
Σ Χ Ο Λ Η

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙЯ

ΤΟΜ 16

ΒΥΠΥΣΚ 2

2022

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΓΙΟ ΚΑΙ ΚΛΑССИΚΕΣ ΤΡΑΔΙΤΙΕΣ

Κυριοκτατορ

Ε. Β. Αφονασινο (Νοβοσιбирск)

Κυριοκτατορ τορ κτατορ κτατορ κτατορ

Α. С. Αφονασινα (Νοβοσιбирск)

Κυριοκτατορ κτατορ

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

Κυριοκτατορ κτατορ

С. С. Аванесов (Томск), Люк Бриссон (Париж), Леван Гигинейшвили (Тбилиси), В. П. Горан (Νοβοσιбирск), В. С. Диев (Νοβοσιбирск), Е. В. Орлов (Νοβοσιбирск), В. В. Целищев (Νοβοσιбирск), В. Б. Прозоров (Москва), С. П. Шевцов (Одесса)

Учредитель

Νοβοσιбирский государственньй университет

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

Адрес для корреспонденции

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

Электроннье 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, 2007–2022

ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 16

ISSUE 2

2022

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, 2007–2022

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

СТАТЬИ / ARTICLES

Neoplatonic Exegesis of Hermaic Chain: Some reflections JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO	439
The Theological Ontology of Leontius of Byzantium and the Circumscribability Argument in the Iconophile Polemics VLADIMIR BARANOV	462
History and Fantasy on Acholius, the Biographer GABRIEL ESTRADA SAN JUAN	482
Socrates' humour and Plato's games in the commentaries of late Neoplatonists DMITRY & INGA KURDYBAYLO	493
The Motif of "Secrecy" of Philosophical Message in the <i>VII Letter</i> of Plato. Mystical Experience of the Truth as an Element of Philosophical Cognition KAZIMIERZ PAWŁOWSKI	506
Plato's Philosophical Mimesis: On the Pedagogical and Protreptic Value of Imperfection HÉLDER TELO	520
Plato on being, time, and recollection ANTHONY MICHAEL PASQUALONI	550
Аристотель и Птолемей I Сотер раннего эллинизма В. В. БРОВКИН	567
Дихотомия Зенона и парадокс логической причинности? Е. В. БОРИСОВ	580
Объективная, трансцендентальная, формальная истина: вопрос об истине в метафизике и схоластической теологии иезуитов раннего Нового времени В. Л. ИВАНОВ	592
Философия Л.П. Карсавина и мистическое учение каббалы И. И. ЕВЛАМПИЕВ	634
Неоконченный труд Фукидида Д. В. ПАНЧЕНКО	644

438 Содержание / Contents

Шелест листьев, воркование голубей, звон котлов, журчанье родника: гармония звуков в мантике додонского оракула С. С. КАЗАРОВ	665
Как душа движет тело: природа пневы как инструментальной причины в учении Филопона о душе М. Н. ВАРЛАМОВА	674
Delta Берроуза для древнегреческих авторов: опыт применения О. В. АЛИЕВА	693
К вопросу о «теологии» обитателей Хирбет-Кейафы И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ	706
Язык в эсхатологической перспективе и перевод Писания на греческий в сборнике мидрашей <i>Деварим рабба</i> Ури ГЕРШОВИЧ	731
Эллины в Эксцентрополисе: древнегреческая культура как базис театральных теорий русского авангарда (Н. Евреинов, Г. Крыжицкий) А. А. ПРОНИН	753
Онтология и эпистемология Ничто в философии Платона: истоки и природа платоновской апофатики А. В. БОГОМОЛОВ, Р. В. СВЕТЛОВ и Д. В. ШМОНИН	763
Понятие «прорыв» в учении Мейстера Экхарта Е. В. БЫКОВ	773
“Иное” в третьей гипотезе “Парменида” (Ptm.158d3–6) И. И. ПРОТОПОПОВА	783
Василий Михайлович Севергин как переводчик Плиния Старшего: к истории рецепции античного наследия в контексте русского естествознания XVIII века Д. Ю. ДОРОФЕЕВ	791
Антиковедение как философия культуры: Фаддей Зелинский и Карл Кереньи В. В. ПЕТРОВ	814
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
Философия и религиозная политика в «Философской истории» Дамаския Е. В. АФОНАСИН	841
<i>Новая история</i> Птолемея Хенна (Phot. Bibl. 190) А. В. ГАРАДЖА	862
ABSTRACTS / АННОТАЦИИ	889

СТАТЬИ / ARTICLES

NEOPLATONIC EXEGESIS OF HERMAIC CHAIN: SOME REFLECTIONS

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

ABSTRACT. In his exposition of the philosophical history of Neoplatonist School in Athens, Damascius attempts to prove that Isidore's soul was part of the Hermaic chain to which Proclus also belonged. According to Marinus (*V. Procl.* 28), Proclus had the revelation of this very fact and had learned from a dream that he possessed the soul of the Pythagorean Nicomachus of Gerasa. In the 4th and 6th centuries the expression “pattern of Hermes Logios” is transmitted through the various links of the Neoplatonic chain, Julian (*Or.* 7.237c), Proclus (*in Parm.* I.618), Damascius (*V. Isid.* Fr. 16) and Olympiodorus (*in Gorg.* 41.10.16–22; *in Alc.* 190.14–191.2). The formula that Aelius Aristides (*Or.* III.663) dedicates to the praise of Demosthenes, the best of Greek orators, arises in the context of an opposition between rhetoric and philosophy, and appears transferred and transmuted in the texts of the Neoplatonic schools to a philosophical context that defends an exegetical mode of teaching. Demosthenes, through his admirer Aristides, exerts an influence on Neoplatonism, introducing Hermes as the key piece that strengthens the chain of reason and eloquence. Hermes, the “eloquent” god or “friend of discourses”, transmits divine authority through the word of the exegete: an exceptional philosopher, a model of virtue to strive to rise to.

KEYWORDS: Hermes, Julian emperor, Proclus, Damascius, Olympiodorus.

The Neoplatonic teacher transmits to his students, through exegesis,¹ an anagogical excellence: the commentaries on Aristotle's treatises (*Categories* and *On In-*

¹ According to the exegetical method established by Proclus: the text is divided into *lemmata* which, for example, in the case of the *Commentary on the Parmenides*, are quoted in full. The exegesis of the text is based on the distinction between general explanation (*θεωρία*) and detailed explanation (*λέξις*) – more flexible and swaying in Proclus and more rigid and strict in the Alexandrian commentators, especially in Olympiodorus. On the exegetical method, see Festugière 1963 (= 1971), and Hoffmann 2006. According to the

terpretation) or Plato's dialogues elevate the souls of the students, guided by the teacher-philosopher, towards Hermes and the other gods “guardians of discourses”.² In his discourse *On the Golden Chain*, Michael Psellos conveys to us the Neoplatonic belief that Plato's soul itself was a god who lived in the company of Apollo and Hermes, that is, that he belonged to the “chain” of these gods.³ Hermes is the “eloquent” god or “friend of discourses” (λόγιος). In *Cratylus* (407e-408b), Plato shows the multiple affinities that Hermes maintains with the *logos*. The command of discourse characterises Hermes Logios, the master of discourse. The epithet “Logios” designates the functions attributed to the god as messenger, herald and ambassador. For this reason, Hermes is the patron of eloquence and orators, since he leads with the word.⁴ This conception, whose origin is ancient, expands in the Greek Neoplatonic schools of late antiquity. Hermes presides, together with Heracles, over the life of the gymnasiums, which for the philosophers corresponds to intellectual and rational life.

Hermes, god of the *logos*, connects rhetoric with philosophy, in line with the concerns of the Neoplatonic approach, through the expression of Aelius Aristides: “pattern of Hermes Logios”, taken from a work devoted entirely to Plato's exegesis, the discourse *In Defence of the Four against Plato*, where Demosthenes is in fact characterised with exactly these words.⁵ The term λόγιος comes from λόγος, “word” or “reason”. Thus, the meaning assigned to λόγιος depends on the context in which it is placed: it may refer to eloquence, understood in its technical sense, to the literary in general, or to the rational, alluding to intellectual qualities in general. Likewise, in the Neoplatonic schools the term “pattern” (τύπος) is a key

scheme θεωρία and λέξις, the *Commentary on the first Alcibiades* faithfully reflects the oral course; the *Commentary on the Timaeus* and the *Commentary on the Parmenides* would be more independent of oral exposition – being Plato's “supreme” dialogues, only the most advanced students attend the courses, without needing additional explanations of a textual nature.

This paper benefited from the support of two Spanish R&D projects: Aglaya H2019/HUM-5714 and HAR2017-83613-C2-2-P, and is part of the activities of the UAM Research Group: “Influences of Greek Ethics on Contemporary Philosophy” (Ref. F-055).

² Simplicius, *In Aristotelis categorias commentarium* 438.34 Kalbfleisch. Cf. Hoffmann 1997.

³ Michael Psellos, *Opusculum* 46.48–49 Duffy: καὶ ὅτι γεννηθέντα τοῖς θεοῖς πᾶσι συνέστησε καὶ τῇ Πλάτωνος ψυχῇ Ἀπόλλωνι συνδιαγούση καὶ τῷ Ἑρμῇ. Cf. Lévêque 1959, 52, and 77–81.

⁴ On the epithet “Logios” applied to Hermes, cf. Pernot 2002, 191–207, and 2006, 129–175.

⁵ Aelius Aristides, *Or.* III.663 Behr and Lenz 1976-1980, fasc. 3, 51; *Or.* 46.398.1–3 Dindorf: καὶ τολμῶσι καὶ περὶ Δημοσθένους, ὃν ἐγὼ φαίην ἂν Ἑρμοῦ τινος λογίου τύπον εἰς ἀνθρώπους κατελεθεῖν. This same expression appears in Choricus of Gaza, *Or.* III.5 and XIII.15, and Eunapius of Sardis, *Vitae Sophistarum* 490 Goulet.

element, since it expresses metaphorically the participation of sensitive things in a higher universal principle from which they come.

The formula Ἑρμοῦ Λογίου τύπος passes from Demosthenes, the prince of public speaking (4th century B.C.), to Olympiodorus, the professor of philosophy at Alexandria (6th century), at the same time as the epithet λόγιος takes on a religious sense, as it is adapted to the Neoplatonic courses. Hermes is no longer only the god who inspires the works of eloquence. He is now, and above all, the guardian of reasoning of thought. He is no longer, therefore, exclusively a god of argumentation, ultimately he is a god of reasoning.

1

In the *Life of Isidore* (Fr. 368 Zintzen; Fr. 152 Athanassiadi), Damascius alludes to the Hermaic chain, explaining that the “pure chorus” (ἀκήρατος χορός), referring to Proclus, had the clear vision that his soul belonged to the chain of Hermes. Proclus told this vision to Isidore, who in turn passed it on to Damascius, who wrote it down in his biography.⁶

According to what Marinus tells us, Proclus had received the revelation that he belonged to the “chain” of Hermes and had dreamt that his soul was that of the reincarnated Pythagorean Nicomachus of Gerasa:

And in addition to what I have said, he clearly beheld that he was of the Hermaic chain (τῆς Ἑρμαϊκῆς εἴη σειρᾶς) and believed because of a dream (ὄναρ) that he had the soul of Nichomachus the Pythagorean (τὴν Νικομάχου τοῦ Πυθαγορείου ψυχὴν).⁷

From this testimony of Marinus, Dillon (1969, 274–275 = 1990, XV) places the death of Nicomachus in 196, based on the following deduction: if Proclus (born in 412) believed to be the reincarnation of Nicomachus and if the period between two reincarnations, according to *The Theology of Arithmetic* of Pseudo-Iamblichus (52.5–16 De Falco) is 216 years, Nicomachus was born in 196.⁸ Tarán (1974, 113) is

⁶ According to Saffrey, Segonds and Luna (2001, 159, n. 5), Fr. 368 Zintzen (= Fr 152 Athanassiadi) of Damascius, placed at the end of the *Life of Isidore*, does not seem to allude to the chain of Hermes, but to the series of Platonic dialogues.

⁷ Marinus, *Vita Procli* 28.34–36 Saffrey, Segonds and Luna 2001, 34; trans. Edwards 2000, 102. On the expression “chain of Hermes” (Ἑρμαϊκὴ σειρᾶ), cf. Eunapius, *V. Soph.* IV (Porphyry), 1. 1.8.15–17; Proclus, *in Tim.* II.294.31 Diehl; *in Crat.* XXV.9. 24–25 Pasquali; Olympiodorus, *in Alc.* 20.8 Westerink.

⁸ On Nichomachus of Gerasa, cf. Tarán 1974; Dillon 1977, 85; Dörrie and Baltes 1993, 87.6–10, and commentary, 269–272; O’Meara 1997, 14–23; Radicke and Jacoby 1999, n° 1063, 112–131; Centrone and Freudenthal 2005; Ferrari 2018.

opposed to this dating, because there is nothing to indicate that Proclus gave special relevance to the number 216, since he does not cite it in his commentary on the *Timaeus*. Criddle (1998, 324–327), on the basis of a longer reincarnation period than Dillon, fixed at 270 years, considers the date of Nicomachus' death to be 142, considering the chronological proposal suggested by Dillon to be too late. Saffrey, Segonds and Luna (2001, 159–160, n. 6) judge that the arguments of Dillon and Criddle are not very convincing, considering them too speculative, since it is difficult to admit that Proclus knew the exact date of Nicomachus' death.

2

The ex-Christian Roman emperor Julian (reigned 361–363) devotes his discourse *Against the Cynic Heraclius* (*Oration 7*) to refute the Cynic theses, focusing specifically on religious questions. At the end of the text, the emperor makes a list of philosophers who, unlike the Cynics, have respected the gods. In the early spring of 362, Julian was invited to hear a lecture delivered in a hall in Constantinople by a cynic by the name of Heraclius. The discourse is clearly divided into three parts: After an introduction (1.204a1–205a7), he announces the tripartite plan (205a7–c3): (1) it is more convenient for the “dogs”, or Cynic philosophers, to compose discourses than myths (2–29, 205c4–215a5); (2) the composition of myths must satisfy certain rules and what they are (10–23, 215a6–235c1); and (3) with the gods the greatest respect is required (24–25, 236c2–239c5). In this third and last part, to illustrate the respect due to the gods, Julian makes use of the argument from authority, showing to what extent Pythagoras, Plato and Aristotle have honoured the names of the gods (236d2–4). When he refers to Aristotle, he alludes to a passage in *Topics* (I.105a5–7) that connects with the image of Hermes Logios:

But now will you allow me to cite next that all-wise Siren (τὴν πάνσοφον ὑπαγορεύσω σειρήνα), the pattern of Hermes the god of eloquence (τὸν τοῦ λογίου τύπον Ἑρμοῦ), the man dear to Apollo and the Muses (<τὸν τῶ> Ἀπόλλωνι καὶ ταῖς Μούσαις φίλον)? Well, he declares that all who raise the question or seek to enquire at all whether gods exist ought not to be answered as though they were men but to be chastised as wild beasts (ὡς τὰ θηρία κολάσεως).⁹

Julian makes reference to Aristotle, specifically to a passage from *Topics* (I.105a) in which he states that every problem should not give rise to a philosophical argument and that in certain cases it is not worth arguing about. According to the Stagirite, he who wonders whether or not to honour the gods, whether or not to

⁹ Julian, *Ad Heracl.* 24.30–35 Rochefort [= *Or.* 7.237c Nesselrath]; trans. Wright 1913, vol. 2, 157, slightly modified.

love one's parents, does not deserve a reasoned answer, but only a good punishment.¹⁰ Likewise, he who asks whether the snow is white or not deserves to be referred to the testimony of his senses.

This quote, as Saffrey (1968, 75) suggests, will become commonplace.¹¹ But Julian probably knew the text because, in his time, it had already become commonplace.¹² The emperor, who quotes second-hand, wields this quotation as a weapon against atheism. Therefore, in order to make his quotation more effective, he refers to Aristotle with the following laudatory adjectives: “omniscient Siren” (τὴν πάνσοφον ὑπαγορεύσω σειρήνα), “the pattern of Hermes Logios” (τὸν τοῦ λογίου τύπον Ἑρμοῦ) and “the man dear to Apollo and the Muses” (<τὸν τῶ> Ἀπόλλωνι καὶ ταῖς Μούσαις φίλον). The expression “pattern of Hermes Logios” plays the role of an authoritative argument: by comparing Aristotle with Hermes, the emperor emphasises that the Stagirite is close to the gods, and this proximity lends greater weight to his argument in favour of Hellenic religion. In the face of the Cynics, the Aristotelian expression – taken from Aristides – is integrated into Julian's rhetorical strategy, with a religious projection. To refute Heraclius, Julian relies on a testimony of Aristotle, which he quotes through Aristides. The discourse peremptorily retorts to the Cynics' ignorance of the *rhetorike technē* of Hermes, and, therefore, their ignorance of the *paideia* in general.

For the emperor Julian, referred to as the Apostate, trying to reconcile philosophy and religion became a political challenge. On the one hand, deeply linked to the Greek *paideia* and religion, shaped by Homer and Hesiod, Julian tries to recover the myths related to the traditional Hellenic gods; on the other hand, both Christians and certain pagan intellectuals focus their criticism on Julian's works because of their content, which is incompatible with their beliefs. A little later, in the discourse *Against the Cynic Heraclius*, Julian attributes his salvation to Zeus, setting out in an allegorical way his own biography, which begins by recounting the cruel events that marked his childhood. According to the emperor, Zeus, seeing the impiety and disorder that reigned in the empire since Constantine, entrusts his son Helios with the task of caring for the child – little Julian – and curing him of the disease he suffers from – Christianity.¹³ In the story, Zeus, “father of all the gods” (230d), gives these same orders to Athena and Hermes. Then, in a face-to-face vision with Helios, the young Julian is given the mission to rid the empire of the filth of Christianity. In this account, Zeus occupies the top position

¹⁰ Cf. Aristotle, *Top.* I.105a5–7 Ross: οἱ μὲν γὰρ ἀποροῦντες “πότερον δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν καὶ τοὺς γονεῖς ἀγαπᾶν ἢ οὐ” κολάσεως δέονται, οἱ δὲ “πότερον ἢ χιῶν λευκῇ ἢ οὐ” αἰσθήσεως.

¹¹ Cf., e.g., Elias, *in Cat.* 122.22.24 Busse.

¹² Cf. Bouffartigue 1992, 250.

¹³ Cf. Julian, *Ad Heracl.* 229c.

in the levels of the divine hierarchy, emphasising his supremacy, and transmits his orders to Athena and Hermes.¹⁴ The emperor gives constant signs of his devotion, directing his honours to Zeus – father and common king of all things, who occupies the highest rank –, to Helios, Athena and Hermes.¹⁵

3

Proclus clearly acknowledges his debt to Syrianus with regard to the exegesis of the *Parmenides*, as is evident from the two magnificent eulogies he dedicates to his master, with which he begins the *Commentary on the Parmenides* (I.618.1–13) and the *Platonic Theology* (I.1.7.1–8), which show the great importance he places on Syrianus. In the first of these prefaces, the *diadochus* turns to the opening prayer of the oration *On the Crown* by Demosthenes (*in Parm.* I.617.1)¹⁶. Although he does not cite the name of Hermes, Proclus replaces the expression Ἑρμῆς Λόγιος, which he takes from Aristides' *In Defense of the Four against Plato* (*Or.* III.663 Behr and Lenz), by φιλοσοφία:

Of him I [Syrianus] would say that he came to men as the exact pattern of philosophy for the benefit of souls here below (φιλοσοφίας τύπον εἰς ἀνθρώπους ἐλθεῖν ἐπ' εὐεργεσία τῶν τῆδε ψυχῶν), in recompense for the statues, the temples, and the whole ritual of worship, and as the chief author of salvation (σωτηρίας ἀρχηγὸν) for men who now live and for those to come hereafter.¹⁷

¹⁴ In the treatise *Against the Galileans* (115E), Athena administers the nations that are belligerent with intelligence, and Hermes, those that are more prudent than audacious. On Emperor Julian, see Turcan 1975, 105–128; Bouffartigue 1992; Bregman 1999.

¹⁵ Cf. Julian, *Ad Heracl.* 230b–231a, 232d, 233d. Cf. van den Berg 2019, 435–436. In the *Hymn to King Helios* (132a), Julian invokes Hermes Logios, connecting him with Apollo and the Muses.

Porphyry, the third link in the chain, is one of Julian's favourite philosophers and influences him directly or indirectly (Bouffartigue 1992, 90). In the *Hymn to the Mother of the Gods* (3.161c), Julian admits: “I learn that Porphyry has left philosophical reflections on the subject (Πορφυρίῳ τινὰ πεφιλοσοφήσθαι περὶ αὐτῶν). I have chosen to treat [...]. I don't know, not having read them, if it goes in the same direction as my discourse (εἰ καὶ συνενεχθῆναί που συμβαίη τῷ λόγῳ)”. Although the text has not been preserved, Julian's purpose focuses on the philosophical interpretation of myths (or rites) and, more specifically, on the meaning of the religion of Cybele and Attis.

¹⁶ Cf. Demosthenes, *De corona* 1 Butcher.

¹⁷ Proclus, *in Parm.* I.618 Luna and Segonds; trans. Morrow and Dillon 1987, 20, slightly modified.

Syrianus, a divine man (θεῖος ἀνὴρ), descended among the incarnated souls, occupies the place left by Demosthenes. Philosophy, likewise, replaces Hermes Logios. At the beginning of the general prologue to his *Commentary on the Parmenides* (I.617.1–659.22) rhetoric serves as an introduction to philosophical hermeneutics. From Proclus onwards, the Neoplatonic philosophical discourse is constructed in confrontation with what we could call “real” Christianity, as a social and political reality. In this passage, the reference to Syrianus replacing statues, shrines, and even sacred worship altogether, must be interpreted in a context of controversy directed against Christians, whom he accuses of ignorance, in contrast to the superiority of the theological science of the pagans. Christians are unjust souls, in the sense of Plato's *Republic*,¹⁸ that is, souls trapped in internal dissonance (στάσις), whose state of ignorance is inseparable from the structural disagreement of their parts, so that the reproach of ignorance in theology connects closely with other reasons of a moral nature.¹⁹

The expression Proclus uses, “chief author of salvation” (σωτηρίας ἀρχηγόν), refers back to the *Epistle to the Hebrews* (2.10), where Paul applies the same terms to Jesus: “It was fitting that God, for whom and through whom all things exist, in

¹⁸ For Proclus, evaluated from the criteria of Plato's *Republic*, the proper constitution of the Christians is unjust, because the souls of its citizens are unjust and ignorant, dominated by the irrational, and are located in the sublunar region of the cosmos, in the generation or even in Tartarus itself, in “the darkest and most disordered realm of the universe (τὸ ἀφεγγέστατον τοῦ παντός καὶ ἀτακτότατον).” (Proclus, in *Crat.* 125.7–8 Pasquali). Also, these men are strangers to the Hellenic world, since they do not recognise the divinity of the sun or the moon or other celestial gods (cf. Plato, *Cratylus* 397d1–2; Proclus, in *Crat.* 125.1–3), “which are our saviours (σωτήρας) and lords (προστάτας), who bring about the elevation (ἀναγωγούς) of immortal souls, but are also creators and maintainers of mortal creatures (δημιουργούς δὲ καὶ ὑποστάτας τῶν θνητῶν).” (Proclus, in *Crat.* 125.3–5; trans. Duvick 2007, 71).

On the contrary, the man who possesses the higher virtues chooses to lead a life similar to that of the gods (cf. Plotinus, *Enn.* I 2 [19] 7.21 Henry and Schwyzer; Porphyrius, *Sent.* 32.7–9.82 Lamberz). He can, however, know the lower virtues and act in accordance with them, but only when circumstances require it. Yet this man is free from generation, and his age, for the present times impose no law on him, dominated by ignorance, and therefore remote from the realm of Intelligence, to which he must submit.

¹⁹ Since Proclus, the Neoplatonic philosophers of Athens have considered themselves the last representatives of Greek philosophy, threatened by the irruption of Christianity as the official religion. For this reason, they take a pessimistic view of the present times in which they live, precisely because they are aware of a progressive and inescapable departure from a golden age. Cf. Ramos Jurado 1974; Saffrey 1992 (= 2000); Gavray 2015; Hoffmann 2012; Zamora Calvo 2020.

bringing many children to glory, should make the pioneer of their salvation (τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας) perfect through sufferings (διὰ παθημάτων τελειῶσαι).” Thus, in a context of refutation before the Christians, integrated within the encomium to Syrianus, this reference places his master as the successor of Hermes who displaces the figure of Christ. Christians are forgetful souls, who live in the world of generation, far from intelligible and transcendent causes, ignoring the order reality: the distinction between being and becoming, between the intelligible world and the sensible world. In this way, by confusing the orders of reality, they destroy the hierarchy, since, being installed exclusively in the “sublunar” sphere, they only know the sensible becoming. Theological ignorance leads them in politics to the closing of temples, the destruction of sanctuaries and the prohibition of the rites proper to the traditional religion. In his praise of Syrianus, for Proclus, the science taught by Plato and projected on the whole of the philosophical and religious tradition responds to impious ignorance.

According to Marinus, Proclus had had the revelation that he belonged to the chain of Hermes.²⁰ For Proclus, Hermes is one of the twelve hypercosmic-cosmic gods, who constitute a class “separate from the world, supra-celestial, immaculate, elevating and perfect” (*Theol. Plat.* VI.15.74.17–75.2). Hermes forms, together with Aphrodite and Apollo, “the elevating triad” (ἡ ἀναγωγὸς τριάς). Hermes “is the purveyor of philosophy and, by philosophy, raises souls, and, by the dialectical powers, leads souls, both universal and particular, towards the Good itself” (*Theol. Plat.* VI.22.98.14–17).²¹

The hypercosmic-cosmic gods, also called “separated from the world” (ἀπόλυτοι), immediately follow the hypercosmic gods, and are characterised by the following attributes: “in contact, not in contact”. Given that these attributes appear for the first time in the second hypothesis of the *Parmenides* (148d5–149d7) and are not denied of the One in the first hypostasis, Proclus does not address the hypercosmic-encosmic gods in the commentary on the first hypothesis (*in Parm.* VII.1201.25–1202.14). Hypercosmic (or assimilative) gods are analysed in *Platonic Theology*.²²

²⁰ Cf. Marinus, *V. Procl.* 8.34–35. Cf. Saffrey, Segonds and Luna 2001, 34, and 159, n. 5.

²¹ A stature of Hermes (Inv. S 1054) was discovered, together with a head of Nemesis (Inv. S 1055) and a statuette of a seated philosopher (Inv. S 1053), in a well of House B, a place of learning akin to the so-called “House of Proclus”, situated at the foot of the Acropolis. Cf. Hoffmann 1989, 549–550. Shear (1969, 236, 238 [fig. 36], 240 and 241 [fig. 40]) dates this statue of Hermes to the Augustan period.

