бродил по Академии, кутил ли на пиру – он всюду был ловец искусный³¹ и в человеческих телах всегда искал свое, ими живя и память об истинной питая красоте.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Гараджа, А.В., пер. (2020) “Максим Тирский о сократической любви (*Or.* 18–19),” *Платоновские исследования* 13,2, 334–353.
- Brumana, Selene I.S., ed. (2019) *Massimo di Tiro. Dissertazioni*. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati. Milano: Bompiani.
- Dübner, J. F., ed. (1840) *Maximi Tyrii Dissertationes*. Parisiis: Editore A. F. Didot.
- Garadja, A.V., tr. (2020) “Maximus of Tyre on Socratic Love (*Or.* 18–19),” *Platonic Investigations* 13,2, 334–353. (In Russian.)
- Hobein, H., ed. (1910) *Maximi Tyrii Philosophumena*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Koniaris, G.L., ed. (1995) *Maximus Tyrius. Philosophumena – ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Pack, R.A., ed. (1963) *Artemidori Daldiani Onirocriticorum libri V*. Lipsiae: in aedibus Teubneri.
- Trapp, M.B., ed. (1994) *Maximus Tyrius. Dissertationes*. Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Trapp, M.B., tr. (1997) *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations*. Translated, with an Introduction and Notes. Oxford: Clarendon Press.

³⁰ Перевод по конъектуре Мейзера: εἰ δὲ τις ἐστὶν ⟨ἀύγῃ καθαρά⟩ αὐτοῦ ἐπιφοιτῶσα τὴν γῆν, etc. (см. Trapp 1994, 184; Koniaris 1995, 266).

³¹ Выражение θερευτῆς δεινός – из Pl. *Smp.* 203d5–6.

ABSTRACTS / АННОТАЦИИ

Vyacheslav Telminov

National Research University “Higher School of Economics” (Moscow)

telminoff@gmail.com

Architectural perspective and the private-public continuum in the villas of Ancient Stabiae: preliminary considerations

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 15,1 (2021) 7–30

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-7-30

Keywords: Late Roman Republic, Vesuvian Archaeological Area, Roman Villas, Private and Public, Spatial Turn, Space Syntax Theory, Movement as Memory Theory.

Abstract. The article serves as a starting point for a research project dedicated to the dichotomy of private and public, and its implications and dynamics in the late Roman republic – early Empire. The primary focus is on the roman private spaces in the villas and houses of the Vesuvian archaeological area. The main methodological approach is represented by the ‘space syntax’ theory of B. Hillier and the “movement as memory” theory of D. Favro developed within the logics of Spatial Turn studies, further refined by A. Russel in her works on Roman public space.

Тельминов Вячеслав Григорьевич

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), telminoff@gmail.com

Архитектурная перспектива и «частно-общественный» континуум на виллах древних Стабий: предварительные соображения

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15,1 (2021) 7–30

Ключевые слова: поздняя Римская республика, Везувианская археологическая зона, римские виллы, «частное» и «общественное», «пространственный поворот», методика «пространственного синтаксиса», теория «движения в форме воспоминания».

Аннотация. Статья служит отправной точкой в исследовательском проекте, посвященном дихотомии «частного» и «общественного». Анализируются динамика трансформации их соотношения и воздействие на государство и общество в период поздней Римской республики - ранней Империи. Основное внимание уделяется римскому частному пространству на виллах и городских усадьбах Везувианской археологической зоны. Методологическая основа исследования представлена

«пространственным синтаксисом» Б. Хилье и теорией «движения в форме воспоминания» Д. Фавро, принадлежащих к школе исследований «пространственного поворота» и усовершенствованных в трудах А. Рассел о римском общественном пространстве.

Daniil Yu. Dorofeev

Saint-Petersburg Mining University, dorofeev_dyu@pers.spmi.ru

Roman V. Svetlov

Herzen State Pedagogical University (Saint Petersburg), spatha@mail.ru

Mikhail I. Mikeshin

Saint-Petersburg Mining University, mikeshin_mi@pers.spmi.ru

Marina A. Vasilyeva

Saint-Petersburg Mining University, vasileva_ma2@pers.spmi.ru

Iconography of Plato in antiquity and in medieval orthodox painting

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 31–52

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-31-52

Keywords: Plato's iconography, Antiquity, medieval Orthodox churches, image aesthetics, visual history of philosophy and culture.

Abstract. The article is devoted to the topic of visualization, which is relevant for the modern world in general and scientific knowledge in particular, investigated through the image of Plato in Antiquity and in medieval Orthodox painting. Using the example of Plato's iconography as a visual message, the authors want to show the great potential for the development of the visual history of philosophy, anthropology and culture in general, as well as the new visually oriented semiotics and semantics of the image. This approach reveals expressively and meaningfully its relevance for the study of Plato's image, together with other ancient philosophers' images, in Orthodox medieval churches in Greece, Serbia, Romania, Bulgaria and, of course, ancient Russia in the 15th-17th cc, allowing to see the great ancient Greek philosopher from a new perspective.

Дорофеев Даниил Юрьевич

Санкт-Петербургский горный университет, dorofeev_dyu@pers.spmi.ru

Светлов Роман Викторович

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург), spatha@mail.ru

Микешин Михаил Игоревич

Санкт-Петербургский горный университет, mikeshin_mi@pers.spmi.ru

Васильева Марина Александровна

Санкт-Петербургский горный университет, vasileva_ma2@pers.spmi.ru

Иконография Платона в Античности и в Средневековой православной живописи

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 31–52

Ключевые слова: Иконография Платона, Античность, средневековые православные храмы, эстетика образа, визуальная история философии и культуры

Аннотация: Статья посвящена актуальной для современного мира в целом и философского знания в частности, проблеме визуализации, которая исследуется через обращение к образу Платона в Античности и в средневековой православной живописи. На примере рассмотрения иконографии Платона как визуального сообщения, авторы хотят показать большой потенциал развития визуальной истории философии, антропологии и культуры в целом, а также новой, визуально ориентированной, эстетики, семиотики и семантики образа. Особенно выразительно и значимо такой подход раскрывает свою актуальность в исследованиях образа Платона (как и других античных философов) в православных средневековых храмах Греции, Сербии, Румынии, Болгарии и, конечно, Древней Руси XV–XVII вв., позволяя увидеть с новой стороны великого древнегреческого философа.

Dmitry Kurdybaylo

Russian Christian Academy for the Humanities

The Herzen State Pedagogical University of Russia, theoreo@yandex.ru

Inga Kurdybaylo

The Bonch-Bruевич Saint-Petersburg State University of Telecommunications

inga.posta@mail.ru

Playing and laughing gods of Plato's dialogues in the commentaries of Proclus

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 53–63

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-53-63

Keywords: Plato, Proclus Lycaeus, Neoplatonic commentary, providence, metaphysics, game, laughter, humour.