²² Proclus, *Theol. Plat.* VI.1–14, especially in chap. 14. On the conception of the hypercosmic gods, cf. Saffrey and Westerink 1968–1997, vol. 6, IX–XXXIII.

Iamblichus uses the opposition between pericosmic gods and hypercosmic gods to designate the transcendence of the first gods. Saffrey and Westerink (1968-1997, vol. 6, XI–XII) attribute to Iamblichus the invention of the pericosmic-hypercosmic (περικόσμιος-ὑπερκόσμιος) pair that will soon become, in his successors, the pair: encosmic-hypercosmic (ἐγκόσμιος-ὑπερκόσμιος).²³ In *Platonic Theology* (VI.3), Proclus demonstrates the intermediary function of the hypercosmic gods, which consists in establishing the similarity between the images and their models. The function of the demiurge is to act as a cause, and that of the hypercosmic gods, as assimilation. The assimilative gods (or hypercosmic: like, unlike) are followed by the gods separate from the world (hypercosmic-cosmic: in contact, not in contact) and the cosmic gods (equal, unequal). In this way, the assimilative gods, who come after the intellectual gods, make the gods who follow them similar to the intellectual gods (*In Parm.* VII.1191.13–21).²⁴

In *Platonic Theology* (III.18) we discover a new direct link between Hermes and Truth, where Proclus establishes a correspondence between the three monads in the *Philebus* (65a2) – Truth, Beauty, Proportion – and three human types – the philosopher, the lover, the musician –,²⁵ which correspond to the three gods of the “elevating” triad.²⁶

²³ In his treatise *De mysteriis* (VIII.8.271.10–13), Iamblichus makes constant use of the adjective ὑπερκόσμιος. Quoting himself, he points out that in his treatise *On the Gods*, he distinguishes the gods into pericosmic and hypercosmic, and that the pericosmic gods are those who liberate souls.

²⁴ Proclus discusses the gods separate from the world (ἀπόλυτοι), or hypercosmic-encosmic, in the *Platonic Theology* (VI.15–24), particularly chapter 24 (the last chapter of the *Platonic Theology*) is devoted to the teaching of the *Parmenides* and concludes (114.19–22) by referring to *Commentary on Parmenides* (1202.8–11), where he interprets the second hypothesis of the *Parmenides* (148d5–149d7).

The theologians to whom Proclus attributes the appellation “gods separate from the world” are probably, as Saffrey and Westerink (1968-1997, vol. 6, 164-165) suggests the authors of a commentary on the *Chaldean Oracles*, since the term ἀπόλυτος does not properly occur in the *Chaldean Oracles*. Hermias (*in Phaedr.* 145.24–28 Lucarini and Moreschini), who is influenced by the teaching of Syrianus, mentions the gods separate from the world. As in Proclus, for Damascius, in the commentary on the *Parmenides*, the gods separated from the world correspond to *Parmenides* (in contact, not in contact). Cf. Luna and Segonds, 2007-2021, vol. 7, 390.

²⁵ Proclus, *Theol. Plat.* III.18.63.16–21. Cf. Plato, *Phaedr.* 248d3–4; Plotinus, *Enn.* I 3 [20] 1.8–10.

²⁶ Cf. Combès 1987 (= 1996); van den Berg 2001, 61–62.

Damascius, the last *diadochus* of the Platonic “Academy” of Athens, composed the *Life of Isidore*, where, in parallel to the biography dedicated to his master, Isidore of Alexandria, he produced a panoramic exposition of the philosophical paganism of the 5th century. The *Life of Isidore* is preserved in fragmentary form in the *Codex 242* of the *Bibliotheca* of Photius and in a series of *lemmata* of the Byzantine biography of the *Suda* lexicon. In the beginning of this work, Damascius discovers Isidore's square face as “a sacred pattern of Hermes Logios”.

Isidore's appearance was that of a sensible, elderly man, dignified and resolute. His face was almost square (τὸ μὲν πρόσωπον ὀλίγου τετράγωνον ἦν), his sacred pattern being that of Logios Hermes (Ἑρμοῦ λογίου τύπος ἱερός). As for his eyes, how can I describe the true charm of Aphrodite herself that resided in them, how can I express the very wisdom of Athena that was contained in them?²⁷

For the description of his master's face, Isidore borrows from Aelius Aristides the expression he applied to Demosthenes: “The pattern of Hermes Logios descended among men” (*Or.* III.663). The square shape of Isidore's face is a “sign” (σύνημα), that is, a divine mark inscribed in the sensible reality, which guarantees the integrity of the last “link” of the chain that Hermes orders. By means of this sign, Damascius incorporates the Pythagorean physiognomy into the Neoplatonic theurgy. He who is able to recognise this “sign” can return to the source from which it comes, to the previous link in the chain.

In Neoplatonic teaching, as Damascius shows, “professional” veneration possesses anagogical excellence (*Life of Isidore*, Fr. 191 Zintzen; Fr. 84E Athanassiadi). This disposition of the soul provokes an “assimilation” of the “professionals” towards the gods who preside over their art, and converts them towards them. The mode of citation Damascius employs is similar to that employed above in the passages of Julian and Proclus. The last dialogue transfers the expression “pattern of Hermes *Logios*”, taken from Aristides, applying it to a Neoplatonic philosopher, in this case his teacher Isidore, with the aim of praising him, highlighting his link with the divine.²⁸

Damascius' concise expression connects physiognomy with philosophy. Isidore's face reflects the natural ideal philosopher according to the conception of

²⁷ Damascius, *V. Isid.* Fr. 16 Zintzen (= Photius, *Bibliotheca* 242.336a4–10 Henry); Fr. 13 Athanassiadi; trans. Athanassiadi 1999, 89 slightly modified.

²⁸ The onomastic power leads to god: the name acquires the function of Hermes. Symbols operate what they mean. By means of his physiognomic observation, Damascius places Isidore in the chain of Hermes. Cf. Pernot 2006, 167–171.

the Neoplatonic schools, i.e. the quadrangular shape of his face shows the mastery of discourse (*logos*) and the proximity to Hermes. In two passages, *Epitoma Photiana* 80 (Fr. 59A Athanassiadi) and Fr. 248 Zintzen, Damascius points out that Proclus and Isidore admired each other's faces, because they recognised in them the pattern – or mark – of the divine and of philosophy. In the quoted text, Damascius alludes to a continuity in the divinisation of the philosopher: Isidore's eyes show the proximity to Aphrodite and Athena; beyond the metonymy, the proximity between the goddesses strengthens the process of divinisation of his master. Damascius inserts the adjective “sacred” (ἱερός) in the expression “pattern of Hermes Logios”, thus emphasising the sacred character of his teacher. According to the biography, Isidore represents a “luminous apparition”, a “divine epiphany”, typical of the chain of Hermes.

The term τετράγωνος, applied to the form of Isidore's face, takes on a signification of “perfect”, in a sense very close to “good” (ἀγαθός). Damascius connects the “pattern of Hermes” with the quadrangular figure of Isidore's face: in this way, mathematics is linked to astronomy, in an exegetical context inherited from the Neopythagorean tradition: 4 represents harmony and perfection.²⁹ As Johnston and Mulroy (2004) suggest, Simonides (Fr. 37 Page) employs the adjective τετράγωνος in the sense of “perfect”, referring to Hermes. In this well-known fragment preserved in the *Protagoras* (339b1–3) of Plato, Simonides uses the term “square” (τετράγωνος) as a figurative way of describing a “truly good man”.³⁰

5

Olympiodorus writes his *Commentary on Gorgias* probably around 525³¹ and the *Commentary on the First Alcibiades* around 560.³² In both commentaries, one of the main purposes of Olympiodorus focuses on responding to the *Platonic Dis-*

²⁹ Cf. Asmus 1911, 144–145; Athanassiadi 1999, 89, n. 32; Johnston and Mulroy 2004.

³⁰ Plato, *Prot.* 339b1–3: ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν, χερσὶν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον, ἀνευ ψόγου τετυγμένον. For Simonides texts, cf. Campbell 1991, 434–437. This image, which in the academic tradition is connected with Pythagorean philosophy, is cited once by Plato (*Prot.* 339a–b) and twice by Aristotle (*EN* 1100b21; *Rhet.* 1411b27). There is a scholarly tradition that connects the image with Pythagorean philosophy. In our opinion, such an association is not likely to have occurred to Simonides or to the public. It is more likely that Simonides drew the image from archaic sculpture, specifically from Hermes depicted with preferably rectilinear lines, which allows us to explore a connection that allows us to interpret the meaning of the poem. Cf. Kahn 1974, 162; Johnston and Mulroy 2004, 2–3.

³¹ Cf. Festugière 1963, 77–80 (= 1971, 551–554).

³² Cf. Segonds 1985–1986, vol. 1, LXX; Jackson, Lycos and Tarrant 1998, 15.

courses of Aelius Aristides and, specifically, to the *In Defense of the Four against Plato* (Or III.663).³³

We must also cite the nice remark made by one of the philosophers (ἔφη τις φιλόσοφος), that Aristides does not realize that he is contradicting himself. For if Aristides himself says that Demosthenes was the pattern of Hermes (Ἐρμοῦ τύπον), and Demosthenes praises Plato, then all the more divine is Plato (πολλῶ πλεόν Πλάτων θεῖος). Hence the story that Demosthenes was listening to Plato and praising his style, when one of his companions cuffed him for not attending to the substance of the lessons.³⁴

In this passage, taken from the commentary on the *Gorgias*, after examining the consequences of Demosthenes being a disciple of Plato, Olympiodorus introduces the expression “pattern of Hermes” (Ἐρμοῦ τύπος), with the aim of putting Aristides in contradiction with himself. On the one hand, Aristides attacks Plato, but on the other hand, he praises Demosthenes, applying to him the expression “pattern of Hermes”. Now, according to the author from whom Olympiodorus draws his inspiration, Demosthenes praises Plato (in *Letter V.3*). Aristides has therefore praised an advocate of Plato. Therefore, in believing he criticised the philosopher, Aristides has in reality only built him up. Olympiodorus' intention is to defend Plato, so he replies to Aristides.³⁵ This refutation of Olympiodorus has antecedents, like the philosopher he quotes: “one of the philosophers (τις φιλόσοφος)” (in *Gorg.* 41.10.16) or the interpreter alluded to in another passage: “And certainly one of the commentators well observed (ἀμέλει καλῶς εἶπέ τις

³³ Olympiodorus, in *Gorg.* 41.10.3–6 Westerink: “There existed the celebrated orators (γεγόνασι ῥήτορες θαυμαστοί) Isocrates and Demosthenes and Lycurgus. But Isocrates was [Plato's] contemporary, whereas Demosthenes and Lycurgus were his students (μαθηταὶ αὐτοῦ)”. (Trans. Jackson, Lycos and Tarrant 1998, 268). Cf. Jackson, Lycos and Tarrant 1998, 22, 70, n. 7, and 255, n. 752; Grimaldi 2004.

³⁴ Olympiodorus, in *Gorg.* 41.10.16–22 Westerink; trans. Jackson, Lycos and Tarrant 1998, 268 slightly modified.

³⁵ Cf. Olympiodorus, in *Gorg.* 1.13; 32.2; 38.2; 41.3; 41.18; 42.1; 42.2; in *Alc.* 2.97; 135.8. Olympiodorus replies to Aelius Aristides, who composed four treatise-discourses against Plato's attack on rhetoric and in praise of oratory: Two *On Rhetoric, against Plato*, which are a reply to Plato's criticism of rhetoric in the *Gorgias*; one *In Defence of the Four against Plato*, which is a defence of Miltiades, Themistocles, Cimon, and Pericles' political career (cf. Shephard 2021, 195), and *Against Capito*, in which he answers to the objections raised by the theses exposed in the other three discourses.

τῶν ἐξηγητῶν)" (*in Gorg.* 32.2.8–9).³⁶ In his refutation, Olympiodorus would defeat Aristides by employing his own weapons, using the same formula by which he believed he won. In this way, he leads into contradiction with himself the second century deuterosophist and professor of rhetoric, considered the greatest expert in the art of refutation.³⁷ Therefore, as Pernot (2006, 160–163) suggests, if it is a question of replying to Aristides, it is not so much a question of criticising Demosthenes, but only of relativising the hyperbolic formula to which the Neosophist of Smyrna resorts in this passage to praise Demosthenes. Olympiodorus agrees that Demosthenes should occupy a principal place on the podium, as long as Plato occupies a higher place than he does. Thus, he does not object to calling Demosthenes "pattern of Hermes", as Aristides proposes, as long as Plato is placed above him in the hierarchical scale, occupying the rank of the gods, since if an orator can be divine, as the best of orators, the Orator par excellence, the philosopher, must be much more so.

The controversy against Aristides that appears in the *Commentary on the Gorgias* of Olympiodorus could come, at least in eight passages, from a treatise of Porphyry, divided into seven books, entitled *Against Aristides* (Πρὸς Ἀριστείδην ζ').³⁸ In this work Porphyry replicates the *Platonic Discourses* of Aristides.³⁹ But Smith (1993, 487) has suggested that this Aristides to whom the treatise points is probably Aristides Quintilianus, and not Aelius Aristides, on the grounds that Porphyry (413T) may have been inspired by a passage in the treatise *On Music* (II.17).

Heath (2003, 144) is sceptical of Smith's suggested identification. While acknowledging that Porphyry is interested in music theory, it is clearly demonstrat-

³⁶ Lenz (1946, 120) assumes that this is a commentator on Aristides, and Behr (1968) that it is Porphyry in the *Against Aristides*, but it could also be an uncommon reference to earlier *Commentary on the Gorgias*. Cf. Jackson, Lycos and Tarrant 1998, 97, n. 598.

³⁷ Cf. Olympiodorus, *in Gorg.* 38.2.23–24: "But Aristides, that controversialist and specialist in lengthy quibbles (ὁ δὲ ἀντιλογικός καὶ μακρὸς φλὴναφος)". (Trans. Jackson, Lycos and Tarrant 1998, 247). Aristides is described as a man expert in debate, in the art (τέχνη) of disputation, skilful debater or argumentator (ἀντιλογικός). Lenz (1946, 111–112) regards this passage as a proper quotation from Olympiodorus and maintains that Aristides's words have disappeared.

³⁸ *Suda*, Π, 2098. Cf. Lenz 1946; Behr 1968. The English translators of this commentary, Jackson, Lycos and Tarrant (1998, 22, 240), prefer to admit a first-hand knowledge of Aristides on the part of Olympiodorus, without the necessary mediation of Porphyry's treatise. On this work by Porphyrius, cf. Goulet 2012, 1303–1304.

³⁹ In the edition of *Suidae Lexicon* V, s. u. Ἀριστείδης, Adler (1938, 136) argues that the title of Porphyry's treatment Πρὸς Ἀριστείδην refers to Aelius Aristides. On this same identification, cf. also Heath 2003, 144.

ed from Behr (1968, 186–199) that the work is probably a rejoinder to Aristides' criticisms of Plato on rhetoric, traces of which may be discernible in the Olympiodorus' *Commentary on the Gorgias*. The treatise *Against Aristides*, therefore, is related to rhetoric, but its nature is not technical, but refutational: the preposition πρὸς in the title indicates that it is a “reply”. Therefore, the *skopos* of *Against Aristides* focuses on giving a response to the *Platonic Discourses* of Aelius Aristides.

It is, in fact, Aelius Aristides, and not Aritides Quintilianus, as Smith (1993, 487) considers.⁴⁰ A proponent of this identification, Pernot (2006, 307–309) provides the following four good reasons that dismantle Smith's proposal: (1) In the *Suda*, the treatise *Against Aristides* is cited among the literary and rhetorical writings. (2) A parallel of this treatise can be found in Porphyry's refutation of the apology of Alcibiades,⁴¹ composed by the rhetor Diophanes, which, according to his biography, made Plotinus enjoy it.⁴² (3) Porphyry was a pupil of Longinus, the most renowned philologist and literary critic of his time, admirer of Aelius Aristides.⁴³ (4) Aelius Aristides was better known than Aristides Quintilianus, as is proved by the fact that the former is cited ten times in the *Suda*, and the latter not once.⁴⁴

In a passage of his *Commentary on the first Alcibiades of Plato*,⁴⁵ Olympiodorus claims the link with Hermes. If Demosthenes is a Hermes, then Socrates must be one too, and even more and better. The purpose of self-knowledge connects closely with the first place that the dialogue occupied in the curriculum of reading Plato's dialogues, as established by Iamblichus, and that will be adopted in the Neoplatonic schools of Athens and Alexandria in the fifth and sixth centuries.

Aristides also <remarks> about the orator Demosthenes that ‘He was the very pattern of an eloquent Hermes, come among men (Ἑρμοῦ λογίου τύπος ἦν εἰς ἀνθρώπους ἐλθὼν)’; but I would say that this [saying] is better suited to Socrates, since he was first assimilated to Hermes (for he is called ‘Herm’s son’), and just as Hermes used to produce sleep and wakefulness ‘with one strike of his rod –’

[*He charms to sleep*]

*whom he wishes, and he wakes again the sleepers*⁴⁶

⁴⁰ In the sixth book of the treatise *Against Aristides* (= P59) Smith on his apparatus (413T) comments: “Aristides Quintilianus?”.

⁴¹ Cf. Plato, *Symp.* 212d–22c.

⁴² Porphyry, *Vita Plotini* 15.14.

⁴³ Cf. Longinus, Fr. 50.5.12; 52; 54 Patillon and Brisson.

⁴⁴ Cf. Adler 1938, 136.

⁴⁵ Olympiodorus' commentary on the *Alcibiades* can be dated to about 560 (a century after Proclus').

⁴⁶ Cf. Homer, *Il.* XXIV.344; *Od.* V.48, XXIV.4.

–so too Socrates uses one rod, namely dialectic (μῖξ ῥάβδω, τῆ διαλεκτικῇ), both to overthrow those who speak proudly, and to rouse again those who have fallen and call them back up.⁴⁷

Olympiodorus replies to Aelius Aristides, one of the main representatives of the literary and social movement of the Second Sophistic,⁴⁸ who composed four treatise-discourses against Plato's attack on rhetoric and in praise of public speaking: Two *On Rhetoric, against Plato*, which are a reply to Plato's criticism of rhetoric in the *Gorgias*; one *In Defense of the Four against Plato*, which is a defense of four of the great Athenian *rhetors* (“public orators”) – Miltiades, Themistocles, Cimon, and Pericles – , and *Against Capito*, in which he answers the objections raised by the theses put forward in the other three discourses.

Although the tone is controversial, Aristides does not criticise the whole of Plato's philosophy, and devotes himself to demonstrating that several dialogues, among them the *Gorgias* admit the existence of a “good” rhetoric, represented by its homonym, the *rhetor* Aristides, son of Lysimachus.⁴⁹ Thus, reconstructed by rhetoric, Plato can be considered the “father and master of orators” (II.465); and dialectic, a part of rhetoric (II.450; III.509).⁵⁰

In the passage quoted above, Olympiodorus' argument rests on two pillars: (1) one, biographical, Socrates is said to be the son of a hermoglyph; (2) the other, symbolic, the caduceus – the rod (ῥάβδος) – of Hermes symbolises the Socratic dialectic.⁵¹ By means of dialectics, Socrates has the quasi-magical power to make spirits sleep or wake up, just as Hermes, thanks to the caduceus, can provoke wakefulness or sleep. The quotation from Homer alludes to Hermes psychopompos (*Od.* XXIV.4). In exercising this function, Hermes can be seen as a model of the philosopher, and connects with the Platonic theme of philosophy as preparation for death: to learn to philosophise is to learn to die.⁵²

Likewise, in his argument Olympiodorus provides (3) an additional piece of information by comparing Socrates with Hermes, resorting, in this case, to the So-

⁴⁷ Olympiodorus, *in Alc.* 190.14–191.2 Westerink; trans. Griffin 2016, 117.

⁴⁸ Aelius Aristides (117–c. 180) belongs to the so-called Second Sophistic, which designates, according to Philostratus, a reborn rhetoric “which should not be called new, since it is ancient, but rather second” (Philostratus, *V. Soph.* 481.64 Wright). The sophist is considered as a teacher of rhetoric expert in oratory and the rhetor as a teacher or professional declaimer or an ambassador of the cities to the Roman emperor. Cf. Dittadi 2016, 59–73.

⁴⁹ Cf. Plato, *Gorg.* 526b; *Lach.* 179a; *Th.* 151a.

⁵⁰ Cf. López Eire 1992, 32.

⁵¹ Cf. Siebert 1996.

⁵² Cf. Plato, *Phaed.* 63b–69e; Olympiodorus, *in Phaed.* 3.11.7–8. Cf. Gertz 2011, 27–30.

cratic exercise of maieutics: just as Hermes is the son of Maia, Socrates is the son of a midwife (μαῖα). The final context is projected onto the political theory and practice raised in the *skopos* of the dialogue under commentary, which focuses the conversation between Socrates and Alcibiades: Olympiodorus claims that Socrates knows how to guide men and that he is a better politician than Demosthenes. Thus, the comparison of the *Commentary on the first Alcibiades* agrees with the *Commentary on the Gorgias*.

Olympiodorus vindicates philosophy, embodied in Socrates, against rhetoric, embodied in Demosthenes. Philosophy implies a closer relationship with divinity than that offered by rhetoric; thus the *dialektike technē* of Socrates surpasses the *rhetorike technē* of Demosthenes. In his argumentation, Aristides resorts to Demosthenes against Plato; in his reply, using the same weapons, applying dialectics against oratory, Olympiodorus resorts to Socrates and Plato against Demosthenes.

Proclus shows that *Alcibiades* introduces the whole of Plato's philosophy and all the sciences. Although, as it seems, there may have been relevant differences in the exegesis that Proclus and Damascius devote to this dialogue and, in particular, about its central purpose (*skopos*).⁵³ Although Damascius' commentary has not come down to us, we can try to trace these differences in the commentary of Olympiodorus, which he wrote a century after that of Proclus, around 560.⁵⁴ Indeed, Olympiodorus successively exposes the divergent positions of Proclus⁵⁵ and Damascius⁵⁶ on the central purpose of *Alcibiades I*. For Damascius, the *skopos* of dialogue consists of self-knowledge from a political perspective:⁵⁷ “knowing oneself as a civic person (περὶ τοῦ πολιτικῶς γινῶναι ἑαυτόν)” (Olymp. *In Alc.* 4.16–17). As opposed to the exegesis of Proclus, Olympiodorus considers the interpretation of Damascius to be preferable.⁵⁸ However, in his approach he seeks to find a coherence between the two hermeneutical proposals defended by the two dialogues of the school of Athens.⁵⁹ Olympiodorus, professor in the school of Alexandria, beyond the internal disputes in the school of Athens between Proclus and

⁵³ Olympiodorus' *Commentary on the first Alcibiades of Plato* has aroused great interest in the last two decades, cf. esp. Renaud and Tarrant 2015, 190–244; Renaud 2009; 2012; 2014; and Tarrant 2007.

⁵⁴ Cf. *supra*, n. 32.

⁵⁵ Olympiodorus, *in Alc.* 3.3–4.14.

⁵⁶ Olympiodorus, *in Alc.* 4.15–5.16.

⁵⁷ Olympiodorus, *in Alc.* 4.15–5.1. Cf. Segonds 1985–1986, vol. 1, LVI–LVII and LIII–LXIX; O'Meara 2003, 64.

⁵⁸ Cf. Hoffmann 1994, 580.

⁵⁹ Cf. Olympiodorus, *in Alc.* 5.17–9.19.

Damascius, maintains the claim of *Alcibiades I* as the introductory dialogue to the totality of Plato's philosophy and, with it, to all sciences.

The allusions to Christianity that appear in the preserved work of Olympiodorus, which corresponds to the lecture notes taken by his students, show a pagan philosopher, an Alexandrian professor, who, like Proclus and Damascius in Athens, marks his distancing from Christian society.⁶⁰ From the beginning of the 6th century, the school of Alexandria had taken over from Athens to become the great cultural centre of the Greek world (starting with Hermias, a disciple of Syrianus and companion of Proclus in Athens).⁶¹

6. Conclusion

The orators, rhetors and sophists are under the invocation of Hermes who, according to Protagoras and later Aelius Aristides, brought to men by order of Zeus the imponderable gift of the *logos*.⁶² Aelius Aristides considers himself a “sophist” in the good sense of this term, that is to say, an expert in education in general (παιδεία), as a friend of beauty (φιλοκαλία), who cultivates the search for beauty and who is continually engaged in exercising himself in discourses (διατριβή περι λόγους).⁶³

In Aristides' paraphrase of Protagoras' myth in his discourse *On Rhetoric* (II.63–75 Dindorf), Hermes does not give humans “respect” (αἰδώς) and “justice”

⁶⁰ Olympiodorus, *in Gorg.* 47.1.9-14: “Why does he say ‘perfectly fine (μάλα καλοῦ)?’ We say that it is with a view to distinguishing it from the myths of the poets. For they are merely fine, but not perfectly [fine], for they are not fine on the surface too (οὐ γὰρ καὶ τὸ φαινόμενον ἔχουσι καλόν) but only beneath the surface (ἀλλὰ μόνον τὸ βάθος). Philosophical myths, on the other hand, which are also fine on the surface, are ‘perfectly fine’”. (Trans. Jackson, Lycos and Tarrant 1998, 296).

In lecture 47 of *Commentary of the Gorgias* (523a1-b1) Olympiodorus is striving to defend Platonist theological beliefs because their use of myth and associated theology is liable to render them open to suspicion in Christian eyes. The poets of ancient times did not know that a corrupt society would arrive that looks only at appearance and does not look absolutely for what is hidden in the depths of myth (that is, theology). Cf. Tarrant 2021, 205–207, 217.

⁶¹ Cf. Westerik 1962, X-XXV.

⁶² He calls the rhetors “those around Hermes” (Libanius, *Ep.* 245.8 Foerster). The vindication of Greek rhetoric in late antiquity pays attention to the tradition of rhetorical genres and recognises the relevance of the *ethos* of the orator in any deliberative manifestation.

⁶³ Cf. Arist. II.407 Dindorf.

(δίκη) by order of Zeus, but simply “rhetoric”.⁶⁴ Therefore, rhetoric was the invaluable gift of the gods that preserves and keeps healthy and saves the human race by putting an end to the endless conflicts between men, giving them the ability to form communities, build cities and make laws.⁶⁵

Neoplatonic schools from Apamea to Athens show a fervent devotion to Hermes, the first link of the chain (σειρά) on which the souls of great philosophers depend. At the beginning of the *De Mysteriis*, Iamblichus alludes to Hermes: “Hermes, the god who presides over rational discourse (Θεὸς ὁ τῶν λόγων ἡγεμῶν, Ἑρμῆς)”.⁶⁶ Proclus, according to his biographer and disciple Marinus, had had the revelation of belonging to the chain of Hermes.⁶⁷ In the *Life of Isidore* Damascius discovers Isidore's square face as “a sacred pattern of Hermes Logios”.⁶⁸ By means of this physiognomic observation, Damascius places Isidore in the Hermaic chain.