Abstract. “Socrates’ irony” is a well-known topos even for those readers who are far from ancient philosophy. Dialogues of Plato contain different modes of humour, from mild self-irony to quite sarcastic tones. Plato’s gods are ‘playful,’ they treat people as those were ‘playthings.’ The best way of mortals’ life is to play also, spending their time in “sacrificing, singing, and dancing.” However, Neoplatonic commentaries to Plato tend to avoid explicit laughter and any direct mode of humour. Proclus Lycaeus, one of the most fruitful commentators of Plato, seems to disregard anything ludicrous in Plato’s writing. The places, where Plato speaks about laughter or playing games, are explained by Proclus as signs to some kind of divine activity towards the material realm. Even smile and laughter of particular humans are interpreted in the same way as symbols (*synthēmata*) of gods’ providence. What Proclus discusses in minor details, is the dialectics of gods’ procession into the sensible world, causing substantiation of the universe, and retention of the internal bonds that keep it eternal and unchangeable. Similarly, temporary particular beings also benefit from divine providence, which fortifies their vital capabilities. In general, these forms of providence are depicted by “the undying laughter” of gods. In spite of this approach seeming to be superfluously ‘scholastic’ and therefore losing the dramatic perspective of Plato’s writings, we suggest that Proclean interpretation may

assume laughter to be related to some theurgic practice. Therefore, reading and interpretation the game- and laughter-related passages of Plato could have been considered themselves a kind of theurgic “sacred play.”

Курдыбайло Дмитрий Сергеевич

Русская христианская гуманитарная академия

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена

theo@yandex.ru

Курдыбайло Инга Павловна

Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им.

М. А. Бонч-Бруевича, inga.posta@mail.ru

Играющие и смеющиеся боги из диалогов Платона в комментариях

Прокла Диадоха

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 53–63

Ключевые слова: Платон, Прокл Диадох, неоплатонический комментарий, провидение, промысел, метафизика, игра, смех, юмор.

Аннотация. «Ирония Сократа» хорошо известна даже тем, кто далёк от древнегреческой философии. Действительно, диалоги Платона содержат разные формы юмора — от мягкой самоиронии до довольно острых саркастических тонов. Боги у Платона «любят играть», люди для них – «игрушки», да и для самих смертных лучший способ проводить жизнь – в игре, в «жертвоприношениях, песнях и плясках». Однако, грекоязычные неоплатоники, комментирующие диалоги Платона, склонны избегать смеховых сюжетов и открытого юмора. Тексты Прокла Диадоха, одного из самых тщательных истолкователей Платона, создают впечатление совершенной невосприимчивости автора к юмору. Большинство мест, где Платон пишет о смехе или игре, объясняются Проклом как указания на особый род промысла богов о вещественном мире. Более того, даже и в отношении смертных людей их улыбка и смех аналогично истолковываются как символы (точнее, синфемы, *συνήματα*) божественного промысла. С особой подробностью Прокл обсуждает диалектику исхождения (*πρόδος*) богов в чувственный мир, благодаря чему чувственный космос поддерживается в своём бытии, укрепляются его внутренние связи, препятствующие его хаотическому распаду. Подобным образом божественный промысел поддерживает бытие частных смертных существ, укрепляя их жизненные силы. Оба эти вида промысла изображаются как «несмолкающий смех богов». Несмотря на кажущуюся чрезмерную формальность такого подхода, из-за которой теряется драматическая перспектива платоновского текста, на наш взгляд, интерпретация Прокла может предполагать тесную связь смеха с неоплатонической теургией. Само чтение и истолкование тех мест платоновских диалогов, в которых говорится о смехе, может быть рассмотрено как особый вид теургической «священной игры».

Eka Avaliani

International Black Sea University (Georgia)

eavaliani@ibsu.edu.ge

Identity, regional ethnicity and nationality in Carthaginian discourse

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 15,1 (2021) 64–77

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-64-77

Keywords: Carthaginian statehood, Regional Ethnicity, Nationality, Self-identification.

Abstract. This paper explores the sociopolitical and state dynamics of the Carthaginian statehood, early manifestations of nationhood and nationalism and also unpacks issues such as the identity and regional ethnicity in Carthaginian discourse. This study argues there were indeed ancient nations and that Carthage represents one of the best examples. Carthaginian citizens and allies exhibited their national affiliation in a variety of ways, most notably via a willingness to fight for the Carthaginian national collective in the face of extreme duress during the Punic Wars.

Авалиани Эка

Международный черноморский университет (Грузия)

eavaliani@ibsu.edu.ge

Идентичность, региональная этничность и национальность

в карфагенском дискурсе

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15,1 (2021) 64–77

Ключевые слова: Карфагенская государственность, региональная этничность, национальность, самоидентификация

Аннотация. Статья исследует социально-политическую и государственную динамику карфагенской государственности, ранние проявления государственности и национализма, а также раскрывает такие вопросы, как идентичность и региональная этническая принадлежность в карфагенском дискурсе. В этом исследовании утверждается, что действительно существовали древние нации и что Карфаген представляет собой один из лучших примеров. Карфагенские граждане и союзники демонстрировали свою национальную принадлежность различными способами, в первую очередь через готовность сражаться за национальное государственное единство перед лицом крайнего давления во время Пунических войн.

Hakob Harutyunyan

Yerevan State University (Armenia)

hakobharutyunyan@ysu.am

The image of the goddess Artemis in the «History of Armenia» by Movses Khorenatsi

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15,1 (2021) 78–85

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-78-85

Keywords: Artemida (Artemis), Artashes I, Greek gods (Greek, Armenian, Hellenistic), paganism.

Abstract. The reign of the kings of the Artashes dynasty in ancient Armenia from the beginning of the II century B.C. E. was a turning point for the country in many spheres of life, including religion. In Armenia, as in all countries of the Near and Middle East, the cults of Greek gods were widespread. Armenian historian of the 5th century Movses Khorenatsi singles out the goddess Artemis (Artemis) among all Greek gods, who, as demonstrated in the work, not only complemented the functional characteristics of the Armenian gods, but also successfully syncretized with the Armenian pantheon.

Арутюнян Акоп

Ереванский государственный университет

hakobharutyunyan@ysu.am

Образ богини Артемиды в «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци

Ключевые слова: Артемида (Артемис), Арташес I, боги (греческие, армянские, эллинистические), язычество.

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 78–85

Аннотация. Правление в древней Армении царей династии Арташесидов с начала II века до нашей эры стало поворотным моментом для страны во многих сферах жизни, в том числе и в религии. В Армении, как и во всех странах Ближнего и Среднего Востока, были распространены культы греческих богов. Армянский историк V века Мовсес Хоренаци среди всех греческих богов особо выделяет богиню Артемиду (Артемис), которая, как продемонстрировано в работе, не только дополнила функциональные характеристики армянских богов, но и удачно синкретизировалась с армянским пантеоном.

Igor Tantlevskij, Igor Evlampiev

Saint Petersburg State University

tantigor@bk.ru, yevlampiev@mail

A living person against the laws of space: Hebrew and Ancient Greek summands of European outlook

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 86–107

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-86-107

Keywords: cosmocentrism of the ancient Greek worldview, anthropocentrism of the Hebrew worldview, concept of time as duration, Henri Bergson.

Abstract. The article deals with the basic features of ancient Greek and ancient Jewish world outlook and analyzes their role in European history down to the 20th century. Attention is drawn to the fact that the fundamental difference of the ancient Greek worldview manifests itself in the absolute prevalence of spatial concepts, while time is understood by the model of "eternal return", the repetition of the same, rather than as a history that enriches man. In the center of the ancient Jewish worldview, on the con-

trary, is the idea of time as a historical process, which includes an endless dialogue between man and God, leading a person to maturity. Interpretations of the key Hebrew worldview concept of *hā-‘ōlām* as *the Universe eternity* and *the Universe as duration* are proposed and analyzed. The article shows that the idea inherited by Christian Europe from the ancient Greeks about the perfect arrangement of the Universe (Cosmos), conforming to the laws of nature, became the deepest reason for the domination of scientific rationality in modern civilization. At the same time the newest worldview tendencies connected with philosophy of life, intuitivism, existentialism, protecting the idea of irrational incomprehensibility of human life, can be recognized as originating from the Hebrew worldview. It was Henri Bergson who has clearly shown the opposite of these two trends within the European worldview. His concept of true time, understood as duration, memory and history, reveals striking coincidences with ancient Jewish conceptions of time and history. According to Bergson, duration is the essence of man and at the same time is the absolute being from which the Universe comes; this leads to radical anthropocentrism, which can be considered as a distant consequence of biblical anthropocentrism.

Тантлевский Игорь Романович, Евлампиев Игорь Иванович

Санкт-Петербургский государственный университет

tantigor@bk.ru, yevlampiev@mail.ru

Живая личность против законов Космоса: древнееврейское и древнегреческое слагаемые европейского мировоззрения

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 15,1 (2021) 86–107

Ключевые слова: космоцентризм греческого мировоззрения, антропоцентризм древнееврейского мировоззрения, понятие времени как длительности, Анри Бергсон.

Аннотация. В статье анализируются основные черты древнегреческого и древнееврейского мировоззрения и прослеживается их роль в европейской истории вплоть до XX века. Обращается внимание на то, что принципиальное отличие древнегреческого мировоззрения в абсолютном преобладании в нем пространственных представлений, тогда как время понимается по модели «вечного возвращения», повторения того же самого, а не как история, обогащающая человека. В центре древнееврейского мировоззрения, наоборот, находится представление о времени как историческом процессе, включающим в себя бесконечный диалог человека с Богом, ведущий личность к зрелости. Предлагаются и анализируются интерпретации ключевого мировоззренческого еврейского понятия *hā-‘ōlām* как: *мирозданная вечность* и *мир как длительность*. В статье показано, что унаследованное христианской Европой от греков представление о совершенном закономерном устройстве мироздания (Космоса) стало наиболее глубокой причиной господства научной рациональности в современной цивилизации. В то же время новейшие мировоззренческие тенденции, связанные с философией жизни, интуитивизмом, экзистенциализмом, защищающие идею иррациональной непостижимости человеческой жизни, можно признать происходящими из древнееврейского мировоз-

зрения. В ясной форме противоположность этих двух тенденций внутри европейского мировоззрения была показана Анри Бергсоном. В его концепции подлинного времени, понятого как длительность, память и история, обнаруживаются паразитические совпадения с древнееврейскими представлениями о времени и истории. Согласно Бергсону, длительность составляет сущность человека и одновременно является абсолютным бытием, из которого происходит мироздание; это ведет к радикальному антропоцентризму, который можно рассматривать как отдаленное следствие библейского антропоцентризма.

Sergey Shevtsov

Odessa National University (Ukraine)

sergiishevtsov@gmail.com

On forms of legal consciousness: an example of one analysis

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 108–125

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-108-125

Keywords: law, law consciousness, legal culture, Muslim law, justice, fairy tale, picture of the world Abstract. The article raises the question of the possibility of reconstructing the legal consciousness of one culture and era in the categories and concepts of another. The subject of analysis is the plot of a medieval fairy tale from the collection *Arabian Nights*. Most European researchers of modern Europe perceive the plot of this story as a demonstration of the blatant injustice and corruption that reigned in Egypt during the Mamluk sultanate. At the same time this story appears completely different when correlated with the principles and norms of Muslim law. It tells how divine wisdom guides the people's actions without them knowing, establishing order and justice in society. Fairy tales reveal the relationship between the upper world and the earth one, testify to the divine care for the daily life of people.

Шевцов Сергей Павлович

Одесский национальный университет (Украина)

sergiishevtsov@gmail.com

О формах правосознания: пример одного анализа

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 108–125

Ключевые слова: право, правосознание, правовая культура, мусульманское право, справедливость, сказка, картина мира.

Аннотация. В статье поднимается вопрос о возможности реконструкции правового сознания одной культуры и эпохи в категориях и понятиях другой. Предметом анализа выступает сюжет средневековой сказки из сборника «1001» ночи. Большинство европейских исследователей современной Европы воспринимают сюжет этого повествования как демонстрацию вопиющей несправедливости и коррупции, царивших в Египте периода мамлюкского султаната. Вместе с тем, при соотнесении с принципами и нормами мусульманского права, это повество-

вание предстает совершенно иным. В нем рассказывается, как божественная мудрость руководит действиями людей так, что они не знают об этом, утверждая в обществе порядок и справедливость. Сказки раскрывают соотношение высшего мира и земного, свидетельствуют о божественном попечении о повседневной жизни людей.

Uri Gershowitz, Denis Kuzyutin

Saint-Petersburg State University

gershovichuri@gmail.com; d.kuzyutin@yandex.ru

The resistance to Aristotelianism in Jewish culture: game-theoretical analysis of the conflict around Maimonides' manuscripts in the 13th century

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15,1 (2021) 126–160

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-126-160

Abstract. The Maimonidean Controversy at the beginning of the 13th century was one of the most significant conflicts in the midst of the Jewish diasporas in the Middle Ages. The conflict followed a vivid discussion on the treatises of Maimonides and the interpretation of Judaism in the light of Aristotelian philosophy. Almost all of major Jewish communities in Europe were drawn in this conflict. Moreover, at some point the conflict expanded outside of the Jewish world, so that some works of Maimonides were burnt by the Christian Inquisition as heretical books. Despite the significance of these events and the trace left in the memory of the Jewish people, there is not much reliable evidence about them. The authors aim to discuss the history of this conflict, focusing on the problematic aspects of the Maimonides' teaching, and to make a reconstruction of the events occurred, to provide a specification of main characteristics of the conflict interaction (the players, their strategies and preferences, possible outcomes of the conflict, conflict dynamics, etc.), to design a game-theoretical model of the social conflict under consideration and to explore this model using the methods of mathematical game theory. It turns out that the majority of the players' actions correspond to optimal behavior concepts employed in game theory (bargaining solutions, Pareto efficiency, Nash equilibria). However, some actions obviously contradict the concept of rational behavior (one of the fundamental assumptions in mathematical game theory), and namely these actions induced the conflict escalation and such a tragic outcome.