The expression “pattern of Hermes Logios”, originally applied to Demosthenes, appears transferred to the Neoplatonic philosophers, schoolmasters, in an encomiastic introduction before beginning the commentary on a dialogue of Plato, dedicated to his master, or on a treatise of Aristotle. In the prayer with which concludes the *Commentary on Aristotle's Categories* Simplicius first addresses the gods “guardians of discourse” (οἱ τῶν λόγων ἔφοροι), probably identified with Hermes and Athena, to ask them to grant him “a more precise understanding” (ἀκριβεστέρα κατανόησις) of the theory of the categories, in which he has followed Iamblichus, and, since the categories are the fundamental terms of the assertive statement (λόγος ἀποφαντικός), namely, the first element of all demonstrative knowledge, to grant him the grace of this precise understanding of the categories as a “viaticum on the way to the highest contemplations”,⁶⁹ and specifically in

⁶⁴ Aelius Aristides, *Or.* II.396 Behr and Lenz. Cf. Cassin 1995, 215–236; Saïd 2008, 65–66. For Aelius Aristides, rhetoric, more than an art (τέχνη), is a divine gift (Aristid. II.10 Dindorf), and the orator, like the poet of earlier times, speaks by inspiration of the Muses and gods.

⁶⁵ Cf. Plato, *Prot.* 322b–c; *Pol.* 268d–274d.

⁶⁶ Iamblichus, *De Mysteriis* I.1.1; trans. Clarke, Dillon, Hershbell 2003, 5. Cf. Saffrey, *Seconds*, Lecercf 2013, 1.6 ff., n. 2–6, and 224–225.

⁶⁷ Marinus, *V. Procl.* 28.34–35. Cf. Saffrey, *Seconds* and Luna 2001, 34 and 159, n. 5.

⁶⁸ Damascius, *V. Isid.* Fr. 16 Zintzen = (Fr. 13 Athanassiadi).

⁶⁹ Simplicius, *in Cat.* 438.33–36: Ἄλλ' ἐπειδὴ μέχρι τοῦδε καὶ ὁ θεὸς προήλθεν Ἰάμβλιχος, καὶ ἐγὼ καταπαύω τὸν λόγον, εὐχόμενος τοῖς τῶν λόγων ἐφόροις τούτων τε ἀκριβεστέραν ἐνδοῦναι κατανόησιν καὶ ταύτην ἐφόδιόν μοι πρὸς τὰς ὑψηλοτέρας θεωρίας χαρίσασθαι καὶ σχολὴν παρασχεῖν ἀπὸ τῶν ἐν τῷ βίῳ περιελκόντων. For the use of a similar expression, cf. Marinus, *V. Procli* 10.7–12; Saffrey, *Seconds* and Luna 2001, 12, n. 7–8, and 93–94.

view of the further studies that pertain to the properly “theoretical” part of philosophy.

The Neoplatonic commentaries, as is evident from a reading of his final prayers, undertake a religious and anagogical approach in keeping with the ascending order of the works of the Neoplatonic syllabus. These prayers are addressed to the gods who are situated in precise ranks within the hierarchy of Neoplatonic theological science: first of all, Hermes and the gods *logoi* and then, on a higher level, Zeus.

REFERENCES

- Adler, A. (1938) *Suidae Lexicon*, 4 vols. Leipzig.
- Asmus, J. R. (1911) *Das Leben des Philosophen Isidoros*. Leipzig.
- Athanassiadi, P. (1999) *Damascius. The Philosophical History*. Athens.
- Behr, C. A. (1968) “Citations of Porphyry’s *Against Aristides* preserved in Olympiodorus,” *The American Journal of Philology* 89, 186–199.
- Behr, C. A. (1981-1986) *P. Aelius Aristides. The Complete Works*, 2 vols. Leiden.
- Behr, C. A., Lenz, F. W., eds. (1976-1980) *P. Aelii Aristidis opera quae exstant omnia*, vol. 1: *Orationes I–XVI complectens*, 4 fasc. Leiden.
- Berg, R. M. van den (2001) *Proclus’ Hymns: Essays, Translations, Commentary*. Leiden / Boston / Köln.
- Berg, R. M. van den (2019) “The Emperor Julian, *Against the Cynic Heraclius* (Oration 7): A Polemic about Myths,” in: G. H. van Kooten, J. van Ruiten, J., eds. *Intolerance, Polemics, and Debate in Antiquity*. Leiden / Boston, 424–439.
- Bouffartigue, J. (1992) *L’empereur Julien et la culture de son temps*. Paris.
- Bregman, J. (1999) “Elements of the Emperor Julian’s Theology,” in: J. J. Cleary, ed. *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*. Adelshot, 337–350.
- Burnet, J., ed. (1900-1907) *Platonis Opera*, 5 vols. Oxford.
- Busse, A., ed. (1892) *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 18.1. Berlin.
- Butcher, S. H., ed. (1966) *Demosthenis orationes*, vol. 1. Oxford.
- Bywater, I., ed. (1962) *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford.
- Campbell, D. A. (1991) *Greek lyric. III, Stesichorus, Ibycus, Simonides, and others*. Cambridge, Mass. / London.
- Cassin, B. (1995) *L’effet sophistique*. Paris.
- Centrone, B., Freudenthal, G. (2005) “Nicomaque de Gérasa,” in: R. Goulet, ed. *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 4. Paris, 686–694.
- Clarke, E. C., Dillon, J. M., Hershbell, J. P. (2003) *Iamblichus: De Mysteriis*. Atlanta (GA).
- Combès, J. (1987) “Les trois monades du *Philèbe* selon Proclus,” in: J. Pépin, H. D. Saffrey, eds. *Proclus lecteur et interprète des anciens. Actes du Colloque International du CNRS, Paris, 2-4 oct.* Paris, 177–190 [= (1996) *Études néoplatoniciennes*. Grenoble, 223–243].

- Criddle, A. H. (1998) "The Chronology of Nicomachus of Gerasa," *The Classical Quarterly* 48, 324–327.
- De Falco, V., ed. (1922) *Iamblichi Theologoumena Arithmeticae*. Leipzig.
- Diehl, E., ed. (1903-1906) *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. Leipzig.
- Dillon, J. M. (1969) "A Date for the Death of Nigomachus of Gerasa?," *The Classical Review* 19, 274–275.
- Dillon, J. M. (1977) *The Middle Platonists*. London.
- Dillon, J. M. (1990) *The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity*. Aldershot.
- Dindorf, W. (1829) *Aristides ex recensione Guilielmi Dindorfii*, 3 vols. Leipzig.
- Dittadi, A. (2016) "Η ῥητορικὴ τελεώτερον: il confronto tra retorica e filosofia nei *Discorsi Platonic* di Elio Aristide (*Or.* 2-4)," in: L. Pernot, G. Abbamonte, M. Lamagna, eds. *Aelius Aristide écrivain*. Turnhout, 59–81.
- Dörrie, H., Baltés, M. (1993) *Der Platonismus in der Antike*, vol. 3. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Duffy, J. M. (1992) *Michael Psellus. Philosophica minora*, vol. 1. *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*. Leipzig.
- Duvick, B. (2007) *Proclus. On Plato Cratylus*. London/Ithaca (NY).
- Edwards, M. (2000) *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool.
- Ferrari, F. (2018) "Nikomachos von Gerasa," in: C. Riedweg, C. Horn, D. Wyrwa, eds. *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike (= Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, vol. 5/1)*. Basel, 643–648.
- Festugière, A. J. (1963) "Modes de composition des Commentaires de Proclus," *Museum Helveticum* 20, 77–100 [= (1971) *Études de philosophie grecque*. Paris, 551–574].
- Förster, R., ed. (1921-1922) *Libanii opera*, vols. 10–11. Leipzig.
- Förster, R., Richtsteig, E., eds. (1929) *Choricii Gazaei opera*. Leipzig.
- Gavray, M.-A. (2015) "Temporalité, dégradation et conversion. Les néoplatoniciens d'Athènes face à l'Histoire," in: D. Engels, eds. *Von Platon bis Fukuyama. Biologische und zyklische Konzepte in der Geschichtsphilosophie der Antike und des Abendlandes*. Bruxelles, 106–122.
- Gertz, S. (2011) *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentators on Plato's Phaedo*. Leiden.
- Goulet, R. (2014) *Eunape de Sardes. Vies de philosophes et de sophistes*, 2 vols. Paris.
- Goulet, R. (2012) "Porphyre de Tyr," in: R. Goulet, ed. *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 5.2. Paris, 1289–1468.
- Griffin, M. (2016) *Olympiodorus: On Plato, First Alcibiades 10-28*. London.
- Grimaldi, M. (2004) "Echi della polemica retorico-filosofica di Elio Aristide nel commentario di Olimpiodoro al *Gorgia* di Platone," in: U. Criscuolo, ed. *Societas studiorum per S. D'Elia*. Napoli, 177–182.
- Heath, M. (2003) "Porphyry's Rhetoric," *The Classical Quarterly* 53, 141–166.
- Henry, R. (1960) *Photius. Bibliothèque*. Tome II, *Codices 84-185*. Paris.
- Henry, R. (1971) *Photius. Bibliothèque*. Tome VI, *Codices 242-245*. Paris.

- Henry, P., Schwyzer, H.-R., eds. (1964-1982) *Plotini opera cum Porphyrii Vita Plotini*, 3 vols. Oxford.
- Hoffmann, P. (1994) "Damascius," in: R. Goulet, ed. *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2. Paris, 541–593.
- Hoffmann, P. (1997) "L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius," in: C. Lévy, L. Pernot, eds. *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques). Actes du colloque de Créteil et de Paris (24-25 mars 1995)*. Paris, 335–390.
- Hoffmann, P. (2006) "What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators," in: M.L. Gill, P. Pellegrin, eds. *A Companion to Ancient Philosophy*. Malden (Mass.)/Oxford, 597–622.
- Hoffmann, P. (2012) "Un grief anti-chrétien chez Proclus: l'ignorance en théologie," in: A. Perrot, ed. *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*. Paris, 161–197.
- Jackson, R., Lycos, K., Tarrant, H. (1998) *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias*. Leiden / Boston.
- Johnston, R. W., Mulroy, D. D. (2004) "Simonides' Use of the Term Tetragonos," *Arethusa* 37, 1–10.
- Kalbfleisch, C., ed. (1907) *Simplicii in Aristotelis Categorias commentarium*, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 8. Berlin.
- Kahn, C. H. (1974) "Pythagorean Philosophy before Plato," in: A. P. D. Mourelatos, ed., *The Presocratic Philosophers*. New York, 161–188.
- Lamberz, F., ed. (1975) *Porphyrii Sententiae*. Leipzig.
- Lenz, F. W. (1946) "The Quotations from Aelius Aristeides in Olympiodorus' *Commentary on Plato's Gorgias*," *The American Journal of Philology* 67, 103–128.
- Lévêque, P. (1959) *Aurea catena Homeri: une étude sur l'allégorie grecque*. Paris.
- López Eire, A. (1992) "De la retórica moral a la carta de intercesión," *Fortunatae* 3, 29–84.
- Lucarini, C. M., Moreschini, C., eds. (2012) *Hermias Alexandrinus: In Platonis Phaedrum scholia*. Berlin.
- Luna, C., Segonds, A.-P. (2007-2021) *Proclus: Commentaire sur le Parménide de Platon*, 7 vols. Paris.
- Masaracchia, E., ed. (1999) *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos*. Roma.
- Minio-Paluello, L., ed. (1949) *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*. Oxford.
- Morrow, G. R., Dillon, J. M. (1987) *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton (NJ).
- Nesselrath, H.-G., ed. (2015) *Iulianus Augustus. Opera*. Berlin/Boston.
- O'Meara, D. J. (1997) *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford.
- O'Meara, D. J. (2003) *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford.
- Page, D. L. (1981) *Further Greek Epigrams*. Cambridge.
- Pasquali, G., ed. (1908) *Proclus Diadochus in Platonis Cratylum commentaria*. Leipzig.
- Patillon, M., Brisson, L. (2001) *Longin. Fragments; Art rhétorique. Rufus. Art rhétorique*. Paris.

- Pernot, L. (2002) "L'empreinte d'Hermès *Logios*: une citation d'Aelius Aristide chez Julien et chez Damascius," *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti* 71, 191–207.
- Pernot, L. (2006) *L'ombre du tigre: recherches sur la réception de Démosthène*. Napoli.
- Radicke, J., Jacoby, F. ed. (1999) *Felix Jacoby 'Die Fragmente der griechischen Historiker' continued, Teil IV A: Biography, Fascicle 7: Imperial and undated authors*. Leiden/Boston, 112–131.
- Ramos Jurado, E. A. (1974) "La posición de Proclo ante el cristianismo," *Habis* 5, 25–36.
- Renaud, F. (2009) "La connaissance de soi dans l'*Alcibiade majeur* et le commentaire d'Olympiodore," *Laval théologique et philosophique* 65, 363–378.
- Renaud, F. (2012) "Socrates' Divine Sign: From the *Alcibiades* to Olympiodorus," in: M. Johnson, H. Tarrant, eds. *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*. London, 190–199.
- Renaud, F. (2014) "The Elenctic Strategies of Socrates: The *Alcibiades I* and the Commentary of Olympiodorus," in: D. A. Layne, H. Tarrant, eds. *The Neoplatonic Socrates*. Philadelphia (Pa.), 118–126.
- Renaud, F., Tarrant, H. (2015) *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception*. Cambridge.
- Rocheffort, G. (1963) *L'Empereur Julien. Oeuvres complètes*, vol. 2.1. *Discours de Julien empereur*. Paris.
- Ross, W. D., ed. (1969) *Aristotelis Ars Rhetorica*. Oxford.
- Ross, W. D., ed. (1970) *Aristotelis Topica et Sophistici elenchi*. Oxford.
- Saffrey, H. D. (1992) "Le thème du malheur des temps chez les derniers philosophes néoplatoniciens," in: M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien, eds., ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ. "Chercheurs de sagesse". *Hommage à J. Pépin*. Paris, 421–431 [= (2000) *Le Néoplatonisme après Plotin*. Paris, 207–217].
- Saffrey, H. D., Westerink, L. G. (1968-1997) *Proclus: Théologie platonicienne*, 6 vols. Paris.
- Saffrey, H. D., Segonds, A.-P., Lercerf, A., eds. (2013). *Jamblique. Réponse à Porphyre (= De Mysteriis)*. Paris.
- Saffrey, H. D., Segonds, A.-P., Luna, C., eds. (2001) *Marinus. Proclus ou Sur le bonheur*. Paris.
- Säid, S. (2008) "Aristides' Uses of Myths," in: W. V. Harris, B. Holmes, eds. *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods*, Leiden / Boston, 51–67.
- Segonds, A.-P. (1985-1986) *Proclus: Sur le premier Alcibiade de Platon*, 2 vols. Paris.
- Shear, T.L. (1969) "The American Excavations in the Athenian Agora. The Campaign of 1938. Sixteenth report," *Hesperia* 8 (ed. 1939), 201–246.
- Sheppard, A. (2021) "Olympiodorus on Drama," in: A. Joosse, ed. *Olympiodorus of Alexandria. Exegete, Teacher, Platonic Philosopher*. Leiden/Boston, 186–205.
- Siebert, G. (1996) "L'invention du caducée," *Ktéma* 21, 343–347.
- Smith, A. (1993) *Porphyrii philosophi fragmenta*. Stuttgart / Leipzig.
- Tarán, L. (1974) "Nicomachus of Gerasa," in: C. C. Gillispie, ed. *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 10. New York, 112–114.

- Tarrant, H. (2007) "Olympiodorus and Proclus on the Climax of the *Alcibiades*," *The International Journal of the Platonic Tradition* 1, 3-29.
- Tarrant, H. (2021) "Special Kinds of Platonic Discourse: Does Olympiodorus Have a New Approach?," in: A. Joosse, ed. *Olympiodorus of Alexandria. Exegete, Teacher, Platonic Philosopher*. Leiden/Boston, 206–220.
- Turcan, R. (1975) *Mithras platonicus: recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*. Leiden.
- Westerink, L. G., ed. (1954) *Proclus Diadochus: Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Amsterdam.
- Westerink, L. G. (1956) *Olympiodorus: Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Amsterdam.
- Westerink, L. G., ed. (1962) *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Amsterdam.
- Westerink, L. G., ed. (1967) *Pseudo-Elias (Pseudo-David): Lectures on Porphyry's Isagoge*. Amsterdam.
- Westerink, L. G., ed. (1970) *Olympiodorus: In Platonis Gorgiam commentaria*. Leipzig.
- Westerink, L. G. (1976) *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 1: *Olympiodorus*. Amsterdam.
- Wright, W. C. (1913-1923) *The Works of the Emperor Julian*, 3 vols. London/Cambridge (Mass.).
- Wright, W. C. (1921) *Philostratus and Eunapius: The Lives of the Sophists*. London/Cambridge (Mass.).
- Zamora Calvo, J. M. (2020) "¿Ciudad ideal o posible? La utopía según Proclo," in: M. Coudry, M. T. Schettino, eds. *Enjeux interculturels de l'utopie politique dans l'Antiquité gréco-romaine*. Alessandria, 223–241.
- Zintzen, C. (1967) *Damascii Vitae Isidori reliquiae edidit annotationibusque instruxit*. Hildesheim.

THE THEOLOGICAL ONTOLOGY OF LEONTIUS OF BYZANTIUM AND THE CIRCUMSCRIBABILITY ARGUMENT IN THE ICONOPHILE POLEMICS

VLADIMIR BARANOV

Novosibirsk State University of Architecture, Design and Arts (Russia)
baranovv@academ.org

ABSTRACT. The theological contribution of Leontius of Byzantium played a crucial role in adapting the notions of substance and hypostasis from their original Trinitarian to a Christological context. The Leontian concepts, such as enhypostasized substance, distinction between the principle of substance and mode of existence, as well as “relational” ontology of reversed unions and distinctions at the levels of substances and hypostases was adopted by Maximus the Confessor and John of Damascus in their polemical application of Neo-Chalcedonian Christology, as well as the by the Iconophiles of the Second Iconoclasm in support of the circumscribability of Christ.

KEYWORDS: Leontius of Byzantium, Maximus the Confessor, John of Damascus, Theodore the Studite, Patriarch Nicephorus of Constantinople, hypostasis, substance, properties, circumscribability.

* This study was supported by the Russian Foundation for Basic Research, project No. 19-011-00778, “Leontius of Byzantium and Patristics.” Данное исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция».

Hypostasis is a traditional theological category elaborated during the Trinitarian Controversy of the fourth century for distinguishing numerically different Persons in the Holy Trinity united in their common substance, and essentially understood as individualized divine substance with distinguishing personal properties.¹ However, in the Christological controversies of the sixth century, this notion

¹ On hypostasis as a principle of individuation in Late Antique Patristics, see Zachhuber 2014; Zachhuber 2012; Corrigan 2008; Choufrine 2003; Zachhuber 2001; Turcescu 1997; Drecoll 1996; Hammerstaedt 1994; de Halleux 1984; Richard 1945; Erdin 1939; Witt 1933; Michel 1922; Rougier 1916-1917.

of hypostasis as the principle of individuation proved to be insufficient for the proponents of the Council of Chalcedon, since their Miaphysite or Nestorian adversaries could use it to justify their doctrine of one composite nature of Christ, or conversely, of two hypostases of Christ corresponding to his human and divine natures.² In a new paradigm, the theological concepts of substance and hypostasis of the Cappadocians³ were rethought based on the Aristotelian and Neoplatonic philosophical framework.⁴ Maximus the Confessor thus described this paradigmatic shift in the application of the term “hypostasis”: “According to the philosophers, hypostasis is substance with properties, while according to the Fathers, it is each individual man, personally distinguished from other human beings,”⁵ indicating the need for a different context and conceptual apparatus needed for the Christological application of the term.

Several polemical treatises of Leontius of Byzantium (ca. 485–ca. 543) against the Miaphysite and Nestorian Christological positions played a crucial role in adapting the notions of substance and hypostasis from their Trinitarian meaning for solving Christological problems and elaborating a conceptual framework for the notions of substance, hypostasis, and properties in order to clarify the Chalcedonian formula “two natures in one hypostasis.”

One of the most important contributions of Leontius of Byzantium is further elaboration of the concept of “enhypositized” substance which has its being in a hypostasis other than its own, used for safeguarding the Chalcedonian doctrine on the unconfused union of two natures in one Christ Incarnated.⁶ The history of

² Gleede 2012, 49-50; Zachhuber 2015.

³ Although the expression “ὑπόστασις ἐστὶ οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων” can be found in Pamphilus (ed. Declerck 1989, I, 7, p. 128 with the list of parallel passages in the *fontes*), the phrase “Τοῦτο οὖν ἐστὶν ἡ ὑπόστασις... ἀλλ’ ἡ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπεριγραπτόν ἐν τῷ τινὶ πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων παριστώσα καὶ περιγράφουσα” (Basil of Caesaria, *Epistula* 38, 3.8-12, ed. Deferrari, 1926, 82-83 = Gregory of Nyssa, *De differentia essentiae et hypostaseos ad Petrum fratrem*) expresses the same thought. On the *Epistle* 28, see Hübnner 1972; Zachhuber 2003.

⁴ Gleede, 2012, 69-100; Zhyrkova 2019.

⁵ “Ὑπόστασις δὲ ἐστὶν, κατὰ μὲν φιλοσόφους, οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων· κατὰ δὲ τοὺς Πατέρας, ὁ καθ’ ἕκαστον ἄνθρωπος, προσωπικῶς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀφοριζόμενος” (Maximus the Confessor, *Opuscula theologica et polemica* 26, *Ex quaestionibus a Theodoro monacho illi propositis*, PG 91, 276B; cf. ed. Roosen 2021, 256). Maximus used the traditional definition of hypostasis, for example, in *Epistula* 13, PG 91, 528A.

⁶ Ed. Daley 2017, 132.19-134.20. We should deliberately leave aside the question of whether, according to Leontius of Byzantium, human nature was enhypositized in the hypostasis of the Word, or both natures, divine and human, were enhypositized in the

this concept, its development by Leontius of Byzantium, and its reception in the Christological discussions has been a subject of numerous studies.⁷ Maximus the Confessor (ca. 580–662) and John of Damascus (ca. 676–before 754) were important authors in the reception, development, and transmission of this and other concepts by Leontius of Byzantium.⁸

Thus, Maximus followed the Leontian distinction of “hypostasis” and “enhypostasized,” and elaborated a consistent system of terminology, applicable equally well to the intra-Trinitarian relations of hypostases and Christological relations of natures.⁹ He consolidated the identity of Christ Incarnated as the Word of God – the second hypostasis of the Trinity timelessly born from the Father and born from the Mother in time by treating the property of Sonship as a mode of existence, since in both generations the hypostasis of the Word actualized divine and human natures without altering their *logoi* in their new mode of existence¹⁰ and appropriated the properties of both natures as His own.

Maximus adopted the Leontian distinction of the principle of substance (or being—λόγος τῆς οὐσίας or λόγος τοῦ εἶναι) and mode of existence (τρόπος τῆς ὑπάρξεως or τοῦ πῶς εἶναι τρόπος) introduced in the context of the Christological debates.¹¹ According to Maximus, in the Incarnation, the Word replaced the male

nous Christ as argued by D. Evans (Evans 1970, 137-138). For an overview of the current state of research on Leontian Origenism, see Baranov 2020b.

⁷ Gleede 2012, 61-69; Davydenkov 2018; Krausmüller 2017; Zhyrkova 2017a; Davydenkov, 2016; Hovorun 2006; Dell’Oso 2003, 69; Gockel 2000; Otto 1968, 38; Lang 1998.

⁸ On Maximus’ use of Leontius of Byzantium, see Grumel 1926; Heinzer 1980, 90-116; Krausmüller 2019, 205-206. On Maximus’ use of the *enhypostaton* concept, see Butler 1994, 142-157; Gleede 2012, 139-155. On the use of “πρόσωπον” and “ὑπόστασις” in Maximus, see Podbielski 2017, 201-204; Larchet 2018. On the concept of *enhypostaton* in John of Damascus, see John of Damascus, *De natura composita*, 6, ed. Kotter 1981, 413.14-414.15; *Dialectica*, 44, ed. Kotter 1969, 109.2-110.22; Krausmüller 2017, 434-36; Gleede 2012, 162-181; Khristos 2011.

⁹ Gleede 2012, 155.

¹⁰ Maximus the Confessor, *Epistula* 15, *PG* 91, 556CD; on this distinction, see Larchet 1996, 141-151. Cf. John of Damascus, *Expositio fidei* IV, 4 (77), ed. Kotter 1973, 174.1-4; *De duabus in Christo voluntatibus* 37, ed. Kotter 1981, 222.1-4; *Contra Jacobitas*, 52, ed. Kotter 1981, 127.55-58; 79, *ibid.*, 136.4-14.

¹¹ See, for example: “For we say God, angels, man, animal, and vegetable exist as substances, and the term ‘substance’ is applied commonly to all, but the ‘existence’ of these things signifies not the nature of them or the manner [of their existence]; for the particular definitions of each thing go on to indicate those aspects” (Leontius of Byzantium, *Epilyseis*, ed. Daley 207, 278.2-5, transl. *ibid.*, 279). See Gleede 2012, 144-145; Butler 1994, 110-113. On this distinction, see Daley 2002; Sherwood 1955, 155-166; Louth 2017.

seed in conception and thereby acquired the human mode of existence entailing mortality, and in this new *tropos* preserving the intact *logoi* of His both natures and unity of hypostasis.¹² This view was based on Aristotle's suggestion that the male semen gives form and the principle of movement to the matter provided by the female.¹³ The soul acquired with the male seed, gradually reveals itself in actuality with the formation of each relevant organ as a form participating in the formation of the body.¹⁴ In the context of the Incarnation, Christ's conception was considered to be seedless, and his human soul did not join his body through male semen, but through the activity of the Holy Spirit. Maximus the Confessor thus explains the phrase of the Nicene-Constantinopolitan Creed, "and was incarnate by the Holy Spirit and the Virgin Mary": "Some among the saints say that the soul is sown by the Holy Spirit in the manner of a man's parent, and the flesh is formed from the virginal blood."¹⁵

According to Maximus, in the Incarnation, the divine nature and human nature did not change their principle of being, but acquired a new mode of existence in the composite hypostasis of Christ, when the Word of God became the individuating and structuring principle in the formation of Christ's body in the virginal womb. Thus, the bodily and facial features, complexion, height and other visible features of Christ perceived by the senses could properly be understood as those shaped by and belonging to the Word of God. Moreover, the divinity in Christ is comprehended not only through intellection – the very face of God on Mount Tabor reveals the hiddenness of His divinity, according to Maximus' treatment of the Transfiguration.¹⁶

John of Damascus sometimes employed the Leontian idea in the form moderated by Maximus,¹⁷ as was the case with the concept of the divine hypostasis of the Word which preserved its unchangeable principle of divine nature but willed to exist in another mode in the Incarnation by replacing the human seed which

¹² See Gleede, 2012, 151-155 and n. 500, p. 151 for the references.