Гершович Ури, Кузютин Денис Вячеславович

Санкт-Петербургский государственный университет

gershovichuri@gmail.com; d.kuzyutin@yandex.ru

Противодействие аристотелизму в еврейской культуре: конфликт вокруг произведений Маймонида в XIII в. с точки зрения теории игр

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15,1 (2021) 126–160

Ключевые слова: Аристотель, Иудаизм, Маймонид, спор вокруг произведения Маймонида, социальный и религиозный конфликт, математическая теория игр

Аннотация. Конфликт вокруг произведений Маймонида (которые принято трактовать как привнесение философии Аристотеля в иудейскую традицию) в начале XIII в. является, пожалуй, наиболее крупным социальным конфликтом внутри еврейского мира Средневековья. В этот конфликт оказались втянуты почти все крупные еврейские общины Европы. Более того, на определенном этапе он, судя по всему, вышел за пределы еврейского мира и некоторые произведения Маймонида (или их части) были преданы огню христианской инквизицией. При всей важности этих событий и оставленного ими следа в исторической памяти еврейского народа, мы не имеем их достоверного описания. Данная статья посвящена описанию предыстории конфликта, с указанием проблематичных аспектов учения Маймонида, реконструкции произошедших событий, структурированному описанию основных характеристик конфликтного взаимодействия (участники конфликта, их стратегии и предпочтения, возможные исходы конфликта, его динамика и пр.), а также построению теоретико-игровой модели данного социального конфликта и ее исследованию методами математической теории игр. Выясняется, в частности, что большинство совершенных участниками конфликта действий укладываются в принятые в теории игр концепции оптимального поведения (различные арбитражные схемы, оптимальность по Парето, равновесие по Нэшу). Однако, отдельные действия сторон очевидно противоречат концепции "рационального поведения" (одно из базовых предположений математической теории игр), и именно эти действия привели к обострению конфликта и столь трагическому исходу.

Yaroslav Slinin

St. Petersburg State University (Russia)

slinin@mail.ru

The "One" of Eleatics, Plato and Plotinus

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 161–178

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-161-178

Keywords: The One, the Many, Being, Good, Plato, Eleatics, Plotinus.

Abstract. The article gives a comparative study of the way the category of the one is interpreted by the Eleatic philosophers, Plato and Plotinus. The Eleatics believe that the one is absolute and it does not permit the many of any kind. Plato in the *Parmenides* proves that if it is the case, then the one cannot have parts and may not be considered as the unity. As for Plotinus, he believes that the one is not an *eidos* like Plato believes, nor it is an absolute that excludes the many as the Eleatic philosophers claim. He agrees that the one does not exist as it is shown in the *Parmenides*, but he goes further. He identifies the one with the good of Plato's *Republic*. This identification is Plotinus innovation; it allows him to create his doctrine of the One that does not exist in the usual sense of the word, but does exist supernaturally and mystically and gives birth of everything that is. The one of the Eleatic philosophers excludes the many, but the One of Plotinus, on the contrary, gives rise to the many. Virtually the One is the element of the great set, which embraces the One itself, as well as *eidoi* and objects that are created by the One.

Слинин Ярослав Анатольевич

Санкт-Петербургский государственный университет

slinin@mail.ru

Единое у элейцев, Платона и Плотина

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15,1 (2021) 161–178

Ключевые слова. единое, многое, бытие, благо, Платон, элейцы, Плотин.

Аннотация. В статье проводится сравнительный анализ того, как трактуют категорию единого философы элейской школы, Платон и Плотин. Элейцы учат, что единое абсолютно и не допускает наличия какого бы то ни было многого. Платон в диалоге «Парменид» доказывает, что если единое абсолютно и не допускает существования никакого множества, то оно не может иметь частей и не имеет права называться целым. Что касается Единого Плотина, то оно у него не есть ни эйдос, как у Платона, ни абсолютное единое, исключаящее всякое многое, как у элейцев. Соглашаясь с тем, что единое не существует, как это показано в «Пармениде» Платона, Плотин на этом не останавливается. Он отождествляет единое с благом, которое, как сказано у Платона в «Государстве», тоже не существует. Данное отождествление – новация Плотина, позволяющая ему создать учение о Первоедином, которое, не существуя в обычном смысле слова, все же каким-то сверхъестественным и таинственным образом пребывает, будучи при этом началом всего существующего. Оно непостижимым образом порождает как все эйдосы, так и все одушевленные и неодушевленные вещи. Если элейское единое исключает многое, то Первоединое Плотина, наоборот, порождает многое. Элейское единое находится в отношении противоречия с многим, неоплатоническое же единое совместимо с многим. Фактически, оно лишь элемент большого множества, состоящего из него самого и тех эйдосов и вещей, которые оно порождает.

Solovyeva Alexandra Sergeevna

St. Petersburg State University

alek-soloviova@mail.ru

Greek Perception of the Lydians in the archaic and early classical periods
of Ancient Greece

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15,1 (2021) 179–190

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-179–190

Keywords: Lydia, Archaic Greece, culture, Lydians, Hellenes

Abstract: The article is devoted to the study of the relationship between the ancient Greeks and the Middle Eastern tribe of the Lydians in the 7–5th centuries BCE. The evidence of ancient authors analyzed in the article helps to understand the evolution of the Greeks' ideas about the Lydians and highlights the changes in the Hellenes' relationship to the Middle Eastern neighbors. The central question of the work is the analysis of the period in which the Hellenes begin to perceive the Lydians as barbarians, and what was

associated with this attitude to the people. The article raises the question of what role Greco-Persian wars have played in the relationship between the Greeks and the Lydians.

Соловьева Александра Сергеевна

Санкт-Петербургский государственный университет

alek-soloviova@mail.ru

Восприятие греками лидийцев в архаическое и раннеклассическое время

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 179–190

Ключевые слова: Лидийское царство, архаическая Греция, лидийцы, эллины.

Аннотация: Статья посвящена изучению взаимоотношений древних греков и ближневосточного племени лидийцев в VII–V вв. до н. э. На основе свидетельств античных авторов анализируется эволюция представлений греков о лидийцах, а также изменение отношения эллинов к ближневосточным соседям. Центральным вопросом работы является анализ того, в какой период времени эллины начинают воспринимать лидийцев как варваров, и с чем было связано подобное отношение к данному народу. В статье поднимается вопрос о том, какую роль сыграли греко-персидские войны во взаимоотношениях греков и лидийцев.

Maya Petrova

RAS Institute for World History (Moscow)

beionyt@mail.ru

To the problem of reconstruction Praetextatus' activities from his private and sociocultural life (by epigraphic sources)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 191–213

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-191-213

Keywords: source, way of reading, interpretation, reconstruction, biography, Praetextatus.

Abstract. The paper shows how with the help of epigraphic sources (CIL VI, 1779, 1779a, 1778, 2145, 1777) it is possible to reconstruct individual events in the private and public life of Vettius Agorius Praetextatus (310/320 – 384), the prominent statesman, scientist, representative of the Pagan party in Rome of the Late Antiquity. This article also seeks to recreate his personal qualities, as well as to reveal the attitude towards him of his closest circle (both Pagan and Christian).

Петрова Майя Станиславовна

Институт всеобщей истории РАН (Москва)

beionyt@mail.ru

К проблеме реконструкции событий из частной и социокультурной жизни Претекстата (по эпиграфическим источникам)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 191–213

Ключевые слова: источник, способ прочтения, интерпретация, реконструкция,

биография, Претекстат.