¹³ Aristotle, *De generatione animalium* 1.2, 716a4-7 [GA]; GA 1.20, 728a; On Aristotle's embryology, see Mayhew 2004, 38-41; Congourdeau 2007, 184-185; Jones 2007, 22-32.

¹⁴ GA 2.1, 734b, see also GA 2.3, 736b, GA 2.5, 741aA.

¹⁵ Maximus the Confessor, *Questiones et dubia*, 50, ed. Declerck 1982, 43.3-5, cf. Maximus the Confessor, *Opuscula theologica et polemica* 4, PG 91, 60A. See also Congourdeau 1999.

¹⁶ For the references, see Louth 2008, 266-272; Blowers 2016, 79-82. Cf. *Ambigua ad Iohannem*, 42, PG 91, 1320AC.

¹⁷ Erismann 2010, 270.

naturally provides hypostasis to humans, and existing in the human *tropos*.¹⁸ On other occasions, John of Damascus used Leontius directly, such as his close paraphrase of a Leontian passage against the Myaphysites that number does not introduce division but merely indicates a totality or quantity, and thus rather unites than divides, where John of Damascus reproduced not only the argument and its wording, but also the examples which Leontius provided for illustrating his point.¹⁹

Leontius of Byzantium's apology of the Chalcedonian Christology of two natures and one hypostasis was based on the ontological perception of the *ratio*: the Word was united to humanity the same way as a human soul is united to its body. This analogy had serious limitations; one of them was that multiple compounds of soul-body constitute the human species, whereas there is only one divine-human compound Christ without a corresponding species²⁰ and Leontius was aware of that.²¹ Moreover, Leontius pushed the analogy so far as to claim that both body and soul were perfect in themselves and their "imperfection" could only be applied to the composite of the whole in which they existed;²² even ensoulment occurred as a supernatural act of God,²³ and they were regarded as distinct natures as far as their principles of substance are concerned. However, in conjunction, they are still perceived as one human species, and have a common definition, which could easily give way to Miaphysite abuse of the analogy, using it precisely for their claim of one composite nature of Christ.²⁴

¹⁸ On the distinction of the principle of nature and mode of existence, cf. John of Damascus, *De duabus in Christo voluntatibus* 7, ed. Kotter 1981, 183.81-184.27; Gleede 2012, 178. On the Word replacing the human seed in the Incarnation as a hypostasis-making principle, see *De fide contra Nestoriannos*, ed. Kotter 1981, 286.32-287.47; *De duabus in Christo voluntatibus* 7, ed. Kotter 1981, 192.39-48; Gleede 2012, 178-179.

¹⁹ John of Damascus, *Contra Jacobitas*, 50, ed. Kotter 1981, 124-125 (cf. *Expositio fidei* III, 5 (49), ed. Kotter 1973, 119.29-43) corresponds to Leontius of Byzantium, *Epilyseis*, ed. Daley 2017, 274.1-276.8. Cf. also Maximus the Confessor, *Epistula* 13, *PG* 91, 513AB.

²⁰ Leontius of Byzantium, *CNE*, 5, ed. Daley 2017, 152.24-29.

²¹ Leontius of Byzantium, *CNE*, 2, ed. Daley 2017, 134.21-136.28.

²² Leontius of Byzantium, *CNE*, 2, ed. Daley 2017, 138.6-7.

²³ Cf. Leontius of Byzantium, *Epilyseis* 8: "I am so far from saying that God the Word is united to our [manhood] by the law of nature, that I am not even prepared to say that the union of the human soul with its own body is experienced naturally, apart from the divine power" (ed. Daley 2017, 300.13-17, transl. *ibid.*, 301).

²⁴ Cf. Maximus the Confessor, *Disputatio cum Pirrho*, *PG* 91, 336C; *Ambiguum* 7, *PG* 91, 1100A-1101C. For the antimonophysite context see Garrigues 1974, 189-196; Madden 1993, 175-182). On the distinction of Maximus' and Leontius use of the body-soul union as an

Maximus, and John of Damascus who followed him, overcame the limitations of the analogy taken in a strict sense by assigning one of the two definitions of hypostasis mentioned in Leontius of Byzantium²⁵ to the natural union of hypostases in the species, and the other one exclusively to the composite supernatural union which does not emerge from natural procreation of individuals in the species.²⁶ By integrating the Leontian distinction of hypostasis into Neochalcedonian Christology, they emphasized the extraordinary nature of the hypostatical actualization of Christ indicating the unique composite hypostasis and not a member of the species or composite nature.²⁷

The concept of *enhypostaton* in Leontius of Byzantium was not an isolated idea; his apologetic drive was underlined by a carefully designed philosophical system. In order to expose the mistake of two theological camps, Leontius created his Christological framework which would safeguard both the union of natures in single subject Christ, and their distinction of natures. Leontius defines *substance* as the universal determination in which beings receive the definition of their nature. Accordingly, *hypostasis* is the individualizing determination of the unions and distinctions of beings. Thus, according to Leontius, nature provides:

the definition of being (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), but hypostasis also [the definition] of being-by-oneself (τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι), and the former comprises the definition of species, while the latter indicates the individual. And the former indicates the character of a universal thing, while the latter distinguishes the particular from the general.²⁸

In this passage, Leontius of Byzantium treated both “substance” and “hypostasis” as universal definitions of unions and distinctions in beings, and as definitional opposites to one another: if the hypostasis is put in distinction, the substance must be put in the opposite relation, that is, union. For this conceptual framework, Leontius introduced the twofold relations of beings:

analogy for the union of natures in Christ, see Thunberg 1995, 99-107; Uthemann 1982, 283-312; von Balthasar 1988, 237-239.

²⁵ “...we can define as ‘hypostasis’ either things which share a nature but differ in number, or things which are put together from different natures, but which share reciprocally in a common being” (*CNE*, 1, ed. Daley 2017, 134.11-13; transl. *ibid.*, 135).

²⁶ Gleede 2012, 145. Cf. Maximus the Confessor, *Epistula* 13, *PG* 91, 532BC.

²⁷ Maximus the Confessor, *Opusculum* 16, *PG* 91, 201D-204A, cf. *Epistula* 13, *PG* 91, 529A. See also John of Damascus, *Expositio fidei*, III, 3 (47), ed. Kotter 1973, 113.50-114.57; *De natura composita*, 7, ed. Kotter 1981, 414.14-415.1.

²⁸ Leontius of Byzantium, *CNE*, 1, ed. Daley 2017, 134.6-9.

All beings are joined to each other by universal commonalities (ταῖς καθόλου κοινότησι) and are distinguished from each other by specific differences (εἰδοποιοῖς διαφοραῖς)... And the definition of these unions and distinctions is twofold (διττός): some things are united by species and distinguished by hypostases, [whereas] others are distinguished by species but united by hypostases.²⁹

Finally, Leontius proposed the theory of the interchange of relations, thus writing about the hypostatic and substantial unions and distinctions, which are the reversed counterparts of each other:

It can be discovered that the set of relations of things belonging to different species to things of the same species is interchangeable (ἐπαλλάττουσαν): for in respects in which things of the same species are in common with things of different species, they are distinguished between each other; and in respects in which they are distinguished from things of different species, they are joined to each other. For they are distinguished from each other but joined to things of other species by number, and they are joined to each other but distinguished from things of other species by definition.³⁰

This distinction resulted in three universal pairs of links and distinctions: two relations of the Father to the Word and the Word to the Father, two relations of the Word to the flesh and the flesh to the Word, and two relations of Christ to us and us to Christ. That which connects and distinguishes the relations in the first and third pairs, is opposed to that which connects and distinguishes the relations in the middle pair.³¹ Leontius again illustrated this concept by the anthropological analogy:

Soul is united to soul by having the same essence, and is distinguished by the difference in hypostasis. This is the first and the final relationship of the pairs. The soul is distinguished from its body by the difference in nature, and is united [to it] by the category of hypostasis, which their mutually coherent life brings into full being. The second or middle relationship preserves this. But man is completely distinguished from his body by itself and his soul by itself as being their totality; because he has the first sort of relationship to his parts, he brings about the second sort of sharing between them.³²

²⁹ Leontius of Byzantium, *CNE*, 7, ed. Daley 2017, 168.26-170.6.

³⁰ Leontius of Byzantium, *CNE*, 4, ed. Daley 2017, 144.25-146.4.

³¹ Leontius of Byzantium, *CNE*, 4, ed. Daley 2017, 146.19-148.5.

³² Leontius of Byzantium, *CNE*, 4, ed. Daley 2017, 148.7-18.

John of Damascus not only used the concept of the *enhypostaton* in his philosophical and Christological treatises, but also followed the analogy of the union of soul and body as a model of two distinct natures actualized in a single human person, and applied the anthropological paradigm to show how the properties of the natures are preserved intact and unaltered in the hypostatic union, be it the union of soul and body in a man, or human and divine natures in Christ, with composite hypostasis in each case securing indivisibility of the union, and immutability of the natural properties. Composite nature, on the contrary, produces a change in the qualities of its constituent components, as is the case with the human body, resulting from the union of four elements. In using the analogy of the soul-body compound, John of Damascus follows the Leontian logic of unions and distinctions:

Thus it is with the hypostasis in the case of the soul and the body, for here one hypostasis is made of both the compound hypostasis of Peter, let us say, or of Paul. This keeps in itself the two perfect natures that of the soul and that of the body and it preserves their difference distinct and their properties unconfused. And in itself it has the characteristic differences of each, those of the soul, which distinguish it from all other souls, and those of the body, which distinguish it from all other bodies. These, however, in no wise separate the soul from the body, but they unite and bind them together, at the same time marking off the one hypostasis composed of them from all other hypostases of the same species. Moreover, once the natures become hypostatically united, they remain absolutely indivisible. And this is so because, even though the soul is separated from the body in death, the hypostasis of both remains one and the same. For the constitution in itself of each thing at its beginning of being is a hypostasis. Therefore, the body remains, as does the soul; both always having the one principle of their being and subsistence, even though they are separated <...> And again, it is impossible for things that have once begun to subsist in themselves to have another principle of subsistence, for the hypostasis is subsistence in self.³³

³³ John of Damascus, *Dialectica*, 66, ed. Kotter 1969, 139.8-24, 140.34-36; transl. Chase 1958, 104-105. A close parallel is Maximus the Confessor, *Epistula* 15, PG 91, 553BC; a correspondence with Leontius of Byzantium was noted in Krausmüller 2019, 205-206. Cf. also “Every whole, and especially when it is seen to be from different (sc. things) according to composition, monadically preserves the identity of its own hypostasis, while having in an unmixed fashion the difference of its own parts from one another, according to which it preserves without adulteration the substantial account of one part as compared with other” (Maximus the Confessor, *Epistula* 13, PG, 91, 521C, transl. Krausmüller 2019, 205).

Once the hypostasis emerged in the conception and ensoulment in the case of humans,³⁴ or when the hypostasis of the Word assumed human nature as its own in the Incarnation,³⁵ in both cases it remained indissoluble³⁶ and secured the restoration of the union of one's immortal soul separated from its mortal body in the resurrection. John of Damascus also explains how the two opposing sets of properties coexist in one composite hypostasis of the Son:

...and in our Lord Jesus Christ, the bodily form and visible countenance, and Him being the Son of the Virgin to Him being the Son of God without form, determines not the differences in hypostases, but differences in natures, while separating one hypostasis from those consubstantial to it according to the divinity, that is from the hypostases of the Father and the Holy Spirit, and from hypostases consubstantial to it according to the humanity, that is from the mother and other individual people, for when one composite hypostasis originates from two natures, both, that is to say, natural and hypostatic properties of the divine nature, and of humanity become the constituting properties of the hypostasis. Hence Christ is God and Man, beginningless and having a beginning, one and the same hypostasis, visible and invisible, created and uncreated, limited and boundless, suffering and passionless, the Son of God and the Son of the Virgin, that is, the Son of Man, Motherless from the Father and Fatherless from the Mother, undepictable and in the form of a slave and in the countenance of a man, "fairer than the sons of men" (Ps. 44: 2). All this constitutes and distinguishes the hypostasis of Christ God, and He is named by all [properties] together and by each individual one.³⁷

This treatment of hypostasis with enhypostasized substances, and substance with ensubstantiated hypostases results in a reversed order of relationships at the level of the inner Trinitarian relationships, and the Incarnation: just as hypostases are numerically distinguished in the single substance of the Holy Trinity by their hypostatic properties, substances are numerically distinguished by their substantial properties, preserving their definition of substance in the single hypostasis of Christ after the Incarnation.

³⁴ On the theories of ensoulment in Antiquity, see Congourdeau 1989, 695; Congourdeau 2007; Solère, Congourdeau, and Brisson 2008; Krausmüller 2020.

³⁵ John of Damascus, *Expositio fidei*, III, 26 (71), ed. Kotter 1973, 170.21-24.

³⁶ For the dossier of Patristic texts related to the problem of the relationship between the Word, body, and soul in the period when the dead body of Christ was in the tomb, see Lebon 1927; Lebourlier 1962-1963.

³⁷ John of Damascus, *De duabus in Christo voluntatibus*, 2, ed. Kotter 1981, 174.15-175.33. See also Zhyrkova 2009; Zhyrkova 2017b.

All these developments, including the Leontian ontological theology of hypostases with their characteristic properties and enhypostasized substances with their definitions, reversed relationships between unions and distinctions at the hypostatic and substantial levels, were adapted for for the Neo-Chalcedonian Christological doctrine by Maximus the Confessor and were followed by John of Damascus.

John of Damascus has been rightly credited with the reputation of a theologian who was the first to set the apology for icons into a Christological perspective. In his *Apologies* in defense of icons, John appeals to Christology, and more precisely to the role of Christ's flesh in the Christological union, replying with a typical Neo-Chalcedonian Christological formula to a certain rebuke by someone who stated that the Iconophiles perceived Christ's flesh on the icon as a "garment or a fourth *prosopon*" in the manner of Nestorius:

I venerate together with the King and God the purple of [His] body, not as a garment or a fourth person (οὐχ ὡς ἱμάτιον οὐδ' ὡς τέταρτον πρόσωπον) (God forbid!), but as proclaimed to be and to have become unchangeably equal to God, and the source of anointing. For the nature of the flesh has not become the divinity, but as the Word became flesh immutably, remaining what He was, thus also the flesh became the Word not losing what it was, but rather becoming equal to the Word according to the hypostasis. Therefore I dare to depict the invisible God, not as invisible, but as becoming visible for our sake by participation in flesh and blood.³⁸

A close parallel to the argument of St. John of Damascus in the polemics within the specifically Eastern Syrian context indicates the familiarity of John's adversary with the Antiochean theological tradition,³⁹ and John's formulation of the

³⁸ John of Damascus, *Apology I*, 4, ed. Kotter 1975, 77.62-78.85. The same charges against the Iconodules in introducing quaternity into the Holy Trinity and in Nestorianising perception of Christ's flesh by depicting Christ's tangible flesh on the icon appear in the writings of the Iconoclastic Emperor Constantine V (*PG* 100, 248D-249A) and in the *Definition* of the Iconoclastic Council of Hieria (754) (ed. Lamberz 2016, 662.7-11); see also Baranov 2002, 51-53.

³⁹ Cf. "...God the Word 'dwelt' according to the preaching of the son of thunder 'among us.' How? In the holy womb of the virgin. He wove for himself a human robe and clothed himself with it, and he went forth into the world. The eyes of those who are created were not able to observe the glorious brightness of his godhead without the veil of his body or the curtain which was flesh (cf. Ex. 34: 29f). <...> This being so, how can the Adamite body be consubstantial with the Trinity, and quaternity be confessed in the nature of the Trinity? (Shahdost, from the "Separation between Orientals and Westerners," eds. Abramowski and Goodman 1972, 31.10-21).

Christological dimension of the image doctrine vis-à-vis his opponents from the Nestorian and Miaphysite camps in Palestine.

Although it is not yet clear to which extent the theological legacy of John of Damascus was used in Constantinople during the second Iconoclasm,⁴⁰ concepts used by him such as the uniqueness of Christ as one of the Holy Trinity beyond the species, indissolubility of his hypostasis even when two of its constituent components (body and soul) separated after death until the Resurrection, and appropriation of substantial properties of both natures thus becoming Christ's own, were used by the Iconophiles of the Second Iconoclasm in formulating several arguments against the Iconoclastic claim that Christ was incircumscribable. One of the arguments used by both Iconophile champions who left their polemical writings against the Iconoclasts – Patriarch Nicephorus of Constantinople (806–815), and Theodore the Studite (759–826) – employs the “relational” ontology of unions and distinctions of Leontius of Byzantium.

Already Leontius of Byzantium formulated this problem, asking his interlocutor: “When the Logos assumed human nature, did he assume it as seen in the species or as in an individual?”⁴¹ One of the Iconoclastic arguments was precisely that Christ assumed only general human nature, without distinguishing features⁴², which were all that could be depicted on the icon, thus considering the icon of Christ an arbitrary choice of an artist, false from an epistemological viewpoint, and idolatrous from a theological viewpoint.

The symmetrical theological ontology of Leontius entailed a reversed order of relationships: whatever distinguishes hypostases at the level of *theologia* and human species, unites natures at the level of *oikonomia*. In the context of the anti-Iconoclastic polemics, this symmetric Christology led to a syllogism: if we confess three hypostases of the Holy Trinity in one substance with its proper definition, and one hypostasis of Christ in two natures, appropriating the “extremes” of

⁴⁰ Louth 2002, 197-198. However, this observation rather results from the lack of research into the possible use of John of Damascus by the later Iconoclasts. Thus, the editor of the *Refutation of the Iconoclastic Council of St. Sophia* by Patriarch Nicephorus noted a number of parallels and large amount of the same testimonies from the *florilegia* used by both authors (ed. Featherstone 1997, 372-373).

⁴¹ “Φύσιν ὁ Λόγος ἀναλαβῶν ἀνθρωπίνην, τὴν ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένην, ἢ τὴν ἐν ἀτόμῳ ἀνέλαιβεν;” (Leontius of Byzantium, *Epilysis* 1, ed. Daley 2017, 270.15-16).

⁴² See, for example, *Antirrheticus* III, 1, 15, *PG* 99, 396CD. For the background of this doctrine in the Christological controversies of the sixth century, see Krausmüller 2014; Baranov 2020a. For more details on the Iconophile response to the Iconoclastic concept of “man in general (ὁ καθόλου ἄνθρωπος)” assumed by Christ in the Incarnation, see Erisman 2017; Erisman 2018; Krausmüller 2018; Lourie 2019, 101; Tollefsen 2018, 60-67.

both natures including the full sets of substantial properties which become his own, not only *can we*, but *we must* confess the opposite substantial properties of his human nature. Thus, the unquestionable Trinitarian formula of the three consubstantial hypostases sharing divine nature with its immaterial, invisible, intangible, incircumscribable, etc. properties, implied a complete set of the opposite human properties, material, visible, tangible, and circumscribable, belonging to one and the same Christ, whose hypostatic properties and therefore the hypostasis, were revealed, named, and venerated on the icon despite the difference in material substance.⁴³ Accordingly, it followed that those who denied the validity of that conclusion, had to inevitably disagree with either of the premises, and therefore side with the heretics of the past – Arians, if they rejected the first premise, or Monophysites if they rejected the second premise. Patriarch Nicephorus thus rebukes his Iconoclastic opponents who denied the circumscription of Christ:

As in the economy of the Incarnation, the natures are united in hypostasis, so in the Holy Trinity, the hypostases differ by their personal properties. As in the Holy Trinity, the hypostases are united by the sameness of nature, so in the economy of the Incarnation, natures differ by substantial difference of their properties. Therefore, just as in the Incarnation they [the heretics] do not recognize the distinguishing features of nature, which separate them from beings of a different nature, so in the Holy Trinity they should not at all allow for any distinguishing properties between the hypostases, which set apart the hypostases as considered to be of one and the same substance, from each other. And as they had disagreements about hypostasis then, they also have disagreements about nature now, for they do not see the difference in the distinctive property. What can I say to this? That if, according to their assumption, the flesh should not be circumscribable because of its union with the Word, in the other

⁴³ “It is not a different hypostasis from that of Christ in his icon, but clearly it is the same hypostasis or character which, by the form of his appearance is revealed and venerated on the icon” (Theodore the Studite, *Letter to John the Grammarian*, ed. Fatouros 1992, 790.60-63). This doctrine is essential for St. Theodore the Studite: “when we venerate the icon of Christ, we venerate Christ Himself through one veneration [given] to both, which does not differ because of different natures, appropriating the opposites in virtue of the union of the same hypostasis” (Theodore the Studite, *PG* 99, 497C). Cf. the *Definition* of the Seventh Ecumenical Council (787): “The one who venerates the icon venerates the hypostasis of the person depicted on it” (ed. Lamberz 2016, 826.17-18). For this teaching of Theodore the Studite with more references, see von Schönborn 1986, 223-227; Bratu 2003, 339-341. T. Tollefsen disagrees with the hypostatic identity of the icon and prototype, arguing that these passages of Theodore the Studite should be understood not that the same hypostasis is *present* in the icon, but rather that the same hypostasis is *represented* on the icon (Tollefsen 2018, 123).

case [in the Holy Trinity] one has to arrive at similar absurdities, since there one must reason differently than in the case of the Incarnation.⁴⁴

Theodore the Studite also used the Leontian system of relational oppositions against the accusation of the Iconoclasts that representing Christ on the icon only renders his human aspect and thereby “splits apart” his divinity and humanity in the manner of Nestorius:

For, as in in the Holy Trinity, that which constitutes the properties (τό ἰδιάζον) of the hypostases does not divide the single nature of divinity, but that which shares the commonality by nature is distinguished by hypostasis; in the Incarnation, on the contrary, that which constitutes the properties of nature does not divide the single hypostasis of God the Word, but that which shares the commonality by hypostasis is distinguished by nature. If division were introduced with circumscription which is a property of human nature, accordingly, here too, the Ungeneratedness, the Generatedness, and the Procession, which are the properties of the three hypostases, would divide the single nature; but, of course, they do not, although they are different from each other. Therefore, here, too, the incircumscribability of the divinity and circumscribability of humanity – although they are different from each other – [do not divide] the hypostasis of Christ.⁴⁵

⁴⁴ Nicephorus of Constantinople, *Antirrheticus* I, 21, PG 100, 248CD. Patriarch Nicephorus was directly familiar with treatises of Leontius of Byzantium, quoting a passage from the *CNE* (ed. Daley 2017, 140.6-18) on the soul which is not circumscribed by the body but is a distinct entity, in the *florilegium* to his *Refutation of the Iconoclastic Council of St. Sophia*, 61 (ed. Featherstone 1997, 102.8-103.22).

⁴⁵ Theodore the Studite, *Quaestiones aliquae propositae iconomachis*, 13, PG 99, 484CD, cf. *Antirrheticus* III, 4, 7, PG 99, 432AC). Cf. “Christ is called not only with a common noun (τῷ προσηγορικῷ) but also with proper name (τῷ κυρίῳ ὀνόματι) that separates him by the hypostatic properties (τοῖς ὑποστατικοῖς ἰδιώμασιν), from the rest of the people. This is why he is circumscribable... he is one of us, even though he is God, one of the Holy Trinity. In the same way as he is distinguished there from the Father and the Holy Spirit by the property of Sonship, he is also separated from all humans by the hypostatic properties and therefore he is circumscribable” (Theodore the Studite, *Antirrheticus* III, 1, 18-19, PG 99, 397D-400A). Cf. “the Logos himself, separated as Son and Logos by distinguishing characteristics from the common substance of Godhead, is not separated by the same marks from the humanity he shares in, but being distinguished by one set from the Father and the Spirit, and by another set from his Mother and from humans, he receives through these distinguishing characteristics of the ‘extremes’ his coherence and unity with himself, united and divided by the essential likeness of the ‘extremes’ and the essential difference of the ‘parts’; and realizing the difference in a way opposite to [the way] the ‘extremes’ [do] – if indeed in their case, the sameness of essence unites and the dif-

However, by applying the Leontian logic of relational unions and distinctions, Theodore the Studite went a step further. He includes the artificial image of Christ into the system of paired relationships at the levels of substance and hypostases, arguing that the sameness of divine substance shared by the Father and the Son, which makes them one God, at the level of *theologia*, in reversed order of paired relationships at the level of *oikonomia* entails the sameness of hypostasis for Christ and his image, which makes them one Christ despite the difference in material substrate.⁴⁶

If, that which distinguishes the Son from the Father – and He is distinguished only by the property of Sonship (τῷ ὑἱκῷ ἰδιώματι), does not harm Him from being of one and the same substance and worship with the Father, that which distinguishes the image from the prototype – and it is distinguished by the definition of substance, does not harm it either from being one and the same likeness and worship with the prototype. As in the former case Christ differs from the Father by hypostasis, in that latter case he differs from his own image by substance.⁴⁷

Thus, the theological adaptation of the notions of substance and hypostasis from their original Trinitarian to a Christological context by Leontius of Byzantium, involving enhypostasized substance, distinction between the principle of substance and mode of existence, as well as “relational” ontology of unions and distinctions at the levels of substances and hypostases was adopted and reworked by Maximus the Confessor and John of Damascus for articulating the Neo-Chalcedonian position in their Christological polemics. Furthermore, the Iconophiles of the Second Iconoclasm used the relational model of Leontius against the Iconoclastic Christology which claimed that general human nature without distinguishing features was assumed by Christ, leading to his incircumscribability. The use of the Leontian conceptual framework in support of the circumscribability of Christ, made it possible to postulate not only circumscribability and thus the depictability of Christ, but also the unity of his hypostasis and artificial image

ference of hypostasis divides, while here the difference of essence divides and the sameness of hypostasis unites” (Leontius of Byzantium, *Solutiones*, ed. Daley 2017, 272.15-26, transl. *ibid.*, 273).

⁴⁶ Cf. “The prototype in the icon is not according to substance..., since the definition of nature (ἕρον τῆς φύσεως) in each of the two is different, but according to hypostatic resemblance which does not constitute another principle of definition (λόγος τῆς διορίσεως)” (Theodore the Studite, *Antirrheticus* III, 3, 1, PG 99, 420D, cf. *Letter* 57, ed. Fatouros 1992, 168.110-113). See also Krausmüller 2021, 357-364.

⁴⁷ Theodore the Studite, *Antirrheticus* III, 3, 7, PG 99, 424AB.

based on the unquestionable Nicean doctrine of consubstantiality of Persons in the Holy Trinity.