Аннотация. В работе показано, как при помощи эпиграфических источников (CIL VI, 1779, 1779a, 1778, 2145, 1777) возможно реконструировать не только отдельные события частной и общественной жизни видного государственного деятеля, ученого, представителя языческой партии в Риме эпохи Поздней Античности Веттия Агория Претекстата (310 / 320 – 384), но и воссоздать его личные качества, а также выявить отношение к нему его ближайшего окружения (как языческого, так и христианского).

Anna Stepanova

The Herzen State Pedagogical University (Russia)

A-Step@mail.ru

Discussion on the relationship of philosophy and rhetoric in the Hellenistic and Roman periods (from the Stoics to Cicero)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15,1 (2021) 214–227

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-214-227

Keywords: dialectic, philosophy, rhetoric, stoics, skeptics, Antioch of Ascalon, Aristotle, Cicero, Chrysippus, Plato.

Abstract. The article discusses the evolution of the relationship between philosophy and rhetoric in Hellenistic and Roman periods. In addition to discussing the value of such factors as eloquence and usefulness for rhetoric, the Hellenistic epoch drew attention to the problem of developing the foundations of rhetoric. These ideas were developed in schools of Stoics and Skeptics. Following the Aristotelian line, Chrysippus objectively contributed to the formalization of rhetorical knowledge. Cicero, who considered this approach narrow, actualized another Platonic line aimed at the "idea," while he translated the understanding of rhetoric as this kind of dialectical knowledge, which, being experience-oriented (in theory and practice), resembles art and corresponds to the spiritual ideal as the highest value. Ciceronian project is a variant of an expansive interpretation of rhetoric as the most complete generalization of reality.

Степанова Анна Сергеевна

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург), A-Step@mail.ru

Дискуссия о соотношении философии и риторики в период эллинизма и поздней античности (от стоиков к Цицерону)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15,1 (2021) 214–227

Ключевые слова: диалектика, риторика, стоики, скептики, философия, Антиох Аскалонский, Аристотель, Платон, Хрисипп, Цицерон.

Аннотация. В статье рассматривается эволюция понимания мыслителями эллинистическо-римского периода соотношения философии и риторики в проекции идей классического периода античной философии. Помимо обсуждения ценности для

риторики таких факторов как красноречие и польза, в эллинистическую эпоху внимание было обращено на проблему разработки оснований риторики. Эти идеи получили развитие в школах стоиков и скептиков. Хрисипп, развивая логику высказываний, объективно содействовал формализации риторического знания, следуя линии Аристотеля. Цицерон, считавший подобный подход узким, актуализировал другую – платоновскую линию, нацеленную на «идею», при этом он транслировал понимание риторики как такого рода диалектического знания, которое, будучи ориентировано на опыт (в теоретическом и практическом плане), напоминает искусство и соответствует духовному идеалу как высшей ценности. Проект Цицерона – это вариант расширительного истолкования риторики в качестве наиболее полного обобщения действительности.

Svetlana Demina

Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs

ist-drev@yandex.ru

Seneca's philosophical approach to the education of children

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 228–237

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-228-237

Keywords: Ancient Rome, Seneca, Stoicism, ancient philosophy of education

Abstract. Seneca pays serious attention to the problems of education of children, because he regards it as an important, but difficult affair. He examines aims, methods, difficulties of upbringing and ways of overcoming them, as well as foundations of the mutual relations between parents and children. Seneca's system of views in education is a synthesis of Roman traditional thoughts about models of behavior of father and son in the family and his own philosophical ideas about virtue and vice, love, anger, joy, tranquility, and beneficences.

Демина Светлана Сергеевна

Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых

ist-drev@yandex.ru

Философский подход Сенеки к воспитанию детей

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 228–237

Ключевые слова: Древний Рим, Сенека, стоицизм, античная философия воспитания.

Аннотация. Сенека уделяет серьезное внимание проблемам воспитания детей, поскольку считает его важным, но сложным делом. Он рассматривает цели, методы, трудности воспитания и способы их преодоления, а также основы взаимоотношений родителей и детей. Система взглядов Сенеки по вопросам воспитания является синтезом римских традиционных представлений о моделях поведения отца и сына в семье и его собственных философских идей о добродетели и пороке, любви, гневе, радости, спокойствии и благодеяниях.

Denis Maslov

Institute of Philosophy and Law, SB RAS (Novosibirsk)

denn.maslov@gmail.com

Ethics without theory? On advantages of the Pyrrhonian over the dogmatic way of life.

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15,1 (2021) 238–264

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-238-264

Keywords: the good by nature, Eudaimonia, happiness, Pyrrhonian ethics, ethics without theory, skeptical way of life.

Abstract. The paper discusses two interrelated problems pertaining to the Pyrrhonian way of life. We try to rise to the challenge and play devil's advocate, arguing from the skeptical point of view. The first part portrays a reconstruction of central skeptical arguments against the dogmatic ethics that attack some epistemological, metaphysical and ethical issues of the central dogmatic concept "the good by nature". The second part considers the arguments suggested by G. Striker and R. Bett who claim that the sceptic cannot have ethics nor be an ethical agent. Against it, we try to formulate minimal conditions for ethics without theory, namely, the conceptual ability to distinguish between "right" and "wrong" actions grounded upon the notion of "private good" and the skeptical criteria for actions. This is made possible by relativizing the criteria of the ethical and connecting it with the customs and traditions of a given community. Though Pyrrhonism is quite different from ethical relativism or ethical realism, a striking comparison to H. Putnam's ethical approach is drawn at the end of the paper.

Маслов Денис Константинович

Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)

denn.maslov@gmail.com

Этика без теории? О преимуществах пирронического образа жизни перед догматическим

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15,1 (2021) 238–264

Ключевые слова: благо по природе, эвдемонизм, счастье, пирроническая этика, этика без теории, скептический образ жизни.

Аннотация. В настоящей статье речь идет о двух взаимосвязанных проблемах, касающихся скептического пирронического образа жизни. Мы играем роль «адвоката дьявола» и аргументируем со скептической точки зрения. В первой части статьи мы реконструируем скептические аргументы против догматических этических концепций, которые подчеркивают эпистемологические, метафизические и этические проблемы понятия «благо по природе». Во второй части статьи мы предлагаем ответ на возражения Р. Бетта и Г. Страйкера, что скептик не может иметь этики и быть этическим агентом. Мы пытаемся сформулировать минимальные требования для скептического образа жизни как этики без теории, а именно способность отличать правильные и неправильные поступки на основании понятия «частное благо» и скептического критерия действия, то есть привлекая релятивные критерии

этического с опорой на нравы определенного сообщества, при этом отличая пирронизм от морального релятивизма и этического реализма. В заключение мы проводим параллели скептической этики с этической концепцией Х. Патнэма (Этика без онтологии).

Leonid Zhmud

Saint Petersburg Branch of the Institute for the History of Science and Technology RAS (Russia), l.zhmud@spbu.ru

Two ancient classifications of sciences: Aristotle and Geminus

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 265–288

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-265-288

Keywords: ancient Greek science, division of cognitive space, Aristotle, Geminus, mathematics and physics, differentiation of the sciences in Antiquity.