REFERENCES

- Abramowski, L. and A. E. Goodman, eds. (1972) *A Nestorian Collection of Christological Texts*, vol. 2, University of Cambridge Oriental Publications 19, Cambridge: Cambridge University Press.
- von Balthasar H. U. (1988) *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Einsiedeln, Trier: Johannes-Verlag.
- Baranov, V. A. (2002) "Theology of Early Iconoclasm as Seen in the *Apologies in Defence of Images* by St. John of Damascus," *Khristianskij Vostok* 4 (10), 23-55.
- Baranov, V. A. (2020a), "Sources of Fragments by the Iconoclastic Patriarch John Grammaticus (837–843): Leontius of Byzantium," *Schole* 14 (1), 278-292.
- Baranov, V. A. (2020b) "Origenizm Leontiya Vizantijskogo: sostoyanie issledovaniy" [Origenism of Leontius of Byzantium: State of research], *ESSE: Filosofskie i teologicheskie issledovaniya* 5 (1-2) (2020), 188-208.
- Blowers, P. M. (2016) *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Christian Theology in Context, Oxford: Oxford University Press.
- Bratu, M. (2003) "Quelques aspects de la doctrine de l'icône de Saint Théodore Stoudite," *Revue des sciences religieuses* 77 (3), 323-349.
- Butler, M. E. (1994) *Hypostatic union and Monotheletism. The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor*. Ph.D. Dissertation. Fordham University.
- Chase, F. H., Jr., transl. (1958) *Saint John of Damascus. Writings*, Fathers of the Church Patristic Series 37, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.
- Choufrine, A. (2003) "The Development of St. Basil's Idea of Hypostasis," *Studi sull'Oriente Cristiano* 7 (2), 7-27.
- Congourdeau, M.-H. (1989) "L'animation de l'embryon humain chez Maxim le Confesseur," *Nouvelle revue théologique* 111, 693-709.
- Congourdeau, M.-H. (1999) "Sang féminin et génération chez les auteurs byzantins," in: M. Faure, ed., *Le sang au Moyen Âge. Actes de quatrième colloque international de Montpellier Université Paul Valéry, 27–29 novembre 1997*, Les cahiers du C.R.I.S.M.A. 4, Montpellier: Association C.R.I.S.I.M.A., Université Paul-Valéry, 19-23.
- Congourdeau, M.-H. (2007) *L'Embryon et son âme dans les sources grecques (VIe siècle av. J.-C. - Ve siècle apr. J.-C.)*, Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance.
- Corrigan, K. (2008) "Οὐσία and ὑπόστασις in the Trinitarian Theology of the Cappadocian Fathers: Basil and Gregory of Nyssa." *Zeitschrift für antikes Christentum* 12 (1), 114-134.
- Daley, B. E. (2002) "Nature and 'Mode of Union': Late Patristic Models for the Personal Unity of Christ," in: S. T. Davis, D. Kendall, and G. O'Collins, eds., *The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford: Oxford University Press, 164-196.

- Daley, B. E., ed. and transl. (2017) *Leontius of Byzantium: Complete Works*. Oxford: Oxford University Press.
- Davydenkov, O. V. (2016) "Termin 'voipostasnoe' v khristologicheskikh diskussiyakh pervoi poloviny VI veka" [The term 'enhypostaton' in the Christological discussion of the first half of the sixth century], *Vestnik RKhGA* 17 (3), 11-24.
- Davydenkov, O. V. (2018) "Ponyatie 'voipostasnoe' v difizitskoi khristologii posle Leontiya Vizantiiskogo" [The notion of "enhypostaton" in Dyophysite Christology after Leontius of Byzantium], *Khristianskoe chtenie* 1, 21-33.
- Declerck, J., ed. (1982) *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*. Corpus Christianorum, Series Graeca 10, Turnhout, Leoven: Brepols, University Press.
- Declerck, J., ed. (1989) *Diversorum capitum seu difficultatum solutio*, Corpus Christianorum Series Graeca 19, Turnhout, Leuven: Brepols, University Press.
- Deferrari, R., ed. and transl. (1926) *St. Basil. The Letters*. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dell'Osso, C. (2003) "Still on the Concept of *Enhypostaton*," *Augustinianum* 43 (1), 63-80.
- Drecoll, V. H. (1996) *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 66, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Erdin, F. (1939) *Das Wort Hypostasis: Seine bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der allchristlichen Literatur bis zum Abschluss der trinitarischen Auseinandersetzungen*. Freiburg im Breisgau.
- Erismann, C. (2010) "A World of Hypostases: John of Damascus's. Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology," *Studia Patristica* 50, 251-269.
- Erismann, C. (2017) "Theodore the Studite and Photius on the Humanity of Christ. A Neglected Byzantine Discussion on Universals in the Time of Iconoclasm," *Dumbarton Oaks Papers* 71, 175-192.
- Erismann, C. (2018) "To Be Circumscribed Belongs to the Essence of Man. Theodore of Stoudios on Individuality, Circumscription and Corporeality," *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 68, 225-238.
- Evans, D. B. (1970) *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*, Dumbarton Oaks Studies 13, Dumbarton Oaks: Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University.
- Fatouros, G. ed. (1992) *Theodori Studitae Epistulae*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 31, Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Featherstone, J. M., ed. (1997) *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio etversio definitionis synodalis anni 815*, Corpus Christianorum. Series Graeca 33, Turnhout, Leuven: Brepols, University Press.
- Garrigues, J.-M. (1974) "La personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur," *Revue thomiste* 74, 181-204.
- Gleede, B. (2012) *The Development of the Term Ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus*, Supplements to Vigiliae Christianae 113, Leiden, Boston: Brill.
- Gockel, M. (2000) "A Dubious Christological Formula? Leontius of Byzantium and the Anhypostasis-Enhypostasis Theory," *Journal of Theological Studies* 51 (2), 515-532.

- Grumel, V. (1926) "L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le confesseur," *Échos d'Orient* 25 (144), 393-406.
- de Halleux, A. (1984) "'Hypostase' et 'personne' dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375-381)," *Revue d'histoire ecclésiastique* 79, 313-369, 625-670.
- Hammerstaedt, J. (1994) "Hypostasis," in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 16, Stuttgart: A. Hiersemann, 986-1035.
- Heinzer, F. (1980) *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Freiburg.
- Hovorun, S. (2006) "K istorii termina ἐνυπόστατον 'voipostasnoe'" [History of the term ἐνυπόστατον, enhypostataton], in: A. R. Fokin, ed., *Leontij Vizantiiskij. Sbornik issledovanij* [Leontius of Byzantium. Collection of studies], Moscow: Tsentr biblejsko-patrologicheskikh issledovanij, Imperium Press, 655-665.
- Hübner, R. (1972) "Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius: Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadozischen Brüdern," in: J. Fontaine and Ch. Kannengiesser, eds., *Epektasis: Mélanges à J. Daniélou*, Paris: Beauchesne, 463-490.
- Jones, D. A. (2007) *The Soul of the Embryo: An Enquiry into the Status of the Human Embryo in the Christian Tradition*, London: Continuum.
- Khristos, I. (2011) *Η έννοια του "ένυποστάτου" στον Άγιο Ιωάννη Δαμασκηνό*. Thessaloniki.
- Kotter, B., ed. (1969) *Johannes von Damaskos. Institution elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*, Die Schriften des Johannes von Damaskos 1, Patristische Texte und Studien 7, Berlin, New York: Walter De Gruyter.
- Kotter, B. ed. (1973) *Johannes von Damaskos. Expositio fidei*. Die Schriften des Johannes von Damaskos 2, Patristische Texte und Studien 12, Berlin, New York: Walter De Gruyter.
- Kotter, B. ed. (1975) *Johannes von Damaskos. Contra imaginum calumniatores orationes tres*, Die Schriften des Johannes von Damaskos 3. Patristische Texte und Studien 17, Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Kotter, B. ed. (1981) *Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica*, Die Schriften des Johannes von Damaskos 4, Patristische Texte und Studien 22, Berlin, New York: Walter De Gruyter.
- Krausmüller, D. (2011) "Making Sense of the Formula of Chalcedon: the Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium's *Contra Nestorianos et Eutychianos*," *Vigiliae Christianae* 65, 484-513.
- Krausmüller, D. (2014) "A Chalcedonian Conundrum: the Singularity of the Hypostasis of Christ," *Scrinium* 10, 371-391.
- Krausmüller, D. (2017) "Enhypostataton: Being 'in Another' or Being 'with Another'? How Chalcedonian Theologians of the Sixth Century Defined the Ontological Status of Christ's Human Nature," *Vigiliae Christianae* 71, 433-448.
- Krausmüller, D. (2018) "On the Relation between the Late Antique and Byzantine Christological Discourses: Observations about Theodore the Stoudite's Third Antirrheticus," *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 68, 239-250.

- Krausmüller, D. (2019) "Does the Flesh Possess Hypostatic Idioms, and If So, Why is it Then Not a Separate Hypostasis? On a Conceptual Problem of Late Patristic Christology," *Scrinium* 15, 193-210.
- Krausmüller, D. (2020) "When Christology Intersects with Embryology: The Viewpoints of Nestorian, Monophysite and Chalcedonian Authors of the Sixth to Tenth Centuries," *Byzantinische Zeitschrift* 113, 853-878.
- Krausmüller, D. (2021) "Christ and His Representation, One or Two? The Image Theologies of Theodore of Stoudios, Leo of Chalcedon and Eustratius of Nicaea," *Scrinium* 17, 356-371.
- Lamertz, E. ed. (2016) *Concilium Universale Nicaenum Secundum*, in *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, series secunda, vol. 3, pt. 3, Berlin, Boston: Walter De Gruyter.
- Lang, U. M. (1998) "Anhypostatos-Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy, and Karl Barth," *Journal of Theological Studies* 49, 630-657.
- Larchet, J.-C. (1996) *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, Cerf.
- Larchet, J.-C. (2018) "Hypostasis, Person and Individual according to St Maximus the Confessor, with reference to the Cappadocians and St. John of Damascus," in: A. Torrance and S. Paschalidis, eds., *Personhood in the Byzantine Christian Tradition. Early, Medieval, and Modern Perspectives*, London, New York, Routledge, 47-67.
- Lebon, J. (1927) "Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort," *Revue d'histoire ecclésiastique* 23, 5-43, 209-241.
- Lebourlier, J. (1962-1963) "À propos de l'état du Christ dans la mort," *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 46, 629-649; 47, 161-180.
- Lourie, B. (2019) "Theodore the Studite's Christology against Its Logical Background," *Studia Humana* 8 (1), 99-113.
- Louth, A. (2002) *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford Early Christian Studies, Oxford: Oxford University Press.
- Louth, A. (2008) "From Doctrine of Christ to Icon of Christ: St. Maximus the Confessor on the Transfiguration of Christ." in: P. W. Martens, SJ, ed., *In the Shadow of the Incarnation: Essays on Jesus Christ in the Early Church in Honor of Brian E. Daley*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 260-275.
- Louth, A. (2017) "St. Maximos' Distinction between λόγος and τρόπος and the Ontology of the Person," in: S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, and S. Lalla, eds., *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, Veritas 25, Eugene, OR: Cascade Books, 157-165.
- Madden, N. (1993) "Composite Hypostasis in Maximus Confessor," *Studia Patristica* 27, 175-197.
- Mayhew, R. (2004) *The Female in Aristotle's Biology: Reason or Rationalisation*, Chicago, London, University of Chicago Press.
- Michel, A. (1922) "Hypostase," in: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. VII/1, Paris: Letouzey et Ané, 369-437.
- Otto, S. (1968) *Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz; ein Beitrag zur Spätantiken Geistesgeschichte*, München: Fink.

- PG = Migne, J.-P., ed. *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Venice, 1857-1866.
- Podbielski, M. (2017) "The Face of the Soul, the Face of God: Maximus the Confessor and πρόσωπον," in: S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, and S. Lalla, eds., *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, Veritas 25, Eugene, OR: Cascade Books, 193-228.
- Richard, M. (1945) "L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'Incarnation," *Mélanges de science religieuse* 2, 5-32, 243-270.
- Roosen, B. (2021) "What Theodosius of Gangra Wanted to Know from Maximus the Confessor," in: B. Demulder and P. Van Deun, eds., *Questioning the World. Greek Patristic and Byzantine Question-and-Answer Literature*, Lectio. Studies in the Transmission of Texts and Ideas 11, Turnhout: Brepols, 229-267.
- Rougier, R. (1916-1917) "Le sens des termes οὐσία, ὑπόστασις et πρόσωπον dans les controverses trinitaires post-nicéennes," *Revue d'histoire des religions* 73, 48-63; 74, 133-189.
- von Schönborn, C. (1986) *L'icône du Christ: Fondaments théologiques*. Paris: Éditions du Cerf.
- Shchukin, T. (2016) "Identity in Difference: Substance and Nature in Leontius of Byzantium's Writings," *Scrinium* 12, 308-321.
- Sherwood, P. (1955) *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Studia Anselmiana 36, Rome: "Orbis Catholicus"/Herder.
- Solère, J.-L., M.-H. Congourdeau, and L. Brisson, eds. (2008) *L'embryon: formation et animation: Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 38, Paris, Vrin.
- Thunberg, L. (1995) *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 2nd ed. Chicago and La Salle, IL: Open Court.
- Tollefsen, T. T. (2018) *St. Theodore the Studite's Defence of the Icons. Theology and Philosophy in Ninth-Century Byzantium*, Oxford Early Christian Studies, Oxford: Oxford University Press.
- Turcescu, L. (1997) "Prosopon and Hypostasis in Basil of Caesarea's 'Against Eunomius' and the Epistles," *Vigiliae Christianae* 51 (4), 374-395.
- Uthemann, K. H. (1982) "Das anthropologische Modell der hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas," *Kleronomia* 14, 214-312.
- Witt, R. E. (1933) "Hypostasis," in: H. G. Wood, ed., *Amicitiae Corolla: A Volume of Essays Presented to J. R. Harris*, London: University of London Press, 319-343.
- Zachhuber J. (2001) "Basil and the Three-Hypostases Tradition: Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology," *Zeitschrift für antikes Christentum* 5, 65-85.
- Zachhuber, J. (2003) "Nochmals: Der 38. Brief des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa," *Zeitschrift für antikes Christentum* 7 (1), 73-90.
- Zachhuber, J. (2012) "Individuum und Individualität in den theologischen Debatten der Spätantike," in: W. Grab and L. Charbonnier, eds., *Individualität. Genese und Konzeption einer Leitkategorie humaner Selbstdeutung*, Berlin: Berlin University Press, 13-49.

- Zachhuber, J. (2014) "Individuality and the Theological Debate about 'Hypostasis'," in: A. Torrance and J. Zachhuber, eds., *Individuality in Late Antiquity*, Farnham: Ashgate, 2014, 91-110.
- Zachhuber, J. (2015) "Christology after Chalcedon and the Transformation of the Philosophical Tradition," in: M. Knežević, ed., *The Ways of Byzantine Philosophy*, Alhambra, CA: Sebastian Press, 2015, 89-110.
- Zhyrkova, A. (2009) "Hypostasis – the Principle of Individual Existence in John of Damascus," *Journal of Eastern Christian Studies* 61(1-2), 101-130.
- Zhyrkova, A. (2017a) "Leontius of Byzantium and the Concept of *Enhypostaton*: A Critical Re-evaluation," *Forum Philosophicum* 22 (2), 193-218.
- Zhyrkova, A. (2017b). "John of Damascus' Philosophy of the Individual and the Theology of Icons," in: A. Kaldellis and N. Siniosoglou, eds., *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 431-446.
- Zhyrkova, A. (2019) "The Éminence Grise of Christology: Porphyry's Logical Teaching as a Cornerstone of Argumentation in Christological Debates of the Fifth and Sixth Centuries," *Journal of Applied Logics – IfCoLog Journal of Logics and their Applications* 6(6), 1109-1124.

HISTORY AND FANTASY ON ACHOLIUS, THE BIOGRAPHER

Gabriel Estrada San Juan
Universitat de Barcelona
gestrada@ub.edu

ABSTRACT. Among the bogus authors cited in the *Historia Augusta*, there are some who turn out to be masks for real authors, as part of the picaresque aspect of the work. However, the vast majority are simply disregarded as the product of the biographer's invention. One of them is Acholius, an author cited on four occasions. We believe that there are reasons to include him in the first group.

KEYWORDS: biography, *Historia Augusta*, Acholius, Marius Maximus, Ausonius.

* *Grup de Recerques en Antiquitat Tardana* (University of Barcelona). This study was undertaken within the framework of the research project PID2019-104448GB-I00 (Ministry of Economy, Industry and Competitiveness) and the group 2017 SGR211 of AGAUR (Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca).

The *Historia Augusta* (HA) is infamous because of the invention of a large number of its sources. The procedures followed for devising the names of the authors are the same as for the other fictional characters.¹ This is one of the ways to free up its false erudition, which becomes more daring when the anonymous author is lacking in material, in the so-called secondary *vitae* and especially in the second half of the work, when the presence of apocryphal documents increases.

Nevertheless, sometimes it is not as simple as it might seem. For example, the bogus *Aurelius Victor cui Pinius cognomen erat* (SHA *Macr.* 4.2) is an obvious mask for the real author Aurelius Victor; also, he is followed by a certain *Festus* (4.4). Likewise, the alleged writers *Fabius Marcellinus* (*Alex.* 48.6; *Prob.* 2.7) and *Valerius Marcellinus* (*Max.* 4.5); *Staius Valens* (*Alex.* 48.6), the translator *Nicomachus* (*Aur.* 27.6) and *Aurelius Verus* (*Alex.* 48.6) correlate with Ammianus Marcellinus, Eutropius, Nicomachus Flavianus and again Aurelius Victor,

¹ Cf. e.g. A. Chastagnol (1970) 35-37; R. Syme (1971b) 3-13; (1972) 129-30 = (1983) 23; (1976) 318 = (1983) 105-06.

respectively.² To those, we can add the biographer *Suetonius Optatianus* (*Tac.* 11.7), a combination of Suetonius and the fourth-century poet Publilius Optatianus Porphyrius.³

However, none of the news that the biographer attributes to these bogus authors matches the accounts of their historical counterparts:

1. First of all, “Aurelius Victor *qui et Pinius*” provides quote about the origins of Emperor Macrinus along with a detail about a fellow freedman named Festus. The quote does not exist in the real Victor’s *Liber de Caesaribus*, which is quite scarce in information about this emperor (*Aur. Vict.* 22), although his assessment does correspond with that of the *HA*’s biographer.⁴

2. “Aurelius Verus”, “Fabius Marcellinus” and “Staius Valens” (*SHA Alex.* 48.6) are said to have written the life of Trajan, which does not mention the fantastic episode of Ovinus Camillus (48). Of course, the omission of a spurious episode does match with their real counterparts, Victor, Ammianus and Eutropius—although Ammianus’ first books are lost. Also, the author’s sarcasm is clear at 48.8.

3. The same *alter ego* for Ammianus Marcellinus reappears in a comment that is rather humorous, but without historical value (*Prob.* 2.7). He is a subject of praise for putting sincerity before eloquence, on the same level as Suetonius, Marius Maximus whom the real Ammianus compares with Juvenal (28.4.14), Gargilius Martialis, or the *HA*’s author himself. To complete the sarcasm, “Fabius Marcellinus” is contrasted instead with Sallust, Livius, Trogus and, of course, Tacitus.

4. The comparison Ammianus receives in the form of “Valerius Marcellinus” is kinder (*Max.* 4.5). The aforementioned resemblance to Suetonius is explained here in the description of the emperors in the Suetonian manner, *per species*. We can be generous on this one: despite Tacitus being the main model for Ammianus, the influence of Suetonius is indeed present in these parts.⁵

² A. Chastagnol (1964) 57 n. 51; J. Schlumberger (1974) 130; F. Paschoud (1995) 502-03; (1996) 149; A.R. Birley (2003) 139; D. Rohrbacher (2016) 25. Less obvious is *Claudius Eusthenius* (*Car.* 18.5) as Eusebius Nanneticus or of Nantes, Birley (*ibid.*); Paschoud (1995) 503-04, proposed author of the *EKG* in R.W. Burgess (1993) 495-99.

³ E. Hohl (1911) 306, and especially Rohrbacher (2016) 24-25.

⁴ This would have prompted his not-too-cryptic allusion to Victor, P. Dufraigne (1975) 135 n. 2. On the other hand, Cassius Dio (78.32.4) names a freedman called Festus in Macrinus’ entourage who could have served as an inspiration, instead, for the homonymous author, A. Chastagnol (1994) 454 n. 1.

⁵ Cf. e.g. F. Leo (1901) 236-40: ‘*aber dem Einfluss der so stark entwickelten Kaiserbiographie hat er sich nicht entzogen.*’

5. Next, “Nicomachus” is said to have translated a letter by Zenobia from Syrian into Greek, which is quoted by the biographer after translating it into Latin. The mention of a certain Nicomachus as a translator refers to Nicomachus Flavianus, author of some *Annales* and translator of the *Life of Apollonius of Tyana* (Sid. Apoll. *Ep.* 8.3.1).⁶ Nicomachus’ work has not survived, but we can assure that the letter is spurious, just like the others cited by the author.

6. Last, “Suetonius Optatianus” is said to have written a biography of Emperor Tacitus (*Tac.* 11.7). Obviously, the only coincidence with Suetonius is the fact of being a biographer. As for Porphyrius, the composition of cryptic biographies with hidden messages, like the former’s poems, has been suggested in a hypothesis by Rohrbacher.⁷

In this paper, we will focus on one of these spurious authors used as a false pretence of historical accuracy, who are associated with equally spurious information. However, this character in particular is not as simple as has been thought and could possibly be added to the group of writers we have just detailed.

The author in question is named *Acholi* (PIR¹ A 31; PIR² A 36) and makes four appearances throughout the work. The first ones happen in different locations of Severus Alexander’s *vita*, the longest in the *HA*. This book, signed by Aelius Lampridius, makes use of the alleged writer to certify some aspects of the prince’s life (SHA *Alex.* 14.6 = Peter fr. 4, about his memory; 64.4-5 = Peter fr. 1, about the granting of the title of Caesar to Alexander and his travels⁸) and to settle a false scholarly debate (48.6-7 = Peter fr. 2, about the fantastic episode of Ovinus Camillus).

Furthermore, Acholius reappears much later in Aurelian’s *vita*, signed by Flavius Vopiscus (SHA *Aur.* 12.3-15.1 = Peter fr. 4). This is the longest fragment and the only one in the form of a literal quotation, a series of speeches delivered by three characters: Emperor Valerian and the generals Aurelian and Ulpius Crinitus. The scene is dated from 258 and takes place in Byzantium; the future emperor Aurelian is adopted by the *dux* Ulpius Crinitus with the placet of Emperor Valerian, who is present along with his political staff.

⁶ J. Straub (1952) 154; Syme (1976) 318 = (1983) 105; T. Honoré (1989) 15. Also referenced in SHA *Tac.* 5.3.

⁷ See above n. 3.

⁸ *Itinera*, amended *intima* (‘intimate details’) in Lipsius and preferred *interiora* (similar) in Peter.

As for the genre of his presumed work, in the second mention, towards the end of Severus Alexander's book, Lampridius describes Acholius as a biographer (*scriptor vitae*, *Alex.* 48.7). In the first, only his name is given (14.6), and in the third, he is presented as *historicus* (64.5). Also, the only biographical note about Acholius in the book is in the third mention, which states that he was a writer coeval to Severus Alexander himself (*eius temporis*).

On the other hand, the long extract cited in the *Vita Aureliani* comes, according to Vopiscus, from one of Acholius' books (*ex libris Acholi*): from the ninth book of some *acta* (*libro actorum eius nono*) to be precise. In this passage, the biographer describes Acholius as *magister admissionum* of Emperor Valerian (*Aur.* 12.4), which should be authority enough to give credibility to the account, as claimed by the anonymous imposter.⁹ It is surprising, though, that, as such, he is not named among the officials who assisted Valerian in Byzantium.

Thus, he is a person who would have lived during the reign of Alexander (222/35), served as a high clerk under Valerian (253/60) and probably also under Aurelian (270/5), since his report in Valerian's *acta* appears to be a compliment to the future emperor in the form of legitimist propaganda. Altogether, that covers between 35 and 53 years of his supposed life and implies that he would have written in his old age. There was some attempt to prove the historicity of this writer before the discovery of the farce in the *HA* in 1889.¹⁰ There were also subsequent attempts, based on an epigraphic document from Sardes and the rarity of the name; it was also assumed that Valerian's *acta* was another biography.¹¹

⁹ Although the denomination *magister admissionum* is an anachronism, it is usual for the biographer to modernize the terms (e.g. *Val.* 6.6: *praefecto urbis Romae*; what other urban prefecture could exist at the time?). The biographical note seems parallel to that of *procurator ab epistulis* held by Suetonius in Hadrian's chancery (*epistularum magistro* in *Hadr.* 11.3). For anachronisms in bureaucratic terminology in the *HA*, cf. e.g. A. Momigliano (1960) 127; R. Syme (1971a) 45-49; M.A. Villacampa Rubio (1998) 167-68, and specifically for this passage, Paschoud (1996) 93-94.

¹⁰ K. Dändliker (1870) 295, understanding that the position of *magister admissionum* (*Aur.* 12.3) fits with the description of the *intima* of Severus Alexander (*Alex.* 64.5). He even goes so far as to guess Acholius as the main source of Alexander's *vita*, (*ibid.*) 296-97.

¹¹ C. Lécrivain (1899) 142, from a Greek inscription from Sardes in honour of a certain ὑπαρχος Acholius (IGR 4.1510), to date under the reign of Gallienus: 'Ainsi, d'après ces textes, Acholius aurait écrit les biographies de Sévère Alexandre et de Valérien...' Lécrivain is cautious but enthusiastic, and ends: 'Or, si Acholius a réellement existé, il n'y a pas de raison de douter de l'existence des autres historiens de cette catégorie,' as we have seen previously. Later the hypothesis interested A. Jardé (1925) 103; 115; see also J.C.P. Smits (1908) 122. However, on the inscription, see below n. 15.

Nevertheless, the tendency among modern scholars is to reject any historical echo behind the character of Acholius.¹² From all the information provided by the *HA*, Peter's collection of fragments distinguishes two works by the author: a *Vita Alexandri Severi* and the *Acta*.¹³ Syme went further by separating two different fictional writers: the author of the biography and the author of the memories.¹⁴ The inscription from Sardes has acquired a new meaning, now as a possible hint for the deceiver's inspiration when naming his character,¹⁵ and other options have been explored with the same purpose.¹⁶ This is usually the current posture on the question.¹⁷

The extract from the *acta* of Valerian, clearly apocryphal,¹⁸ includes an Antonine and, therefore, Theodosian propaganda theme,¹⁹ as well as one of the

¹² E.g. M. Maiold (1939) 53; Paschoud (1996) 93; C. Bertrand-Dagenbach and A. Molinier-Arbo (2014) 77. His third appearance, in *Alex.* 64.4-5, would have served to argue the claim that Severus Alexander was entitled as Caesar by the Senate and not by the soldiers, against Eutr. 8.23, T.D. Barnes (1970) 38 and n. 157.

¹³ H. Peter (1906) 140-02; likewise Paschoud (1996) 93.

¹⁴ Syme (1971b) 277-78; (1976) 315; 318 = (1983) 102; 105, arguing the chronological gap; A. Von Domaszewski (1918) 21 already pointed out the possibility (*'Eine ganz andere Figur'*) but did not delve into it. On the opposite, e.g. Chastagnol (1994) 560 and 982 n. 1. As seen before, the chronology is not really a problem; see also E. Birley (1983) 75-76, who proposes the birth of Acholius, if real, around AD 200.

¹⁵ Far from being contemporary with Gallienus, this *Acholi* from Lydia would have lived rather at the end of the 4th century or the beginning of the 5th, and therefore would have been coeval with the writing of the *HA*, L. Robert (1948) 46-47; Chastagnol (1994) cxi; Paschoud (1996) 93. Also *PLRE* I Acholius, interpreting ὑπαρχος as *vicarius Asianae* since Sardes was not located in a proconsular province. Indeed, numerous fictional characters in the *HA* echo names from the author's era: a perfect example of this practice is the senator *Maecius Faltonius Nicomachus* (*Tac.* 5.3), Syme (1971a) 12; (1971b) 53.

¹⁶ Another *Acholi*, a certain *curator* mentioned by Symmachus (*Rel.* 39.2), Chastagnol (1994) cxi. Also, changing the spelling, *Ascholi*, bishop of Thessalonica who baptized Theodosius (*Socr. Sch.* V 6; *Jord. Rom.* 315), Von Domaszewski (1918) 21-22, defended with new arguments in Rohrbacher (2016) 27-28.

¹⁷ A contrarian in E. Cizek (1994) 288, who makes Acholius *'ou d'un auteur que l'Histoire Auguste appelle Acholius'* a probable exception among the spurious authors of the *HA* (*ibid.*, 134: *'il en va autrement, très probablement'*), for which he relies again on the Lydian inscription and qualifies his *acta* as another biography (*ibid.*, 265 n. 21). He also suggests Acholius as a real source of the *HA*, specifically for the news on the evacuation of Dacia under Aurelian (*ibid.*, 134; 288, with *stemma* in 139; see also 207).

¹⁸ Peter (1906) cxcv; T.D. Barnes (1972) 145.

¹⁹ Since Theodosius pretended to be a descendant of the Antonines, just like Crinitus in the *HA*, J.-P. Callu (1985) 106-07.

author's favourite themes: the defence of the elective monarchy against the hereditary one. It also comprises a list of items, which is a kind of text often transmitted within bogus documents and widely used in the last *vitae* of the *HA* (*Cl.* 14; 17; *Aur.* 9; 12.1-2; *Prob.* 4.3-6), in this case a list of military decorations (*Aur.* 13.3; also in *Prob.* 5.1-3). Also, most of the names follow well-known patterns of the author's inventiveness.²⁰

These *acta* used to be mentioned by the author to introduce generic or spurious events.²¹ Despite that, as we have already seen, whether or not the content attributed to these masked authors corresponds to the original documents is irrelevant. In fact, logic suggests that there should be no notable coincidence since the blatant anachronism would expose the farce.

Besides, there is another pending question about the character, and it is about his *libro nono*. In the past, it was the subject of a light discussion whether the *vita* and the *acta* could be part of the same work, as we have seen before. But the dismissal of any historicity for Acholius has rendered this question pointless as well as any other questions concerning his alleged literary work. However, it is worth exploring this expression regarding the issue of the *dispositio* in the *HA*, which does matter.

It is well known that the anonymous biographer is incapable of following his own rules. Thus, in the middle of the work, the author abandons his ambitious initial intention of dedicating a separate book (*liber*) to each prince²² and, repentant, adopts a new criterion to group them.²³ The reason is to avoid tiring Constantine, that is, the reader, with such a multitude of books (*libri, codices*).²⁴ Actually, the real reason was foreshadowed before (*Macr.* 1): his wild initiative to dedicate a book to every caesar and usurper required too much inventiveness and

²⁰ Aside from Valerian and Aurelian, the only historical figures among the eleven mentioned in the fragment are the consul *Nummius Tuscus* (PIR¹ N 188; PIR² N 237) and, perhaps, *Ulpianus Crinitus* (PIR¹ V 547; PIR² V 575). For the rest of the names, see above n. 1.

²¹ Although the word is sometimes used for the Senate gazette (*Hadr.* 3.2; 27.2; *Sev.* 11.3; *Alex.* 56.2; *Prob.* 2.1) or the city's gazette (*Comm.* 15.4; *Alex.* 6.2; 33.2; *Gord.* 4.8), or for 'public affairs' (*Hadr.* 24.11; *Marc.* 6.5; 21.4; *Alex.* 12.2; 29.4-30.1; *Car.* 6.2), other times it acquires the meaning of 'facts', 'routine' or 'behaviour' (*Macr.* 11.1; *Hel.* 6.3: *vita et actu*; 28.6; *Gord.* 9.1; *Max.* 4.5; *Tyr. Trig.* 3.1) written without any public purpose (*Ael.* 3.9). The imaginary note of *magister admissionum* could suggest a public gazette, but in that case, it would be the only time that the material writer of such records is named.

²² *Ael.* 1.1; 7.5: *singulis libris*; *Avid.* 3.3; *Gord.* 1.1: *libris singulis*.

²³ *Maximin.* 1.1-3: *adhibui moderationem*; *Gord.* 1.4: *tres Gordianos hoc libro conexui*.

²⁴ *Maximin.* 1.1: *ne fastidiosum esset clementiae tuae*; *Gord.* 1.3: *pietatem tuam multitudine distingere librorum*; 1.4: *ne cogeres plurimos codices*.

empty rhetoric due to the scarceness of information, and it was the writer himself who was wearing out from writing so many books (*volumines*).²⁵

One may note that the biographer, in this context, uses the words *liber*, *volumen* and *codex* synonymously, with the meaning of *vita* or group of *vitae*.²⁶ Note also that, for the new *dispositio*, he alludes to a preceding tradition, which he confirms with the example of the bogus *Tatius Cyrillus*.²⁷ And, in fact, the clue suggesting that Acholius could be indeed the shadow of a real author—although the content is fictitious—is provided by the mention to this *liber nonus* dedicated to Emperor Valerian (*Aur.* 12.4).

Certainly, all we know about Acholius' work (or works) is that he would have written a biography of Severus Alexander and some “ninth book” about Valerian, perhaps another biography as earlier scholars suggested. So, if Alexander's is the first of a collection of biographies, for whom “Acholius” is introduced, and he followed the book structure of the second half of the *HA*, Valerian's is indeed the ninth (Severus Alexander, Maximinus and son, the Gordians, Pupienus and Balbinus, the Philipps, the Decii, Hostilian and Gallus and son, Aemilian, Valerian or the Valerians).²⁸ If so, “Acholius” would be a continuator of Marius Maximus, whose last biography is for Elagabalus.

²⁵ *Gord.* 1.3: *meum laborem plurimis voluminibus occupare*; 1.4: *consulens et meo labori*. Interpreted as possible *technical* problems regarding books or rolls in A.R. Birley (1976) 57; (2002) 42 n. 22, for which he adds another passage, *Val.* 8.5.

²⁶ F. Paschoud (2018) 81-82; D.W.P. Burgersdijk (2010) 105-06 and n. 333. For a terminological comparison, cf. K. Lessing (1906) 316-17 letter c and 744-45. On the prefaces of the *vitae Maximinorum* and *Gordianorum* as a whole, cf. D. Den Hengst (1981) 62-65; Paschoud (2018) 217-18.

²⁷ *Maximin.* 1.2: *servavi deinceps hunc ordinem, quam pietas tua etiam ab Tatio Cyrillo ... servari voluit*. For *Tatius Cyrillus* (*PLRE* I *Cyrillus* 2), his role and possible inspiration in real persons, cf. Den Hengst (1981) 65; A. Lippold (1991) 292-95. On the other hand, he also says, in the preface of the *Vita Gordianorum*, to have had *many* earlier examples for the original *dispositio* (1.1: *exemplo multorum*; 1.2: *multos*), although he previously boasted of its originality, see above n. 22; those *many* writers to which Julius Capitolinus alludes are probably his ‘colleagues’ Aelius Spartianus, Vulcacius Gallicanus and Aelius Lampridius.

²⁸ For the lacuna in the *HA*, Vopiscus asserts that the missing books were written by Trebellius Pollio and mentions a book *a duobus Philippis* (*Aur.* 2.1); we can guess another *duobus Decii* (*Val.* 5.4). On the hypothesis of an intentional lacuna, see mainly A.R. Birley (1967) 125-26; Chastagnol (1970) 25; Syme (1971b) 199-203; Birley (1976); Chastagnol (1994) xliii-xlv; Paschoud (1996) 68; O. Desbordes and S. Ratti (2002) xix-xxv; T. Glas (2014) 31-32; Rohrbacher (2016) 9-10.

Actually, the rogue biographer is honest when he says that several references to this structure existed (*Maximin.* 1.2).²⁹ Marius Maximus, continuator of Suetonius and editor of biographies from Nerva to his time, had to group the lives of some princes to fit the Suetonian number, twelve: Marcus Aurelius and Lucius Verus (*SHA Avid.* 9.5 = Peter fr. 12) and, presumably, Caracalla and Geta, and Macrinus and Diadumenian. These are pairs of co-emperors. Ausonius repeats the scheme in his *XII Caesares* once he exceeds the chronological bound of Suetonius.³⁰ This how the *HA* follows from the book dedicated to Maximinus and his son Maximus, as seen before.

	I	II	III	IV	V	VI
Suetonius	Caesar	Augustus	Tiberius	Caligula	Claudius	Nero
Ausonius	Caesar	Augustus	Tiberius	Caligula	Claudius	Nero
	VII	VIII	IX	X	XI	XII
Suetonius	Galba	Otho	Vitellius	Vespasian	Titus	Domitian
Ausonius	Galba	Otho	Vitellius	Vespasian	Titus	Domitian
	I	II	III	IV	V	VI
Marius Maximus	<i>Nerva</i> ³¹	<i>Trajan</i> ³²	<i>Hadrian</i> ³³	<i>Antoninus Pius</i> ³⁴	<i>M. Aur. & L. Verus</i> ³⁵	<i>Commodus</i> ³⁶
Ausonius	Nerva	Trajan	Hadrian	Antoninus Pius	Marcus Aurelius	Commodus

²⁹ See n. 27.

³⁰ From Caesar to Domitian in his monostichic verses (1.2-4), imitating Suetonius (1.1), and from Nerva to Elagabalus in his tetrastichic verses (2.1-24). Although the epigram for Elagabalus is incomplete, it would be too much coincidence for a longer work to have been interrupted precisely at the twenty-fourth prince. On the use of Marius Maximus for these last twelve epigrams and on the original extension of the work, see a synthesis of the question in V. Pappas (2016) 6-7; 35-38.

³¹ Schol. Iuv. 4.53.

³² *SHA Alex.* 65.4-5.

³³ *SHA Hadr.* 2.10; 12.3-4; 20.3; 25.3-4; *Ael.* 3.9; 5.4-5.

³⁴ *SHA Ant.* 11.3.

³⁵ *SHA Marc.* 1.6; 6.5-7; 25.8-10; *Avid.* 9.5; in two books, the first for the conjoint rule of both princes, the second for the sole reign of Marcus. The *HA*'s biographer never splits up a life into two books nor joins two or more princes who reigned separately, except for the many usurpers in the *Tyranni triginta* and the *Quadruga tyrannorum*.

³⁶ *SHA Comm.* 13.1; 15.4; 18.1.

	VII	VIII	IX	X	XI	XII
Marius Maximus	<i>Pertinax</i> ³⁷	<i>Didius Julianus</i>	<i>Septimius Severus</i> ³⁸	<i>Caracalla (& Geta?)</i>	<i>Macrinus (& Diadumenian?)</i>	<i>Elagabalus</i> ³⁹
Ausonius	Pertinax	Didius Julianus	Septimius Severus	Caracalla	Macrinus	Elagabalus
	I	II	III	IV	V	VI
Acholius	<i>Alexander Severus</i> ⁴⁰					
SHA	Alexander Severus	The two Maximini	The three Gordians	Pupienus & Balbin.	<i>The two Philipps</i> ⁴¹	<i>The two Decii</i> ⁴²
	VII	VIII	IX	X	XI	XII
Acholius			<i>Valerian</i> ⁴³		<i>Claudius?</i>	<i>Aurelian?</i>
SHA	<i>Hostilian, Gallus & Volusian</i>	<i>Aemilian</i>	The two Valerians	The two Gallieni	The thirty tyrants ⁴⁴	Claudius Gothicus

Probable distribution of the biographies

According to this hypothesis, the work of Acholius or whatever his true name was would end, at least, in a twelfth biography dedicated to Aurelian, made protagonist of the episode in Byzantium.

To sum up, we believe that the character named “Acholius” fits with an apparent continuator of Marius Maximus. Both the Acholius referred to in the

³⁷ SHA *Pert.* 2.6-9; 15.8.

³⁸ SHA *Sev.* 15.6; *Clod.* 3.4-5; 9.1-2; 9.5; 12.13-14; *Get.* 2.1; *Alex.* 5.3-4.

³⁹ SHA *Hel.* 11.6.

⁴⁰ SHA *Alex.* 14.6; 48.6-7: *eius vitam*; 64.4-5. As a note of curiosity, Peter (2006) 140-41 arranged the three fragments of the supposed biography of Alexander following the Suetonian order for the genre, first placing the facts in chronological order (*Alex.* 64.4-5 = fr. 1; 48.6-7 = fr. 2) and then the description (14.6 = fr. 3). See above n. 9 for a simile between Acholius and Suetonius.

⁴¹ SHA *Gord.* 33.4: *a Philippis*; 34.4; *Aur.* 2.1: *a duobus Philippis*; 42.6: *Philippos*.

⁴² SHA *Val.* 5.4: *duobus Decii*; *Aur.* 42.6: *Decios*.

⁴³ SHA *Aur.* 12.3-15.1: *libro actorum eius nono*.

⁴⁴ This book is the original creation of the biographer and not the result of a previous tradition, as the author himself gives evidence on numerous occasions (*Gall.* 16.1; 19.5; 21.7: initial intention to include twenty tyrants, a figure raised to thirty to play with the Thirty Tyrants of Athens, and finally to thirty-two, for which he offers excuses at the end of the book, *Tyr. Trig.* 31.7-12; see also 33.8). The *HA*'s is the only biographer to dedicate *vitae* to usurpers.

Vita Alexandri and the one in the *Vita Aureliani* are the same person, since the chronology offers no real hurdle, and his *vita* of Severus Alexander and his *acta* of Valerian do allude to the same work: another collection of imperial biographies, the most popular genre at the time. The coincidence of a “ninth book” with the one corresponding to Valerian implies that it follows an arrangement already established in the literary tradition of the genre. In short, it may suggest that, as in the case of other fictitious authors, “Acholius” is a pseudonym for a real author regardless of the fraudulent content that the imposter attributes to him.

REFERENCES

- PIR¹ (1897-1898) H. Dessau, E. Klebs, P. Von Rohden, ed. *Prosopographia Imperii Romani Saec. I, II, III*. Berlin.
- PIR² (1933-2015) E. Groag, L. Petersen, A. Stein, ed. *Prosopographia Imperii Romani Saec. I, II, III*. Berlin.
- PLRE I (1971) A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, ed. *The Prosopography of the Later Roman Empire, vol. I: A.D. 260-395*. Cambridge.
- Barnes, T.D. (1970) “The Lost Kaisergeschichte and the Latin Historical Tradition,” in: A. Alföldi, ed. *Bonner Historia Augusta Colloquium 1968/69*. Bonn: 13-44.
- Barnes, T.D. (1972) “Some Persons in the Historia Augusta,” *Phoenix* 26.2, 140-82.
- Bertrand-Dagenbach, C. and Molinier-Arbo, A. (2014) *Histoire Auguste 3.2: Vie d'Alexandre Sévère*. Paris.
- Birley, A.R. (1967) “The Augustan History,” in: T.A. Dorey, ed. *Latin Biography*. London: 113-38.
- Birley, A.R. (1976) “The Lacuna in the Historia Augusta,” in: A. Alföldi, ed. *Bonner Historia Augusta Colloquium 1972/74*. Bonn: 55-62.
- Birley, A.R. (2002) “Trebullius Pollio and Flavius Vopiscus Syracusius,” in: G. Bonamente and F. Paschoud, ed. *Historia Augusta Colloquium Perusinum*. Bari: 33-47.
- Birley, A.R. (2003) “The Historia Augusta and Pagan Historiography,” in: G. Marasco, ed. *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.* Leiden, 127-49.
- Birley, E. (1983) “Some Names in the Historia Augusta,” in: G. Alföldy and J. Straub, ed. *Bonner Historia Augusta Colloquium 1979/81*. Bonn: 67-98.
- Burgersdijk, D.W.P. (2010) *Style and Structure of the Historia Augusta*. Amsterdam.
- Burgess, R.W. (1993) “Principes cum tyrannis: Two Studies on the Kaisergeschichte and its Tradition,” *The Classical Quarterly* 43.2, 491-500.
- Callu, J.-P. (1985) “La première diffusion de l'Histoire Auguste (VI^e-IX^e s.),” in: J. Straub, ed. *Bonner Historia Augusta Colloquium 1982/83*. Bonn: 89-129.
- Chastagnol, A. (1964) “Le problème de l'Histoire Auguste: état de la question,” in: A. Alföldi, ed. *Bonner Historia Augusta Colloquium 1963*. Bonn: 43-71.
- Chastagnol, A. (1970) *Recherches sur l'Histoire Auguste: avec un rapport sur les progrès de la Historia Augusta-Forschung depuis 1963*. Bonn.
- Chastagnol, A. (1994) *Histoire Auguste: les empereurs romains des II^e et III^e siècles*. Paris.
- Cizek, E. (1994) *L'Empereur Aurélien et son temps*. Paris.
- Dändliker, K. (1870) *Die drei letzten Bücher Herodians. Untersuchungen zur allgemeinen Geschichte von 222-238 n. Chr.* Leipzig.

492 History and Fantasy on Acholius, the Biographer

- Den Hengst, D. (1981) *The Prefaces in the Historia Augusta*. Amsterdam.
- Desbordes, O., Ratti, S. (2002) *Histoire Auguste 4,2: Vies des deux Valériens et des deux Galliens*. Paris.
- Dufraigne, P. (1975) *Aurelius Victor. Livre des Césars*. Paris.
- Glas, T. (2014) *Kaisertum und Reformansätze in der Krisenphase des Römischen Reiches*. Paderborn.
- Hohl, E. (1911) "Vopiscus und die Biographie des Kaisers Tacitus," *Klio* 11, 178-229, 284-324.
- Honoré, T. (1989) *Virius Nicomachus Flavianus*. Konstanz.
- Jardé, A. (1925) *Études critiques sur la vie et le règne de Sévère Alexandre*. Paris.
- Lécrivain, C. (1899) "Note sur l'historien latin Acholius, une des sources de l'Histoire Auguste," *Révue des Études Anciennes* 1.2, 141-42.
- Leo, F. (1901) *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*. Leipzig.
- Lessing, K. (1906). *Scriptorum historiae Augustae Lexicon*. Leipzig.
- Lippold, A. (1991) *Kommentar zur Vita Maximini duo der Historia Augusta*. Bonn.
- Mairold, M. (1939) *Ausgewählte Kapitel aus der vita Severi Alexandri in der Historia Augusta und die Frage der Eutropbenützung in ihr* (diss.). Graz.
- Momigliano, A. (1960) *Secondo contributo alla storia degli studi classici*. Roma.
- Pappas, V. (2016) "Ausonius' Caesares," *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 36.1, 27-40.
- Paschoud, F. (1995) "Noms camouflés d'historiens du 4^e siècle dans l'Histoire Auguste," *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 44.4, 502-04.
- Paschoud, F. (1996) *Histoire Auguste 5,1: Vies de Aurélien et de Tacite*. Paris.
- Paschoud, F. (2018) *Histoire Auguste 4,1: Vies des deux Maximins, des trois Gordiens, de Maxime et de Balbine*. Paris.
- Peter, H. (1906) *Veterum historicorum Romanorum reliquiae*. Leipzig.
- Robert, L. (1948) *Hellenica IV: Epigrammes du Bas-Empire*. Paris.
- Rohrbacher, D. (2016) *The Play of Allusion in the Historia Augusta*. Winsconsin.
- Schlumberger, J. (1974) *Die Epitome de Caesaribus: Untersuchungen zur heidnischen Geschichtsschreibung des 4. Jahrhunderts n. Chr.* Munich.
- Smits, J.C.P. (1908) *De fontibus e quibus res ab Heliogabalo et Alexandro Severo gestae colliguntur*. Amsterdam.
- Straub, J. (1952) *Studien zur Historia Augusta*. Bern.
- Syme, R. (1971a) *Emperors and Biography: Studies in the Historia Augusta*. Oxford.
- Syme, R. (1971b) *The Historia Augusta: A Call of Clarity*. Bonn.
- Syme, R. (1972) "The Composition of the Historia Augusta: Recent Theories," *The Journal of Roman Studies* 62, 123-133.
- Syme, R. (1976) "Bogus Authors," in: A. Alföldi, ed. *Bonner Historia Augusta Colloquium 1972/74*. Bonn, 173-192.
- Syme, R. (1983) *Historia Augusta Papers*. Oxford.
- Villacampa Rubio, M.A. (1998) *El valor histórico de la Vita Alexandri Severi en los Scriptores Historiae Augustae*. Zaragoza.
- Von Domaszewski, A. (1918) *Die Personennamen bei den Scriptores historiae Augustae*. Heidelberg.

SOCRATES' HUMOUR AND PLATO'S GAMES IN THE COMMENTARIES OF LATE NEOPLATONISTS

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. The irony of Socrates is one of the essential elements of Plato's dialogues. However, what appears ironic or playful to modern readers, was not apprehended in the same way by Neoplatonic commentators. For Proclus, one of problematic Plato's passages concerns the "laborious game," which refers to the refined eight hypotheses of the *Parmenides*. Proclus turns to various places of Plato's dialogues where different games are mentioned. Some of them are mimetic arts, which are partly restricted in Plato's *Republic*. Other games are distinguished as pertaining to "old men" and to children: the former is appropriate to philosophers, while the latter is not. Even the "laborious" mode of Parmenides' playing is given an ontological interpretation. Damascius was aware of the "Parmenides' game" problem, but he primarily used ready Proclean interpretation. Unsurprisingly, Damascius approaches the conclusion that Parmenides was not playing at all – despite the apparent wording of Plato and minute investigations of Proclus. The extant writings of Simplicius contain no dedicated Platonic commentaries. However, the commentary on Epictetus' *Enchiridion* contains a verbose argument on human laughter and its role in a philosopher's ethos. In general, Simplicius continues Damascius' trend of rigorous seriousness. Olympiodorus the Younger follows his predecessors in a mere serious reading of Plato, but he acknowledges numerous instances of Socrates' irony and joking. However, Olympiodorus dissociates Plato from Socrates' irony and emphasises its purely didactic extent. Generally, we can conclude that the later a Neoplatonic commentator is, the less perceptive to Plato's humour he appears.

KEYWORDS: Plato, Parmenides, game, Socrates, irony, Proclus Lycaeus, Damascius, Simplicius, Olympiodorus the Younger.

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

For it is impossible to learn the serious without the comic.

Plato, *Laws* VII, 816d9–e1; Bury 1926, 97.

The irony of Socrates and Plato's reasoning on games and laughter in the *Republic* and *Laws* are well-known and widely discussed in modern studies. Much less are studied Neoplatonic interpretations of Plato's humour.¹ Several scholars have marked almost incomprehensibility of Plato's humour for Proclus (Baltzly 2007, viii; Tanner 2017, 103; Kurdybaylo 2021, 54). Moreover, later Neoplatonist seem to be even less sensitive to it. Below, we will see the pains taken by Damascius and Olympiodorus to acknowledge the comical extent of Plato's writings. In general, laughter, games and jokes are the less acceptable for a Neoplatonic philosopher, the later period of Middle Ages we consider.

1. Proclus on the “laborious game” of Plato's *Parmenides*

One of the highly perplexing passages of Plato's *Parmenides* is 137a7–b3:

Parmenides said: ... “What shall we hypothesize first? Since it seems I must play this laborious game (πραγματειώδη παιδιᾶν παίζειν), shall I begin with myself and take my own hypothesis? ...” (Allen 1997, 16–17)

Why does Parmenides call his following discourse a “laborious game,” which he is going to “play”? Since Plotinus, the *Parmenides* has not been considered a dialectical exercise anymore,² and all the following Neoplatonic tradition was extracting fundamental metaphysical consequences from its famous eight (sometimes nine or even ten³) hypotheses.

Proclus has an explanation of Parmenides' “playfulness,” but first, let us look at his definition of playing games in general. There are two important passages in the Commentary on the *Parmenides* and in the *Theology of Plato*. The first one considers what things present in the sensible realm do *not* have a proper intellectual form (εἶδος):

Of these arts [i.e. arithmetic, geometry, and astronomy], then, we must posit Forms (εἶδη), and of all others that lead the soul upwards and that we require as we move towards the intelligible world (εἰς τὸ νοητόν). But all those that the soul uses when it is at play (παιζούσης), or occupied with mortal things, or ministering to the needs of human life (τὰς ἀνθρωπίνης χρείας θεραπευούσης) — of none of these is there an intel-

¹ See: Halliwell 2008; Radke 2006; Heath 2019.

² See review of pre-Neoplatonic interpretations of the *Parmenides* in: Dillon, Morrow 1987, xxiv–xxvii.

³ Proclus tells about a mysterious “philosopher from Rhodes,” who arranged ten hypotheses “balancing the first five with the last five” (in *Parm.* 1057.5–1058.5, Cousin 1961).

lectual Form (οὐδεμίαις εἰδός ἐστι νοερόν). The soul, however, has a power residing in its opinative faculty of bringing forward theorems that it is by nature able to produce and to judge; but there are no distinct Ideas at all of the arts or of their products (εἴδη τῶν τεχνῶν ἢ τῶν τεχνητῶν οὐδαμῶς ἔστι).⁴

Further, Proclus gives two examples of the arts that do not have a form: the art of bronze-working and that of weaving (*in Parm.* 829.14–21). Therefore, the difference between these “playful” arts and the “scientific” ones should be either because of their relation to artwork or because of their dependence on processing material objects (as contrasted to pure sciences).