Abstract. The paper examines the division of cognitive space in Antiquity as exemplified by the two most influential classifications of sciences, by Aristotle and Geminus, which underlie all sub-sequent classifications of scientific disciplines until the 18th century. Aristotle, considering the mathēmata in their comparison with the “first” and especially with the “second”, physical philosophy, proceeds from the independence of all three kinds of epistēmai and strives to draw the most rigid boundaries possible both between them and within the field of mathēmata. Geminus’ classification reflects the far-reaching differentiation of sciences at the end of Hellenism, when almost all of them acquired several auxiliary disciplines, theoretical or applied, and when “mathematics” became synonymous with “science.”

Жмудь Леонид Яковлевич

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С. В. Вавилова РАН, l.zhmud@spbu.ru

Две античных классификации наук: Аристотель и Гемин

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 265–288

Ключевые слова: древнегреческая наука, разделение когнитивного пространства, Аристотель, Гемин, математика и физика, дифференциация наук в античности

Аннотация. В статье рассматривается разделение когнитивного пространства в античную эпоху на примере двух наиболее влиятельных классификаций наук, Аристотеля и Гемина, которые лежат в основе всех последующих классификаций научных дисциплин до XVIII в. Аристотель, рассматривая точные науки, mathēmata, в их сравнении с «первой» и особенно со «второй», физической философией, исходит из независимости всех трех видов epistēmai и стремится провести максимально жесткие границы как между ними, так и внутри поля mathēmata. Классификация Гемина (I в. до н.э.) отражает далеко зашедшую дифференциацию наук в конце эпохи эллинизма, когда почти каждая из них обза-

велась несколькими вспомогательными дисциплинами, теоретическими или прикладными, а «математика» стала синонимом «науки».

Maria Varlamova

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation

RAS Institute of Philosophy (Moscow)

Boat.mary@gmail.com

Alexander of Aphrodisias on the soul as a cause of generation

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15,1 (2021) 289–306

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-289-306

Keywords: Alexander of Aphrodisias, Aristotle, soul, body, generation.

Abstract. The discussion about the soul in ancient philosophy is connected not only with consideration of the soul's relation to the body, its capacities and functions of the living organism, but also with the question of generation, formation and animation of organic body, that has life potentially, in the womb. Considering the generation among the capacities of the nourishing soul, Alexander in *De Anima Liber* discusses the causes of embryogenesis. Among the causes of embryo's development, he indicates the nourishing capacity, which is transmitted from the parent through the seed, and the soul as a form of the parent, which acts in the embryo, since it is part of the mother, that is, before birth. The paper explicates Alexander's notion of the causes of animal's generation in the context of his idea of the soul as capacity (δύναμις) and disposition (ἕξις) from the perspective of the Alexander's treatise "On the Soul" and Simplicius's commentary on the Aristotle's "Physics".

Варламова Мария Николаевна

Санкт-Петербургский университет аэрокосмического приборостроения

Институт философии РАН

Boat.mary@gmail.com

Александр Афродисийский о душе как причине возникновения

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15,1 (2021) 289–306

Ключевые слова: Александр Афродисийский, Аристотель, душа, тело, возникновение.

Аннотация. Разговор о душе в античной философии связан не только с обсуждением соотношения души и тела и способностей души или функций одушевленного организма, но и с вопросом о том, каким именно образом душа составляется с телом при рождении и как формируется органическая структура, которая может быть подлежащим души. В связи с обсуждением порождения как одной из функций питающей души Александр в *De anima liber* обсуждает причины возникновения животных в утробе. Среди причин возникновения он указывает питающую способность, которая передается от родителя через семя, и душу как форму родителя, которая действует в эмбрионе, поскольку он является частью матери, то есть до рождения. В статье эксплицируется представление Александра о причинах разви-

тия плода в контексте его представления о душе как способности (δύναμις) и состоянии (ἔξις) на материале трактата Александр «О душе» и комментария Симпликия на «Физику» Аристотеля.

Svetlana Mesyats

RAS Institute of Philosophy (Moscow)

messiast@mail.ru

Aristotle's criticism of the "like is known by like" principle

(Commentary on De anima II 5, 416b 32 – 417a 20)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 307–325

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-307-325

Keywords: ancient philosophy, Aristotle, soul, perception, potentiality and actuality, to act and being acted upon, change, motion, activity.

Abstract. One of the principles underlying Aristotle's theory of sense perception is that the sense faculty is potentially such as the sensible object is actually. On closer examination, this statement turns out to be a modernization of the ancient rule "like is known by like", shared by most of the early Greek philosophers, including Empedocles and Plato. The paper shows that though Aristotle criticizes this principle in his treatise On the Soul, he doesn't really abandon it. On the contrary, he retains it for his own theory of sense perception while using the notions of the possible and the actual. The paper is written in the form of a line-by-line commentary to De anima II 5 416b 32–417a 20, where Aristotle reproaches his predecessors for the inconsistency and contradictions of their theories; shows that the "like is known by like" principle entails certain difficulties, and solves these difficulties by introducing his own theory of being moved and acted upon, according to which the patient is in a sense unlike the agent and in a sense like it.

Месяц Светлана Владимировна

Институт философии РАН

messiast@mail.ru

Критика Аристотелем принципа «подобное познается подобным»

(комментарий к *О душе* II 5 416b 32 – 417a 20)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 307–325

Ключевые слова: античная философия, Аристотель, душа, познание, ощущение, возможность и действительность, действие и претерпевание, изменение, осуществленность.

Аннотация. В основе теории ощущения Аристотеля лежит принцип, согласно которому ощущающее есть в возможности то, чем ощущаемое является в действительности. При внимательном рассмотрении это утверждение оказывается не чем иным, как модернизацией древнего правила «подобное познается подобным», которого придерживалось большинство ранних греческих философов, включая Эмпедокла и Платона. В настоящей статье мы пытаемся показать, почему Аристотель

подвергает этот принцип критике, и каким образом ему удастся «спасти» его для собственной теории ощущения с помощью учения о возможности и действительности. Статья написана в виде построчного комментария к фрагменту из трактата *О душе* II 5 416b 32–417a 20, где Аристотель уличает теории предшествующих философов в непоследовательности и противоречии; показывает, какие затруднения влечет за собой принцип познания подобного подобным и предлагает решение указанных затруднений путем различения двух смыслов ощущающего и ощущаемого.

Mikhail Vedeshkin

Institute of World History, Russian Academy of Sciences; School of Public Policy – RANEPА, Balatar@mail.ru

When did Eunapius write his school biographies? To the problem of the dating of «*Vitae Sophistarum*».

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15,1 (2021) 326–341

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-326-341

Key words: Late Antiquity, Late Roman Empire, Late Antique education, historiography, Eunapius of Sardis, "The Lives of Philosophers and Sophists", early Christian monasticism, the cult of holy relics, the cult of Sts. Cyrus and John.