The second passage touching upon the games of the soul is located in the fifth book of the *Theology of Plato*:

The myth says, therefore, that Prometheus adorned the human race, and forethought our rational life, so that we could not be “submerged in the passions of the earth,”⁵ and be destroyed by the necessities of nature, as one of the gods says. [He] bound arts to the nature, and proposed [these arts] to playing souls (παιζούσαις ταῖς ψυχαῖς) as imitations of the intellect (τοῦ νοῦ μιμήματα), and through these excited our gnostic and dianoetic [power] to the contemplation of forms (τῶν εἰδῶν θεωρίαν). For every production of arts (τεχνικὴ ποίησις) produces forms (εἰδοποιός) and adorns (κοσμητικὴ) the underlying matter (τῆς ὑποκειμένης ὕλης).⁶

The examples of bronze-making and weaving in connection with Hephaestus and Athena are given further almost in the same way as in the discussed passage of the *in Parmenidem*. As far as these mundane arts symbolically reflect the intelligible activities of “great” Hephaestus and Athena (*in Parm.* 829.13–16), similarly, the “games” of a soul are “imitations” of the intellectual activities, which probably should be considered purely serious. The opposition of mundane activities as games to the intelligible realm of inevitable seriousness is maintained by Proclus many times.⁷

Now let us look, how the “laborious game” of Parmenides can be explained from the Proclean point of view:

... Parmenides utters these phrases in imitation of the divinity, and not these only, but also the phrase “to play out this laborious game.” This also is divine, to call his clear and many-faceted procedures “games” (πολυμερίστους ἐνεργείας παιδιὰς καλεῖν); for each of men and other things is a “plaything” of the gods (παίγνιον θεῶν, *Laws VII*, 803c), all such as are brought to being by their outgoing energies. Every swift reason

⁴ Proclus, *in Parm.* 828.40–829.9; Dillon, Morrow 1987, 189.

⁵ *Chald. Or.* fr. 114 des Places, translation of this fragment and the surrounding sentence: Majercik 1989, 93.

⁶ Proclus, *Theol. Plat.* 5.87.22–88.4. Translation: Taylor 1995, 355, with our changes.

⁷ See references in: Heath 2019; Kurdybaylo 2021.

(πάς ὀξύς λόγος) is thus a “game” (παιδιάν), compared to the calm and unitary intellection of Being (τοῦ ὄντος νόησιν), but it is nevertheless “laborious” because it has to do with (ἄπτεται) the contemplation of [real] beings (τῶν ὄντων ... θεωρίας), and unfolds the simplicity of the intellection within, and is nothing else but, as it were, an unravelling of intellections and a “rending apart” of undivided cognition (τῆς ἀμεροῦς γνώσεως σπαραγμός).⁸

What Proclus actually calls a game here, is problematic. John Dillon translated πάς ὀξύς λόγος as “every external argument,” and above we have proposed another reading: “every swift reason.” Literally, ὀξύς means “sharp, keen” both in verbal and figurative senses (LSJ 1996, 1236). As far as it is opposed to anything “calm and unitary,” the game is expected to be mobile, dynamical and manifold, especially in the view of πολυμερίστους in the previous sentence.

Moreover, the “game” is opposed to “intellection of being” (τοῦ ὄντος νόησιν), but it is called “laborious” as being connected with “contemplation of beings” (τῶν ὄντων θεωρίας). Should there be any significant difference between “the being” in singular and in plural, as well as between “intellection” and “contemplation”?

Probably, here could be the same two-level logic as in quoted passages of *in Parmenidem* and *Theologia Platonica*. The art of daemonic Hephaestus is, on the one hand, applied by a human soul to mundane objects and, on the other hand, is symbolically prefigured by “the great Hephaestus.” Similarly, Parmenides’ game may be related to *logoi* and *theoria* as proper activities of a soul, but symbolically this game imitates the *noesis* of pure intellect. Finally, the soul’s external expression is an activity that brings intelligible calmness, rest, and unity into material unsteadiness, motion, and multiplicity. However, at this point, almost every expressive activity of a soul can be called “a laborious game.” Thus, we need a narrower definition of the game to specify Parmenides’ activity.

Further, proceeding with the discussion of Parmenides’ game, Proclus distinguishes the games “of old men” and those of children:

For it was impossible for all the affirmative (τὰ καταφατικά) and negative (τὰ ἀποφατικά) and both affirmative and negative (τὰ συναμφότερα) propositions to be true of the One taken in only one sense — for example, the proposition that the One is neither the same nor different; and again, that it is both the same and different, and once again, that it is both the same and not the same, different and not different. So then, anyone who wants to draw all these conclusions about the same subject is truly engaged in idle sport (ὄντως ἀθύρειν), and is “pursuing a game proper” not “to old men” but to children (παιδιάν οὐ πρεσβυτικὴν, ἀλλὰ παιδαριώδη), when indulging in that.⁹

⁸ Proclus, *in Parm.* 1036.2–15; Dillon, Morrow 1987, 382, with our changes.

⁹ Proclus, *in Parm.* 1040.24–34; Dillon, Morrow 1987, 401.

The “games of old men” is a quotation of Plato’s *Laws* 685a, “playing an old man’s sober games with laws.”¹⁰ These “games with laws” are actually close to Parmenides’ “laborious game,” as both are opposite to non-philosophical, “childish,” i.e. purely entertaining games. Proclus insists on the impossibility of predicating the One opposite properties simultaneously and in the same sense. This logically contradictory approach is nothing but “idle sport,” game on words without any rational benefit. Therefore, “old man’s game” should be logically consistent or, in other words, follow proper rules. Here we can remember that the whole Plato’s ideal State is expected to live a playful life, but “spending one’s whole life at play”¹¹ should be by all means according to the *laws*, both of gods and of humans.

Probably, the principal difference between the games of “old men” and of children could be explained in terms of their accordance with Plato’s *Laws*. Noticeably, Plato allows some arts to exist in his State, while others are either entirely prohibited or allowed under a certain oversight (cf. *Lg* 816d3–817d8). Arithmetic, geometry and astronomy, as mentioned by Proclus in *in Parm.* 828–829, are those which are doubtlessly allowed to exist in Plato’s State (*Lg* 817e4–818b6 et ff.). Thus, they are “serious” occupations of a soul as opposed to “games” of either kind.

However, the discourse on the properties of the One still remains a game. Even being performed in the most “sober” way, this reasoning is nothing more but a sophisticated chess game between two experienced players. Why is not it serious?

Some clues can be found in another Proclean passage:

But since Parmenides denies and asserts different propositions in the different hypotheses, and often denies (ἀποφάσκει) and asserts (καταφάσκει) the same things at different stages on different subjects, and is in general clearly playing a “laborious game” (ὄντως πραγματειώδη παιδιὰν παίζων) and working his way through the whole nature of things, and is not, as some have absurdly held, simply pursuing a soulless and empty logical exercise (ἄψυχόν τινα καὶ κενὴν ... τὴν λογικὴν γυμνασίαν), nor showing off grandly his command of plausible arguments, it occurred to those of our predecessors who have approached the works of Plato with genuine insight to fit the proper subject matters to these hypotheses, in order that there should be evident in each hypothesis a certain order of entities (τις τάξις τῶν ὄντων) uncovered by Parmenides’ method.¹²

Continuing the discourse of “old man’s game,” Proclus appreciates two main

¹⁰ *περὶ νόμων παίζοντας παιδιὰν πρεσβυτικὴν σώφρονα*. Translation based on: Bury 1961, 195. Cf. also *Lg* 769a1–2: *πρεσβυτῶν ... παιδιὰ ... διαπεπαισμένη*.

¹¹ *παίζοντά ἐστιν διαβιωτέον τινὰς δὴ παιδιάς* — *Lg* 803e1; Cooper 1997, 1472.

¹² Proclus, *in Parm.* 1051.35–1052.9; Dillon, Morrow 1987, 410.

qualities of Parmenides' discourse. The first is his ability to assert and deny the same things from different standpoints, and the second is his ability to connect each hypothesis with a certain being (or orders of beings). If he could lose the first ability, his game would be "childish" or a kind of "idle sport" — that is what Proclus has explained in the previous passage. But what happens if Parmenides loses the second ability, i.e. if his discussion were just a "logical exercise"?

In another passage above, we have read that Parmenides' game is "laborious" because it approaches "the contemplation of beings" (*in Parm.* 1036.11–12), or even "real beings," as John Dillon emendates. Therefore, if the game is not "laborious," it may mean that it does not consider "real beings" and therefore is isolated in the realm of pure dialectics, irrelevant to ontological matters.

Finally, we can summarise the main properties of Parmenides' "game," as Proclus describes it. Firstly, Parmenides is playing, and he is playing a game, because what he discusses is a long series of various predicates that can be apophatically or cataphatically ascribed to *the one* he is talking about. As far as the multitude of predicates is great, it is too distant from *the one*, therefore constituting something playful, while simple and unitary things are related to as serious and sober. However, the game of Parmenides can assist a soul in ascending the intelligible realm in the same way as certain arts can excite "playing souls ... to the contemplation of forms."¹³ Similarly, Parmenides' game is called an "old men's game" and is opposed to childish amusements because of precise "rules," which it follows, namely the dialectical method of hypothesising, strictly held throughout the whole Parmenides' discussion. Moreover, this game is also "laborious" because it is not just a pure dialectical procedure but relates to entities that really exist. Therefore, in addition to formal "rules," such a game should also follow the order of intelligible beings. Actually, the activity of Parmenides appears to be difficult and quite serious; it is called a game not as an entertainment but as an activity that pertains to the lower levels of reality, where unity turns into multiplicity, simplicity becomes complexity, and indivisible is divided. Although the "laborious game" is not a philosophy proper — as the latter should be serious and solemn — nevertheless, it deals with real intelligible entities, it leads souls to their contemplation, and exactly follows that very way of life, which Plato prescribed to the citizens of his ideal State, i.e. the life in playing prudent games.

In any case, the Proclean exegesis of Parmenides' "laborious game" is closely interwoven with several other Plato's mentions of games, primarily in the *Republic* and the *Laws*. Outside their context, it is impossible to provide a reasonable reading of *Parm.* 137ab — from Proclus' standpoint, at least.

¹³ Proclus, *Theol. Plat.* 5.88.2–4, a fragment of the passage quoted above.

2. Damascius on Parmenides' game

Similarly to Proclus, Damascius has also authored a commentary on the *Parmenides* of Plato. However, he pays significantly less attention to Parmenides' game. Firstly, he briefly mentions it:

The Being (τὸ ὄν) is a triad and one ultimate hypostasis (μία ὑπόστασις τελεία) [formed] of three element-like [entities]. And they are three triads, which emerge, as Parmenides hypothesises. And as far as he is neither playing, nor does a school exercise (μὴ παίζει ἢ μαθητικεύεται), so it is not in vain, when he changes three triads for one [triad], because this is exactly what we interpret as three hypostases. These subjects are what he [Proclus] explicates brilliantly. (*in Parm.* 69.1–6)

It is difficult to deny that Damascius here refers to the passage of *in Parm.* 1051.35–1052.9, which we have recently discussed. However, there is a significant difference. Proclus appreciates that Parmenides is not performing a school exercise but touches upon real beings; nevertheless, it can still be called a game, even if it is of the most serious kind. For Damascius, however, it is not a game at all — precisely because it is not a school exercise. In other words, Damascius drops almost all subtle reasoning of Proclus concerning the game of Parmenides. Moreover, Damascius does not mention any kind of games at all except for the game of Parmenides in the passage just quoted above and in the following one:

Well, we should investigate what is the One, which can be thought of using an apodictic [judgement]; and what is the not-one that appears to be self-related through the otherness. ... And thirdly, what is the Whole and its parts, as far as having parts is denied concerning the One. ... And fourthly, what is the other of what has been just denied and asserted again. Parmenides appears like he is playing (παίζοντι γὰρ ἔοικεν); and there were some [people], who thought he is just exercising his logical skill. Firstly, we should posit that the One is not conceived exclusively singular (as the simplest [entity]) and deprived of any other properties. At the same time, it is neither whole nor partial, and it is not a being different from itself [in any other mode], as [Parmenides] has explained. (*in Parm.* 186.9–18)

Similarly, here Parmenides is also said to be not just exercising and *therefore* not playing. It seems that Damascius does not appreciate Parmenides activity as a game at all. Noticeably, in *De principiis*, Damascius readily discusses almost every subtle detail of Plato's *Parmenides* but skips *Parm.* 136b8–137b3,¹⁴ i.e. the passage, where the "laborious game" is mentioned.

3. Simplicius on a philosopher's ethos

As far as among survived works of Simplicius, none comment upon Plato's dia-

¹⁴ According to indices in: Westerink, Combès 1991; Ahbel-Rappe 2010.

logues,¹⁵ there is no evidence of Simplicius' views on Plato's humour. However, in addition to voluminous commentaries to Aristotle's writings, Simplicius' commentary on the *Encheiridion* of Epictetus also reached modern readers revealing an extensive panorama of late Neoplatonic ethics.

What concerns our subject is Epictetus' passages from Chapter 33:

As for laughter, there shouldn't be much of it, or about many things; nor should it be unrestrained (*ἀνειμμένος*). ... Refrain from making other people laugh as well. It's a dangerous habit, that leads to the behaviour of ordinary people, and it is all that is needed to make those around you lower their respect for you.¹⁶

Simplicius provides a verbose commentary to both assertions. For the first (33.4), as follows:

After he has given the general precept for philosophers that they should remain in the same character, ... he checks the very great diversion due to the excessive joy which comes about through laughter. ... Laughter is like a sort of overflowing of excessive joy in the soul, which is why it happens when the breath is inflated, and produces a noise like gurgling. So it diverts the stable and gracious demeanour of the soul and body ... and spoils the constancy that comes from commensurateness. So for these reasons we should guard against laughing — especially laughing 'about many things.' No doubt there is some need for occasional laughter so that we don't remain completely unsmiling and produce a peevish character in ourselves, and seem uncouth and lacking in the graces to those around us. But there are few things worth laughing about. Someone who laughs about many things is clearly easily puffed up with excessive joy; hence you shouldn't feel this very often, or persist in laughing for a long time (that's what he means by 'much of it'); nor should you give yourself up to completely helpless laughter (I think that's what 'unrestrained' means here). Instead, your laughter should resemble a smile, producing a slight modification in the lips.¹⁷

For the second assertion of Epictetus on laughter (33.15), Simplicius adds:

Earlier he said that we should not laugh at 'many things' ourselves, or indulge in frequent or 'unrestrained' laughter; now he says that we should also not provoke laughter in others. He supplies the explanation for this when he says "It's a dangerous habit, that leads to the behaviour of ordinary people." For to say the kind of thing that provokes laughter in ordinary people means that what we say is completely acceptable to them and belongs to the condition of ordinary people. Thus they think that the person who provokes laughter is as much an ordinary person as they are, if not more, and even if they happened to hold him in respect before, 'this is all that is needed to

¹⁵ Note that in his exegesis, Simplicius turns to historical Parmenides instead of the *Parmenides* of Plato; see Baltussen 2008, 42–84, and especially page 70.

¹⁶ Epict. *Enchir.* 33.4, 15, Schenkl 1965; Brennan, Brittain 2002, 87–88.

¹⁷ Simplic. *in Epict.* 113.48–114.17, Dübner 1842; Brennan, Brittain 2002, 91.

make those around him slacken their respect for him.' (Even some people who seem to be sensible make jokes, because they want to look clever.)¹⁸

This ultimate Neoplatonic prudence here sounds much more in the Stoic vein rather than in Platonic — and that is not influenced entirely by the style of the commented writing, authored by a Stoic philosopher, but also caused by the philosophical ethos of late Athenian Neoplatonism as well. For instance, one can compare a passage of the *Philosophical history* of Damascius, where he slightly depreciates Salustius, his contemporary philosopher inclined to ridicule his opponents.¹⁹ The Syriac origin of Salustius appears to be some indulgence, as far as “the Syrians had a reputation for mockery” (Athassiadi 1999, 175n152).

Of course, the earnest character, especially for a young man, is praised by Plato in the *Republic* (e.g. 388e5–7 and elsewhere). However, there is another side of his ‘philosophical prudence,’ which provides a substantial role to the holy games (*Legg.* 803e1–3), which are appreciated by gods, who are playful themselves (*Crat.* 406c2–3). In contrast, neither Damascius nor his disciple Simplicius allows even a minor part of that playfulness and humour to be implied in Plato’s discourse they are commenting.

4. Olympiodorus on Socrates’ irony

Compared to Damascius and Simplicius, Olympiodorus appears more sensitive to Plato’s humour. However, he is still too far from that of Proclus. The most relevant for our subject work of Olympiodorus is his commentary on Plato’s *Gorgias*. On the one hand, Olympiodorus admits that Socrates’ irony really exists and discusses several relevant places. Here, we should state that Damascius has also mentioned Plato’s irony — but that happened just once (!) in the whole scope of his verbose commentary on the *Philebus*.²⁰ However, Olympiodorus discovers so few similar instances, that his modern scholars are compelled to speak of “a rare case of Ol[ympiodorus] not being blind to Socrates’ use of irony.”²¹ These ‘rare cases’ are as follows:

... Calicles, who constantly leads a childish and shameful life (παιδιώδη βίον), asks Chaerephon, who is an intermediate, “Is Socrates joking (παίζει) or is he in earnest (σπουδάζων) when he says these things?” And Chaerephon answers philosophically

¹⁸ Simpl. in *Epict.* 122.15–26; Brennan, Brittain 2002, 101.

¹⁹ Damasc. *Vita Isidori*, ap. Sudam, fr. 147, Zintzen 1967 = *Suda* IV 316, 4 = Athassiadi 1999, 174–175, fr. 66A.

²⁰ Damasc. in *Phileb.* 23; Westerink 1959, 15.

²¹ Jackson, Lycos, Tarrant 1998, 221n616.

and says "He seems to me to be unnaturally (ὑπερφυῶς) serious" — for the arguments are beyond nature (ὑπὲρ φύσιν) — "but Socrates is here, so ask him if he is earnest."²²

Here is a possible hint to the understanding of Plato's humour in a Proclean sense: what appears a joke or a game actually is a sign of something ultimately significant, related to the intellectual realm, or 'supernatural' as Olympiodorus tries to state here using a wordplay (a playful commentary to a play-related passage!).

Nevertheless, there are a few passages where Socrates' irony or playfulness are just acknowledged without a profound interpretation. For example:

... [Socrates] may be speaking ironically, but at least he is making an honest point. For he is teaching him not to be rough but mild. After Callicles had said "You are speaking ironically," Socrates says "No, by Zethus." He swears playfully by Zethus because Callicles had earlier referred to Zethus and Amphion when he spoke ironically of him, saying "You have a courageous soul" (485e).²³

"*Doing what a real man does*" (*Gorg.* 500c4–5): this refers to Callicles' earlier statement, "We must do what Gorgias recommends." So Socrates says "We must understand the life that we ought to follow, whether it is the one this man recommends or the one that philosophy promotes." His phrase "what a real man does (τὰ τοῦ ἀνδρὸς δὴ ταῦτα)" conveys a great ironical force through the word 'real (δὴ)'.²⁴

However, more often Olympiodorus depicts Socrates refusing to joke or ironise in favour of merely serious discourse:

"*And for the sake of the God of friendship (πρὸς Φιλίου), Callicles*" (*Gorg.* 500b5–6): [Socrates] refers him to the overseer of friendship, so that realising that God is the patron of friendship he will no longer play (μὴ πάλιν παίξῃ). For one who plays (ὁ παίζων) with a friend plays with God, the patron of [friendship].²⁵

"*Nor again take what I say that way, as making jokes (ὡς παίζοντος)*" (*Gorg.* 500b7–c1): for we must not, as he says, "treat serious matters with laughter (τοῖς γελοίοις)," especially now, where we need to inquire into how our life is to be lived, whether we should really [base it] on pleasure or not.²⁶

"*Well, now we're doing a ridiculous thing (πρᾶγμα γελοῖον), you and I in our discussion*" (517c4–5): [Socrates] includes himself in the joke (τῷ γελοίῳ) because of his modest

²² Olymp. *in Gorg.* 25.1.20–25.2.1, Westerink 1970; Jackson et al., 182.

²³ Olymp. *in Gorg.* 28.5; Jackson et al. 1998, 201.

²⁴ Olymp. *in Gorg.* 32.13; Jackson et al. 1998, 221. Note that the sole 'ironical' passage of Damascius' commentary on the *Philebus* mentioned above also deals with a particle δὴ, which is said to add an ironical sense to the discussed passage (*in Phileb.* 23).

²⁵ Olymp. *in Gorg.* 32.11; Jackson et al. 1998, 221.

²⁶ Olymp. *in Gorg.* 32.12; Jackson et al. 1998, 221.

character, or because he wishes to show that if a student behaves ridiculously (καταγελάστως) the teacher is also insulted for it (ὕβριζεται).²⁷

In the commentary to Plato's *Alcibiades*, Olympiodorus states that Plato “dissociated himself from Socratic irony,”²⁸ and elsewhere he insists on the necessity to pass from irony, joking, and playing games to seriousness, which is necessary for philosophical reasoning and is an ethical virtue in general. For Olympiodorus, playing games is chiefly a childish activity;²⁹ and once he utters a real aphorism: “truth is always serious and never plays.”³⁰

Finally, when Socrates appears joking or ironising, he may actually be ultimately serious despite the first superficial impression:

... Callicles thought that [Socrates] spoke in play (παίζων λέγει). For instance he asked Chaerephon “Is Socrates speaking seriously or in play (σπουδάζων ... ἢ παίζων)?” Not only is Socrates not playing when he declares this, but he is in fact hunting for a way to demonstrate these conclusions with threads of adamant.³¹

In most cases, Olympiodorus apprehends Socrates' irony, jokes and playfulness primarily as an awkward peculiarity of his character and his mode of philosophising, which was already alien to Plato, not to say about Neoplatonists. Rarely, Olympiodorus finds Socrates' irony useful from the pedagogical standpoint of philosophical propaedeutic. But almost no significant Platonic discourse can be related to games. We have met just the only exclusion above — in the discussion of “arguments beyond nature,” where Olympiodorus enters a wordplay himself. It is difficult to judge whether he realised that his own interpretation was based on a pun.

Nevertheless, the exegetics of Olympiodorus is much more sensitive to Platonic humour than that of Damascius and Simplicius. Despite his underestimation of the philosophical significance of games and playfulness, Olympiodorus provides probably the most extensive list of evidence of what appeared ludicrous or playful to Neoplatonic readers of Plato. None of his predecessors mentioned Socrates' irony so many times. However, the number of such instances is still times less than what modern readers recognised as humour-related.

²⁷ Olymp. *in Gorg.* 42.3; Jackson et al. 1998, 274.

²⁸ Olymp. *in Alcib.* 2.150, Westerink 1956; Griffin 2015, 76.

²⁹ “Children are accustomed to play (τὰ γὰρ παιδία εἰώθασι παίζεισθαι),” while adults should not be treated as children, and therefore they do not play — Olymp. *in Gorg.* 32.6; Jackson et al. 1998, 220.

³⁰ ἀλήθεια αἰεὶ σπουδάζει καὶ οὐδέποτε παίζει — Olymp. *in Gorg.* 25.3.21; Jackson et al. 1998, 184.

³¹ Olymp. *in Gorg.* 35.14; Jackson et al. 1998, 236.

5. Conclusions

On the way from Proclus to Olympiodorus, there is a noticeable shift in the understanding of games, jokes, irony and laughter of Plato's characters. For Proclus, laughter pertains to gods (however, of the lower level), and some games may be divine and excite human souls to the contemplation of the intelligible. On the other hand, Proclus clearly distinguishes sober "old men's games" from childish amusements that have no philosophical value. Moreover, games and arts vary from the standpoint of their relation to the intelligible realm of forms, and consequently, their pedagogical potential.

Damascius and Simplicius touch upon humour-related passages of Plato much rarer. Moreover, it seems plausible that sometimes they omitted such places intentionally. Both Damascius and Simplicius appreciate a sober and solemn philosophical ethos; they are much closer to the asceticism of Stoics rather than to the religious perspective of "holy games" in Plato's *Republic* and *Laws*.

Olympiodorus, on the one hand, adheres to the same rigoristic ethics as Damascius and Simplicius. He does not appreciate Plato's humour as a means of philosophy. On the other hand, however, he does not excuse himself for overlooking multiple instances of Socratic humour. As a fair researcher and interpreter, he feels obliged to explain every such instance despite his own rejection of irony. Sometimes he appears as perspicacious as Proclus, although we cannot judge whether Olympiodorus' insights were conscious or not.

The changing attitude to humour and playfulness reflects the general shift to ascetic ethics both in pagan Neoplatonic and Greek Christian traditions during the fourth to seventh centuries AD. Simultaneously, the theurgic excitement of Iamblichus and Proclus was being gradually supplanted by a more rational and analytical approach of Damascius and his successors. Naturally, the symbolic reading of Socrates' irony and Plato's games was declining as well.

REFERENCES

- Ahbel-Rappe, S., ed. (2010) *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- Allen, R. E., ed. (1997) *Plato's Parmenides*. New Haven, London: Yale University Press.
- Athanassiadi, P., ed. (1999) *Damascius. The Philosophical History*. Athens: Apamea.
- Baltussen, H. (2008) *Philosophy and Exegesis in Simplicius: The Methodology of a Commentator*. London, New York: Bloomsbury.
- Baltzly, D., ed. (2007) *Commentary on Plato's Timaeus*, vol. 3, book 3, pt. 1: *Proclus on the World's Body*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brennan, T., Brittain, Ch., eds. (2002) *Simplicius. On Epictetus Handbook 27-53*. London, New York: Bloomsbury.
- Bury, R. G., ed. (1926) *Plato with an English translation. Pt. X. Laws, vol. II*. London: Wil-

- liam Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons.
- Bury, R. G., ed. (1961) *Plato with an English translation. Pt. IX. Laws, vol. I.* Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann.
- Cooper, J. M., ed. (1997) *Plato. Complete works.* Indianapolis, Cambridge: Hackett publishing company.
- Cousin, V., ed. (1961) *Procli philosophi Platonici opera inedita*, pt. 3. Hildesheim: Olms.
- Dillon, J. M., Morrow, G. R. (1987) *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides.* Princeton: Princeton University Press.
- Dübner, F., ed. (1842) *Theophrasti characteres.* Paris: Didot.
- Griffin, M., ed. (2015) *Olympiodorus. Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1–9.* London, New York: Bloomsbury.
- Halliwell, S. (2008) *Greek Laughter: A Study of Classical Psychology from Homer to Early Christianity.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Heath, M. (2019) "Divine and Human Laughter in Later Platonism," in: P. Destrée and F. V. Trivigno, eds. *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy.* New York: Oxford University Press, 80–100.
- Jackson, R., Lycos, K., Tarrant, H., eds. (1998) *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias.* Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Kurdybaylo, D., Kurdybaylo, I. (2021) "Playing and laughing gods of Plato's dialogues in the commentaries of Proclus," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.1, 53–63.
- Majercik, R., ed. (1989) *The Chaldean Oracles.* Leiden, New York: Brill.
- Radke, G. (2006) *Das Lächeln des Parmenides: Proklos' Interpretationen zur platonischen Dialogform.* Berlin: de Gruyter.
- Schenkl, H., ed. (1916) *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae.* Leipzig: Teubner.
- Tanner, S. M. (2017) *Plato's Laughter: Socrates as Satyr and Comical Hero.* Albany: SUNY Press.
- Taylor, Th., tr. (1995) *Proclus, The Theology of Plato.* Frome: The Prometheus Trust.
- Westerink, L. G., Combès, J., eds. (1991) *Damascius. Traité des premiers principes. Tome III: De la procession de l'unifié.* Paris: Les Belles Lettres.
- Westerink, L. G., ed. (1956) *Olympiodorus. Commentary on the first Alcibiades of Plato.* Amsterdam: Hakkert.
- Westerink, L. G., ed. (1959) *Damascius, Lectures on the Philebus, wrongly attributed to Olympiodorus.* Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Zintzen, C., ed. (1967) *Damascii vitae Isidori reliquia.* Hildesheim: Olms.