Abstract: This article examines the problem of the dating of Eunapius' "Lives of Philosophers and Sophists" - one of the main sources of information on the history of Late Antique education, intellectual tradition and school culture. Arguments are put forward in favor of the fact that Eunapius' story about the necrolatry of Christian monks who settled in the Egyptian Canopus, reflects the assertion of the cult of relics of St. Cyrus and John, dating back to the time of the Archbishopric of Cyril of Alexandria (412 – 444). These conclusions make it possible to correct the well-established historiographic tradition, according to which "Lives of Philosophers and Sophists" was published around 399–400, and enhance F. Paschoud's hypothesis, that the text of this work was composed no earlier than 412.

Ведешкин Михаил Александрович

Институт всеобщей истории РАН; Институт общественных наук РАНХиГС
Balatar@mail.ru

Когда Евнапий писал свои школьные биографии? К вопросу о датировке «*Vitae Sophistarum*»

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15,1 (2021) 326–341

Ключевые слова: Поздняя Античность, поздняя Римская империя, позднеантичное образование, историография, Евнапий Сардский, «Жизнь философов и софистов», раннехристианское монашество, культ святых мощей, культ свв. Кира и Иоанна.

Аннотация: В настоящей статье рассматривается проблема датировки сочинения Евнапия Сардского "Жизнь философов и софистов", являющегося одним из основных

источников информации по истории позднеантичного образования, интеллектуальных традиции и школьной культуры. Выдвигаются аргументы в пользу того, что в рассказе Евнапия о некролатрии обосновавшихся в египетском Канопе христианских монахов, нашло отражение утверждение культа свв. мощей врачей-бессребреников Кира и Иоанна, датируемое временем архиепископства Кирилла Александрийского (412 – 444 г.). Эти выводы позволяют скорректировать устоявшуюся историографическую традицию, согласно которой «Жизни философов и софистов» были опубликованы около 399 – 400 гг., и дают новые доводы в пользу гипотезы Ф. Пашу, считавшего, что текст этого сочинения был составлен не ранее 412 г.

Irina Protopopova

Russian State University for the Humanities (Moscow)

plotinus70@gmail.com

'Metaphysics' and 'Phenomenology' in Plato (the "Phaedo")

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 342–353

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-342-353

Keywords: Plato, the "Phaedo", metaphysics, phenomenology, arguments for the immortality of the soul.

Abstract. The article considers the correlation between the 'metaphysical' and 'phenomenological' approaches in Plato's "Phaedo". Here, the 'metaphysics' refers to philosophical judgments that are considered as certain external principles that are not directly related to the philosopher's 'work of consciousness'. The 'phenomenology', on the other hand, refers to the specific philosophical experience of observing one's own ways of grasping things in the immediate reality of awareness. At the beginning of the dialogue, in the so-called 'defense of Socrates', he first offers several premises that are accepted as axioms by his interlocutors and, secondly, he describes a philosophical purification as the 'gathering of the soul', which results in a confusion of ideas about the soul as either separated and existing after death or 'being collected in itself' in the process of philosophical, metaphorical 'dying'. The first and the third arguments for the immortality of the soul can be considered as 'metaphysical', based on analogies, and the second and the fourth, as 'phenomenological', based on the practice of contemplation of 'eide in themselves' by the soul 'in itself'. It is concluded that Plato's eide do not appear due to induction or deduction and are not a doubling of general concepts, as Aristotle believed, but are revealed as a result of some effort to realize one's own awareness of one's own grasping of being. This is what is outlined here as the difference between 'metaphysics' and 'phenomenology'.

Протопопова Ирина Александровна

Российский государственный гуманитарный университет

plotinus70@gmail.com

«Метафизика» и «феноменология» у Платона («Федон»)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 342–353

Ключевые слова: Платон, «Федон», метафизика, феноменология, аргументы о бессмертии души.

Аннотация. В статье рассматривается соотношение «метафизического» и «феноменологического» подходов в платоновском «Федоне». Под «метафизикой» в данном случае понимаются философские суждения, полагаемые как некоторые *внешние* принципы, не связанные с непосредственной «работой сознания» философствующего. Под «феноменологией» – специфический философский опыт наблюдения над собственными способами схватывания сущего в непосредственной их данности. Сначала показано, как в начале диалога, в т.н. «защите Сократа», он, во-первых, предлагает несколько посылок, принимаемых собеседниками как аксиомы, во-вторых, описывает философское очищение как «собрание души», в результате чего возникает смешение представлений о душе как отделенной и существующей после смерти и душе как «собираемой в себе» в ходе философского метафорического «умирания». Затем показано, что 1-й и 3-й аргументы можно рассматривать как «метафизические», основанные на аналогиях, а 2-й и 4-й как «феноменологические», основанные на практике созерцания «эйдосов самих по себе» душой «самой по себе». Делается вывод, что у Платона эйдосы появляются не благодаря индукции или дедукции и не являются удвоением общих понятий, как считал Аристотель, а открываются в результате некоторого усилия по осознанию собственного схватывания сущего. Это в данном случае и называется разницей «метафизики» и «феноменологии».

Anastasia Zolotukhina

National Research University “Higher School of Economics” (Moscow)

a.auriauris@gmail.com

Jan Amos Komensky and his (anti)aristotelian “Physics”: an example of an attempt to overcome Aristotle in the 17th century natural philosophy

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 354–374

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-354-374

Keywords: natural philosophy, Komensky, Aristotle, Mosaic physics

Abstract. At the beginning of the 17th century there have been many attempts to overcome Aristotelian physics. One of the trends was the so-called “Mosaic physics” based on Scripture, not on the texts of Aristotle. The “Physicae Synopsis” by J.A. Komensky shows one of the options for such overcoming, with all its difficulties and successes.

Золотухина Анастасия Игоревна

НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)

a.auriauris@gmail.com

Ян Амос Коменский и его (анти)аристотелева «Физика»: пример попытки преодоления Аристотеля в натурфилософии XVII в.

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 354–374

Ключевые слова: натурфилософия, Коменский, Аристотель, Моисеева физика

Аннотация. В начале XVII в. предпринималось много попыток преодолеть аристотелеву физику. Одним из направлений была т. н. «Моисеева физика», основывавшаяся на Священном писании, а не на текстах Аристотеля. Пример «Обозрения физики» Я. А. Коменского показывает один из вариантов такого преодоления, со всеми трудностями и удачами.

Timothey Myakin

Novosibirsk State University

miackin.timof@yandex.ru

Herodas. Mimiambus VI “The Girlfriends, or the Gossiping Friends”

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 328–338

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-328-338

Keywords: Mimiambi of Herodas; erotic poetry of Herodas, the cult of Artemis in the Ancient Greece.

Abstract. The present publication contains the first translation of VI Herodas's mimiambus into Russian. The Herodas was a Hellenistic poet of the third century BCE, whose eight mimiambos have been preserved on a papyrus of the first century CE. The commented translation is based on the authoritative editions of O. Crusius (1914) and J. Cunningham (1971).

Мякин Тимофей Геннадьевич

Новосибирский государственный университет

miackin.timof@yandex.ru

Герод. Мимиямб VI «Подружки, или одинокие»

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 328–338

Ключевые слова: мимиямбы Герода, эротическая поэзия, культ Артемиды в Древней Греции.

Аннотация. Первый перевод на русский язык VI мимиямба Герода, эллинистического поэта III в. до н. э., восемь мимиямбов которого сохранились на папирусном свитке I в. н. э. Перевод выполнен по авторитетным изданиям О. Крузиуса (1914) и Й. Каннингема (1971), и сопровождается подробным научным комментарием.

Eugene Afonasin

Institute of Philosophy and Law SB RAS

Novosibirsk State University

afonasin@post.nsu.ru

Antiphon. Fragments and Testimonia

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 339–421

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-339-421

Keywords: sophistic, doxography, sources of ancient philosophy.

Abstract. Antiphon (c. 480–411 BCE) was famous in antiquity for his forensic speeches as well as more theoretical works, such as *The Truth* and *On concord*. He is also credited with the invention of logography as a profession. The majority of his heritage is now lost. The present publication contains a collection of scant doxographic evidence about Antiphon's life and writings. The evidences are based on A. Lask and G. Most' *Early Greek Philosophy* (2016).

Афонасин Евгений Васильевич

Институт философии и права СО РАН

Новосибирский государственный университет

afonasin@post.nsu.ru

Антифонт. Фрагменты и свидетельства

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 15,1 (2021) 339–421

Ключевые слова: софистика, доксография, источники античной философии.

Аннотация. Антифонт (ок. 480–411 гг. до н. э.) был известен в древности в качестве автора судебных речей и таких более теоретических сочинений, как «Об истине» и «О единомыслии». Ему также приписывается изобретение логографии как профессионального занятия. Большая часть написанного им утрачена. Настоящая публикация включает в себя разрозненные доксографические сообщения о жизни Антифонта и его сочинениях. Свидетельства основаны на собрании А. Лакса и Г. Моста (A. Laks and G. Most' *Early Greek Philosophy*, 2016).

Alexei Garadja

The Russian State University for the Humanities (Moscow)

agaradja@yandex.ru

Maximus of Tyre on Socratic love (*Or.* 20–21)

Language: Russian

Issue: СХОЛН 15,1 (2021) 422–435

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-1-422-435

Keywords: Maximus of Tyre, Socrates, Plato, love.

Abstract. Maximus of Tyre (*fl.* late 2nd century ad) is most poorly and confusedly attested by ancient sources. The best testimony to be found is his extant collection of 41 *Orationes*, or *Dissertationes*, addressing a wide range of topics, including the issue of 'Socratic love' (*Or.* 18–21), i.e. of Plato's theory of eros dealt with by the latter, *imprimis*, in his dialogues *Symposium* and *Phaedrus*. Maximus of Tyre may be dubbed a 'Platonist', though not in a scholastic vein (as, e.g., his contemporary and sometime neighbour in the manuscripts Albinus), but rather as an author who strived to mould his own writings in the spirit and style of Plato's works. The author closest to Maximus may have been Favorinus of Arelate (*ca.* 80 – *ca.* 160). As a widely educated person, Maximus shows a good knowledge of Plato as well as of other ancient authors, whose many fragments (e.g., of

Sappho and Anacreon) are extant solely thanks to his quotations. Maximus is scarcely known in the Russian language: a few translations of the last century are based on an obsolescent edition. As an appendix, a new Russian translation of *Or.* 20–21 based on seriously corrected editions of Maximus' text is provided.

Гараджа Алексей Викторович

Российский государственный гуманитарный университет

agaradja@yandex.ru

Максим Тирский о сократической любви (*Or.* 20–21)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 15.1 (2021) 422–435

Ключевые слова: Максим Тирский, Сократ, Платон, любовь.

Аннотация. Максим Тирский – автор 2-й пол. ii в., о котором древние источники сообщают крайне скупо и путано. Лучшим свидетельством о нем является сборник его «Речей» или «Рассуждений» (всего 41 текст) на самые разные темы, в том числе и о «сократической любви» (*Or.* 18–21), то есть о платоновской теории эроса, изложенной в первую очередь в диалогах «Пир» и «Федр». Максим Тирский – платоник, но не в схоластическом смысле (как, например, его современник и сосед по рукописям Альбин), а как автор, стремившийся выдерживать собственные сочинения в духе и стиле платоновских. Ближе всего к нему, пожалуй, Фаворин Арелатский (ок. 80 – ок. 160). Максим хорошо и широко образован и выказывает отличное знание как Платона, так и других древних авторов, многие фрагменты которых (например, Сапфо и Анакреонта) дошли до нас только благодаря его цитатам. По-русски Максим мало известен: немногочисленные переводы прошлого века выполнены по устаревшему изданию. В качестве приложения публикуется перевод речей 20–21 по новым, серьезно исправленным изданиям.

ΣΧΟΛΗ (Scholē)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΟΓΗΜΑ ΚΑΙ ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΤΡΑΔΙΤΙΑ

2021. Τόμος 15. Έκδοση 1

Επιστημονική επιμέλεια Ε. Β. Αφονάση

Νοσισβίρσκ: Επιστημονικό κέντρο Νοσισβ. π.π.ν., 2020. 461 σ.

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

Η πρώτη έκδοση του δεκάτου πέμπτου τόμου του περιοδικού περιλαμβάνει μια σειρά άρθρων, αφιερωμένων σε διαφορετικά πλάγια της αρχαίας φιλοσοφίας, από τον Προσκρατισμό μέχρι την ύστερη αντικλασική μεταφυσική. Στο τμήμα *Περσφωές* δημοσιεύονται τμήματα από τα ανολογρημένα έργα του σοφιστή Αντιφώντα.

Το περιοδικό κατατάσσεται στο The Philosopher's Index, Scopus, WoS (ESCI), DOAJ, ERIH, PИИЦ και είναι διαθέσιμο σε ηλεκτρονικό είδος στην επίσημη σελίδα (classics.nsu.ru/scholle/ και scholle.ru), καθώς και στο πλαίσιο των ακόλουθων ηλεκτρονικών βιβλιοθηκών: www.elibrary.ru (Επιστημονική ηλεκτρονική βιβλιοθήκη) και www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

ΣΧΟΛΗ (Scholē)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2021. Volume 15, Issue 1

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press, 2019. 461 p.

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

The first issue of fifteenth volume of the journal contains articles, dedicated to ancient philosophy from the Presocratics to Late Antiquity. It also contains a new Russian translation of the fragments of the sophist Antiphon. 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: scholle.ru and classics.nsu.ru/scholle/ (journal's home pages) and www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

Το περιοδικό είναι κατατάσσεται στην *Επιστημονική υπηρεσία επίβλεψης στην περιοχή των επικοινωνιακών τεχνολογιών και μαζικών επικοινωνιών*
(πιστοποιητικό Эл № ФС77-38314 από 11.12.2009)

Επιχειρησιακή επεξεργασία και διορθώσεις Ε. Β. Αφονάση

Επιτύπωμα Brill (χρησιμοποιείται με άδεια)

Προσφωμένο στην εκτύπωση 10.01.2021.

Επίτυπωμα 70 x 108 1/16. Μπ.π.-έκδοση, λ. 21,5

Επιστημονικό-επιστημονικό κέντρο Π.Π.Ν.,

630090, Νοσισβίρσκ-90, οδ. Πιρογοβα, 2