**THE MOTIF OF “SECRECY” OF PHILOSOPHICAL MESSAGE
IN THE VII LETTER OF PLATO. MYSTICAL EXPERIENCE OF THE TRUTH AS
AN ELEMENT OF PHILOSOPHICAL COGNITION**

KAZIMIERZ PAWŁOWSKI
Cardinal Stefan Wyszyński University (Warsaw, Poland)
kazimierzpawlowski2007@gmail.com

ABSTRACT. The paper deals with the topic of secrecy of the philosophical message in the *VII Letter* of Plato. The theme suggests spiritual contexts close to the Greek Mysteries, because the secrecy was one of the key elements of Greek Mysteries, especially Eleusinian and Orphic ones, which played a special role in the formation of Greek philosophy.

KEYWORDS: Plato, Secrecy, Mystery, Mysteries, *VII Letter*, *Phaedrus*.

Introduction. The secrecy in the Greek Mysteries

Secrecy was one of the important elements of the Greek Mysteries, especially the Eleusinian ones, and played a special role in them. As Meyer writes, “The word *mystery* (*mysterion* in Greek) derives from the Greek verb *myein*, ‘to close’, referring to the closing of the lips or the eyes. This ‘closed’ character of the mysteries may be interpreted in two ways. First of all, an initiate, or *mystes* into the *mysterion* was required to keep his or her lips closed and not divulge the secret that was revealed at the private ceremony. Vows of silence were meant to ensure that the initiate would keep the holy secret from being revealed to outsiders. A second way to interpret the ‘closed’ nature of the mysteries relates to the closing and the opening of the eyes. Closed eyes brought darkness to the prospective initiate both literally and metaphorically, and the opening of the eyes was an act of enlightenment”.¹ In his book on the Eleusinian Mysteries, Mylonas writes on this subject: “One of the requirements of the cult, apparently very strictly enforced, was the secrecy imposed upon its initiates. They had to keep silent forever about the things they witnessed and heard during the celebration. That obligation was jealously enforced by Athenian State and the transgressors was severely punished.

¹ Cf. Meyer 1987, 4.

Divulging the secrets of the cult was considered comparable to the destruction of democracy”.² Turchi writes similarly on this subject.³

In a word, the initiates were not allowed to reveal the secrets of the Mysteries. And it was not solely about hiding these secrets from the uninitiated people, although it might have been of certain importance here (for this reason alone, that the uninitiated were not able to comprehend various aspects of these Mysteries, especially the mystical ones). However, the secrecy of the Mysteries most probably had a much deeper meaning. As one might guess, it was above all a reflection, but at the same time also an allegory of the great mystery of human existence, and a human being, namely the mystery of divinity, incomprehensible in purely rational categories. In the light of these initiations, a man is not only a rational, intelligent animal, as his biological organism, indistinguishable from the animals' ones, seems to imply. The initiations reveal that in his innermost and deepest spiritual structures he is a god, related to the Supreme God. This is the greatest mystery revealed through the Mysteries to the initiates, although not revealed in a manner resembling a “scientific” lecture or a rational disquisition, rather through putting the initiates in a state that would enable them to experience this mystery in a personal way. The Mysteries explain to them the uncanny and almost permanent sense of atopy or even estrangement from their own carnality, or the matter present in this world in general, as well as the no less strange and mysterious feeling of longing which have been accompanying them since always, trying to pull them out of this carnality and out of “this world,” and send them somewhere out there, where gods reside. As written by Aristotle, the essence of initiations consisted in a real experience of divinity (Aristotle, Fr. 15 Ross).⁴

² Mylonas 1961, 224.

³ Turchi 1987, 70: “E nei riguardi di quest’ azione liturgica l’obbligo del silenzio è stato sempre rigorosissimamente volute e mantenuto”. Evidence that this law was enforced very seriously are the trials of famous people like Alkibiades, Diagoras the Melian, Andokides, Aeschylus and Theodoros (cf. Bianchi 1975, 213; Burkert 2001, 162-163; Casel 1967, 4-17; Meyer 1987, 4; Mylonas 1961, 224-229, 298; Sattler 2013, 153-154, 159, 169-171; Sfameni Gasparro 2009, 139-160; Turchi 1987, 70). See also: Aristotle, *Ethica Nicomachea*, 1111 a 10 (Aristotle mentions Aeschylus's accusation of misappropriating the secret of Eleusis); Pausanias, *Description of Greece*, I 38, 7 (Pausanias writes here about the prohibition of disclosing what is inside the building).

⁴ Cf. Gómez Iglesias 2016, 72: “I undertook to teach you what I have learned, not what I have experienced... the one is a matter for teaching, the other for mystical experience. The first comes to men by hearing, the second comes when reason itself has experienced illumination – which Aristotle described as mysterious and a kind to the Eleusinian rites (for in these he who was initiated into the mysteries was being molded, not being taught”. See also: Bernabé 2016, 34; Colli 1978, 29, 106-108; Dinkelaar 2020, 39; Mylonas

Similar feelings and longings will be characteristic of certain philosophers, especially Plato and his followers.⁵ This is particularly true of the philosophers of Middle Platonism, such as Plutarch, Apuleius, Alcinous, or Maximus of Tyre, who read the philosophy of their master, Plato, in a clearly mystical convention,⁶ and treat it as the most genuine spiritual initiations – initiations in the full sense of the word, although not because they acquaint the disciples of philosophy with

1961, 228, 298-299. According to Bernabé, “given the lack of context, it is uncertain whether the philosopher (Aristotle – K.P.) refers to the Eleusinian, the Orphic, or what is more probable, to all the mysteries in general. In any case, what he argues can be applied to any of them: ‘Aristotle considers that those who become initiated should not learn anything, but rather experiment and change their mentalities, this is, achieve due preparation’” (Fr. 15 Ross, Bernabé 2016, 34). Similarly, Mylonas writes about „the statement attributed to Aristotle that they (initiates) suffered rather than learned“ (Mylonas 1961, 228). Turchi emphasizes this when writing: „Ai misteri, dice Aristotele (Synes. *Dion*, 48), non si va per apprendere, ma per esperienza mistica vissuta in virtù dell’ azione liturgica, una profonda emozione religiosa.“ (Turchi 1987, 70). Regarding the secrecy of the Mysteries, Turchi writes: „È un segreto quindi riguardante non già un corpo di dottrine, nè lo scopo dell’iniziazione (noto a ciascuno e descritti ed esaltati già dall’inno omerico che narra la storia mitica di Eleusi e promette agli iniziati la concessione del <fine della vita> cioè il dono dell’immortalità beata mentre per i non iniziati è riservato l’Ade ma i mezzi mediante i quali viene assicurato ai mysti questo dono d’immortalità.“ (Turchi 1987, 69-70). So Dinkellar: “The mystery of Eleusis was thus not the bestowing of some secret knowledge or set of ideas, but a unique experience, an encounter with the divine itself”. (Dinkellar 2020, 50-51). Referring to both the Mysteries and Plato’s Philosophy, Dinkellar adds: „The aim of the *muesis*, in the Mysteries, is to remove any blemishes that might prevent the initiate from coming into contact with the *hiera*, the divine, and herein we may find Plato’s reason for using this religious metaphor: assimilating the *elenchos* to a purification emphasizes the importance to the philosopher of removing false beliefs and desires in preparing himself for true knowledge of the forms which she will relate thereafter”. (Dinkellar 2020, 51-52). Overall, divinity as such, in itself, is inexpressible and intangible in a cognitive sense. As a real being, though, it can be experienced spiritually, that is in a manner typical of people initiated in mysteries (just like material beings are experienced through senses in the act of sensual cognition). See also: Jaeger 2007, 150; Burkert 2001, 47; Kerényi 2004, 79-81, 132-138, 191-193.

⁵ Casel 1967, 28-50, 111-157. Many researches have written about religious and Orphic aspects of Plato’s Philosophy. See: Natorp 1921, 508, 509; Albert 1980, 68 and passim; Fink 1970, 54-56; Wili 1944, 61-105 (Wili is convinced that Plato attained the Orphic initiation and it had determined his metaphysical thought). See also: Jaeger 2007, 149; Reale 1987, 443-456.

⁶ Cf. Barra-Pannuti 1962, 81-141 (83); Casel 1967, 86-95; Mantenero 1970, 63-11; Pawłowski 2013, 327-336.

the intricacies of various philosophical theories, but due to the fact that they initiate them (in a way it happens during Mysteries, that is existentially, equal to mystical experience) into the deepest mystery of the human soul, as well as the mystery of the world (and both “mysteries” are revealed in one experience, which serves as an entrance to the world of God, and at the same time to the realm of the human soul – it is, in fact, one world, but definitely not the same one). It can be said that these philosophers treat the disciples of the philosophy of Plato as “mystae”, who are eager to learn and experience the absolute Truth – the Truth which lays the grounds for all metaphysical truths, but, above all, reveals all mysteries of human existence, and of the world in general. Plutarch of Chaeronea openly compares philosophy to religious initiations (Plutarch, *De profectibus in virtute*, 10).⁷

The “Secrecy” of philosophical Message in the *VII Letter of Plato*⁸

The secrets which were supposed to remain concealed from the uninitiated were shrouded in mystery. Those initiated in Mysteries strictly abided by this rule.⁹ That is why these mysteries were celebrated in hiding, unlike the rituals of an established religion which were performed in front of all people present, in the open air by a temple.¹⁰ Secrecy was an integral, even an essential, element of Mysteries, as it touched, if it can be called that way, the greatest mystery that concerns a man and his whole existence, also after his death. And this element seemed to be taken over by Plato and his philosophy, at least to some extent, although not necessarily for the same reasons. Despite these reasons it was not easy

⁷ References to the theme of silence and mystery can be found in the works of Plutarch in many places. See: *Consolatio ad uxorem*, 10; *De E apud Delphos*, 2; *De Pythiae oraculis*, 25; *De Iside et Osiride*, 77, 382 d (here, Plutarch compares the philosophical ‘noesis’ (of transcendent ‘intelligibles’), referring to Plato (*Symposium*, 210 a) and Aristotle, to the Eleusinian “*opopteia*”). Cf. Casel 1967, 86-93.

⁸ I do not wish to delve into the issue of authenticity of *Letter VII*. Admittedly, there are scholars who have certain doubts about it but as aptly noted by Michael Erler “there have been no decisive arguments given so far.” (Erler 2015, 49). And as Szlezák rightly writes, it is impossible to prove the authenticity of a literary text, except by showing that there is no reason to consider it spurious. (Szlezák 1985, 386-405). See also: Forcignano 2016, 153-156; Isnardi Parente 1970, 49; Pili 2011, 258-259; Reale 1998, 116-117; Trabattini 1994, 26-30, 200.

⁹ See footnote 2, 3.

¹⁰ Cf. Meyer 1987, 4: “Unlike the official religions, in which a person was expected to show outward, public allegiance to the local gods of the polis or the state, the mysteries emphasized an inwardness and privacy of worship within closed groups.”

to access the Platonic Academy. The demands that the Academy placed for the candidates were high, among the requirements were not only mental faculties or skills like the knowledge of geometry, but also (and it was kind of a novelty) spiritual and moral predispositions:

...but if his nature is bad—and, in fact, the condition of most men's souls in respect of learning and of what are termed “morals” is either naturally bad or else corrupted, — then not even Lynkeus himself could make such folk see. In one word, neither receptivity nor memory will ever produce knowledge in him who has no affinity with the object, since it does not germinate to start with in alien states of mind; consequently neither those who have no natural connection or affinity with things just, and all else that is fair, although they are both receptive and retentive in various ways of other things, nor yet those who possess such affinity but are unreceptive and unretentive—none, I say, of these will ever learn to the utmost possible extent the truth of virtue nor yet of vice. (Plato, *Epistulae*, VII 343 e - 344 b).¹¹

The “secrecy” of the philosophical message itself is inscribed in this “mysteriousness” of Plato’s philosophy (which above all flows from one of its goals being the understanding of human existence in its spiritual dimension), which seems completely natural, as the subject matter connected with this message flees any attempt at being described with words. It seems that this is exactly what Plato had in mind when writing down the intriguing words in the *VII Letter*:

There does not exist, nor will there ever exist, any treatise of mine dealing therewith. For it does not at all admit of verbal expression like other studies, but, as a result of continued application to the subject itself and communion therewith, it is brought to birth in the soul on a sudden, as light that is kindled by a leaping spark, and thereafter it nourishes itself. (Plato, *Epistulae*, VII 341 c-d).¹²

¹¹ Trans. R.G. Bury.

¹² Trans. R.G. Bury. See also: *Epistulae*, II, 314 a-c: “Beware, however, lest these doctrines be ever divulged to uneducated people. For there are hardly any doctrines, I believe, which sound more absurd than these to the vulgar, or, on the other hand, more admirable and inspired to men of fine disposition. For it is through being repeated and listened to frequently for many years that these doctrines are refined at length, like gold, with prolonged labor. But listen now to the most remarkable result of all. Quite a number of men there are who have listened to these doctrines—men capable of learning and capable also of holding them in mind and judging them by all sorts of tests—and who have been hearers of mine for no less than thirty years and are now quite old; and these men now declare that the doctrines that they once held to be most incredible appear to them now the most credible, and what they then held most credible now appears the Opposite. So, bearing this in mind, have a care lest one day you should repent of what has now been divulged improperly. The greatest safeguard is to avoid writing and to

Plato claims that the most important ideas of his philosophy are nowhere to be found. But he quickly adds that those people who are predisposed to comprehend these crucial ideas, will manage to do it anyway, maybe through some spiritual experience, such as the mystical intuition. However, they will understand this only if they are true philosophers, that is, if they have the talents and abilities that Plato expects from philosophers. And Plato states clearly what dispositions they are (Plato, *Epistulae*, VII 343 e – 344 c). The first requirement is a sort of spiritual affinity a philosopher shall have with these values. The second one is moral sensitivity, and the third one – appropriate intellectual potential. In other words, an adept of philosophy shall be spiritually and morally sensitive, responsive to spiritual values, and noble in a moral sense of the word; furthermore, he ought to be exceptionally talented when it comes to intellectual abilities. Lacking any of these qualities, one is not fit to practice philosophy. Nevertheless, if all the requirements are met, the person will sooner or later reach a certain level of understanding of those crucial issues, possibly on the basis of a fairly mysterious sensation which Plato compares to a brainwave.

It appears that this is how the quotations from the *VII Letter* can be understood,¹³ also in the context of a famous discussion on speech and writing in Plato's *Phaedrus* (Platon, *Phaedrus*, 274 c – 275 b).¹⁴

learn by heart for it is not possible that what is written down should not get divulged. For this reason I myself have never yet written anything on these subjects, and no treatise by Plato exists or will exist, but those which now bear his name belong to a Socrates become fair and young". (Trans. R.G. Bury).

¹³ Cf. G. Reale 1998, 115-117.

¹⁴ Plato, *Phaedrus*, 274 c – 275 b: "I heard, then, that at Naucratis, in Egypt, was one of the ancient gods of that country, the one whose sacred bird is called the ibis, and the name of the god himself was Theuth. He it was who invented numbers and arithmetic and geometry and astronomy, also draughts and dice, and, most important of all, letters. Now the king of all Egypt at that time was the god Thamus, who lived in the great city of the upper region, which the Greeks call the Egyptian Thebes, and they call the god himself Ammon. To him came Theuth to show his inventions, saying that they ought to be imparted to the other Egyptians. But Thamus asked what use there was in each, and as Theuth enumerated their uses, expressed praise or blame, according as he approved or disapproved. The story goes that Thamus said many things to Theuth in praise or blame of the various arts, which it would take too long to repeat; but when they came to the letters, "This invention, O king," said Theuth, "will make the Egyptians wiser and will improve their memories; for it is an elixir of memory and wisdom that I have discovered." But Thamus replied, "Most ingenious Theuth, one man has the ability to beget arts, but the ability to judge of their usefulness or harmfulness to their users belongs to another; and now you, who are the father of letters, have been led by your affection to ascribe to

As Carlotta Capuccino writes in her paper:

“Nel Fedro troviamo la celebre critica della scrittura, pratica condannata per tre gravi difetti che costituiscono altrettanti pericoli per il lettore e per l'autore: (i) in primo luogo il suo carattere di *phármakon*: parola ambivalente che in greco può significare sia farmaco nel senso di rimedio, sia veleno. La scrittura, prodigiosa invenzione presentata come il rimedio alla debolezza costitutiva della memoria umana, destinata a cedere il passo all'oblio, secondo Platone è invece un potente veleno che, impedendo a chi legge di esercitare la propria facoltà mnemonica – perché se può ogni volta rileggere non ha bisogno di ricordare – con il tempo porta inesorabilmente la memoria ad atrofizzarsi, come qualcosa di morto che si sostituisce a qualcosa di vivo. (ii) In secondo luogo la scrittura è muta o ripetitiva, cioè se interrogata non risponde oppure risponde dicendo sempre la stessa cosa; da questo punto di vista potremmo dire quindi che non è un buon sostituto del dialogo orale. (iii) Terzo, in mano a chiunque non sa difendersi dai fraintendimenti: avrebbe bisogno del soccorso del “padre”, cioè del suo autore, che però non sempre o non per sempre può accorrere in suo aiuto.”¹⁵

The problem was not new at all in the times of Plato. The role of a written word with its relation to spoken language had been already given a lot of thought in Greece at that time. And in *Phaedrus* Plato responds to some of the theses put forward by the supporters of writing.¹⁶ There were luminaries of the Athenian En-

them a power the opposite of that which they really possess. For this invention will produce forgetfulness in the minds of those who learn to use it, because they will not practise their memory. Their trust in writing, produced by external characters which are no part of themselves, will discourage the use of their own memory within them. You have invented an elixir not of memory, but of reminding; and you offer your pupils the appearance of wisdom, not true wisdom, for they will read many things without instruction and will therefore seem to know many things, when they are for the most part ignorant and hard to get along with, since they are not wise, but only appear wise.” (Trans. H. Fowler).

¹⁵ Capuccino 2013, 87. See also: Cerri 1991, 77-92; Erler 1991, 69-122; Gaiser 1990, 41-45; Reale 1998, 111-114; Szlezák 1997, 52-60; Szlezák 1985, 7-23; Trabattoni 1994, 21-25; 59-73; Trabattoni 2005, 86-98; Vegetti 1989, 201-227; Yunis 2015, 101-125.

¹⁶ As Yunis writes, *Phaedrus* was composed between 380 and 360 before Chr. “At that time, the Athenians had, astonishingly, largely recovered from the devastating events at the end of the fifth century—the defeat in the Peloponnesian War and the bloody civil war that immediately followed.” (Cf. Yunis 2005, 106). These were also times of great and influential sophists, such as Gorgias, Protagoras and Trasymachus, whose rhetoric enjoyed great success especially in the world of politics. In spite of this, Plato in *Phaedrus* proclaims the superiority of philosophy over rhetoric. (Cf. Yunis 2005, 105-109). “For clearly it is the philosopher who seeks to gratify the gods while it is the traditional rhetor who in Plato’s view seeks to gratify his fellow men.” (Yunis 2005: 105). According to

lightenment, such as Gorgias and Euripides, who treated writing as a remedy for forgetting. Aeschylus perceived writing in a similar way in his *Prometheus Bound*, in which writing is presented as one of the most valued gifts offered by Prometheus. According to Aeschylus, writing serves as a great memory aid. Plato, as if arguing with this opinion, states in *Phaedrus* (using a mythical story about inventing writing by the Egyptian deity Thoth), that the invention of writing did not support memory at all, but rather weakened it instead, as people confided in writing and as a result stopped working on improving their memory. Apart from that, writing itself cannot function on its own without any verbal explanation of its meaning given by its author. Therefore, it can be said that it is not writing which supports a spoken word but the other way round – a “living” spoken word supports “dead” writing. A written word was criticised in the same tone by Isocrates and Alcidas. They both considered it a kind of play as compared to spoken language. Written words are not perceived as reliable, as they are detached from the person speaking. Besides, they are not as effective as a spoken word. They keep “saying” the same, regardless of circumstances and person they address, while a “living” speaker adapts to the situation and person he speaks to. Writing turns out to be a kind of play. The motif of writing treated as a kind of play appears also in Plato’s *Phaedrus* in the form of “the gardens of Adonis”, which, in accordance with tradition, are sown by farmers once in a blue moon, partly in order to check the quality of seeds, partly for entertainment (Plato, *Phaedrus*,

Yunis, “Plato’s purpose is to confront the entire rhetorical establishment on its own terms, and he does so in two senses. First, while bracketing rhetoric’s political and ethical consequences—issues that concern him elsewhere—Plato puts at the center of his inquiry the very question that lies at the heart of the rhetoricians’ own enterprise, namely, how discourse persuades and how an understanding of persuasion can be implemented by art. Second, addressing the rhetoricians by their chosen means (rhetoric) rather than by his (dialectic), he composes a speech that demonstrates the efficacy of his rhetorical art.” (Yunis 2005, 108). See also: Kołakowska 2010, 43-50; Dinkelaar 2020, 36-61. According to Dinkelaar, “*Phaedrus* is similarly structured in terms of the Eleusinian Mysteries. The dialogue takes place on the banks of the river Ilissos near Agrai, which is the site of the Lesser Mysteries. Socrates relates Agrai to a myth concerning the ravishment of a nymph by Boreas: the Lesser Mysteries are believed to be celebrated in honour of Kore, who was kidnapped by Hades and whose reunion with Demeter was celebrated at Eleusis. It is evident, then, that Plato wants his listeners to connect the dialogue with the Eleusinian Mysteries. *Phaedrus*’ subsequent suggestion to walk in the ‘pure’ (καθαρά) river (entering the river is suggested as part of the purification rituals at the Lesser Mysteries), hints that Socrates and *Phaedrus* are about to participate in the mysteries themselves.” (Dinkelaar 2020, 52). See also: Gómez Iglesias 2016, 61-64, 70-78; Kerényi 2004, 79-87; Mylonas 1961, 239-243; Pawłowski 2020, 425-428.

276 b).¹⁷ Plato opts for a spoken word. Why is it so? Because philosophy can be entrusted only to spoken language, and certainly not to any random one, but such that is – filled with genuine light – able to tug at the most secret strings of a philosopher’s soul and open it to the world of supernatural values, to all things truly Beautiful, Just, and Good:

„But the man who thinks that in the written word there is necessarily much that is playful, and that no written discourse, whether in metre or in prose, deserves to be treated very seriously (and this applies also to the recitations of the rhapsodes, delivered to sway people’s minds, without opportunity for questioning and teaching), but that the best of them really serve only to remind us of what we know; and who thinks that only in words about justice and beauty and goodness spoken by teachers for the sake of instruction and really written in a soul is clearness and perfection and serious value, that such words should be considered the speaker’s own legitimate offspring, first the word within himself, if it be found there, and secondly its descendants or brothers which may have sprung up in worthy manner in the souls of others, and who pays no attention to the other words, that man, Phaedrus, is likely to be such as you and I might pray that we ourselves may become.” (Plato, *Phaedrus*, 277e - 278b).¹⁸

In a word, for Plato philosophy constitutes spiritual output that should be inscribed in the soul and not on paper. Antisthenes, another disciple of Socrates, represented a similar point of view, as suggested by Diogenes Laertios (Diogenes Laertios, VI, 1,5). And if it is a dialogue, then a dialogue of the soul with itself, as Plato writes in the *Theaetetus* and *Sophist*.¹⁹

This fits well with the quoted words from the *VII Letter*. Returning to this quote, it looks as if Plato wanted to shield his philosophy with a veil of mystery, or

¹⁷ According to Trabattoni (Trabattoni 1994, 66-67): “Per chiarire la natura del discorso veramente efficace Socrate si serve, come in altri casi, di una metafora. Era costume degli ateniesi, durante le feste in onore di Adone che cadevano nel cuor dell’estate, far crescere in modo rapido quanto effimero delle pianticelle dentro vasi o cestini. Si trattava, evidentemente, di coltivazioni non destinate a produrre frutti duraturi. Orbene, prosegue Socrate, quale agricoltore spargerebbe la sua semente nei «giardinetti di Adone»? Poiché mira ovviamente a un raccolto di tutt’altra natura, il vero contadino spargerà il suo seme nel terreno adatto e secondo le regole dell’arte agricola. Allo stesso modo si comporterà anche chi ha conoscenza «del giusto, del bello e del buono». Se costui seminasse il suo sapere con l’inchiostro della scrittura sarebbe come se lo scrivesse sull’acqua, perché i suoi discorsi, incapaci di difendere se stessi, non sarebbero in grado di dare alcun frutto. Perciò la scrittura, proprio come l’effimera agricoltura dei «giardinetti di Adone», verrà coltivata solo per diletto, o al massimo per rinverdire durante la vecchiaia I ricordi della gioventù”. See also: Szlezák 1997, 55-57; Baudy 1986.

¹⁸ Trans. H. Fowler.

¹⁹ Cf. Plato, *Theaetetus*, 189c – 190a; *Sophist*, 264 a. See also: Capuccino 2013, 99.

at least the most important elements of it, as you can guess, the sphere of the absolute and supernatural.

Conclusion. Mystical experience of the Truth as an element of philosophical cognition

One can say that a certain “secrecy” of Plato's philosophy results from the fact that it deeply penetrates spiritual, or even mystical, spheres. Philosophising in the Platonic sense is not limited to intellectual activity, it also involves spiritual living, which, as suggested by Plato in *Phaedo*, is continued, even more intensely, after a philosopher's death (cf. Plato, *Phaedo*, 66 e).²⁰ Moreover, Plato states clearly that the whole truth cannot be reached during one's lifetime. It can be accessed only after death. Therefore, philosophy practised in the Platonic convention cannot be treated as a complete doctrinal system. And although doctrine undoubtedly makes one of its constituents, philosophy is a continuous and incessant process of approaching the Truth, a process which survives death. Thus, in its deepest sense, this philosophy is understood as spiritual output which initiates a philosopher into “supernatural” circles.

What is essential, this “absolute” Truth, so interesting for the adepts and “mystae” of the Platonic philosophy, is unknowable through rational cognition. In other words, this Truth cannot be “reasoned.” For it exists only in purely spiritual, non-physical sphere, inaccessible for the human mind with its rational categories and logical procedures. However, it is still available for the human soul, or human spiritual sensitivity (noesis).²¹ It can be faced through spiritual (mystical) experi-

²⁰ Earlier in the *Phaedo* (Plato, *Phaedo*, 62 b), Socrates refers to some “secret doctrine” (ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος λόγος). According to this “secret doctrine”, we men are in some kind of prison. In the *VII Letter*, Plato, writing about the immortality of the soul, refers to “the ancient and holy doctrines”: “But we ought always truly to believe “the ancient and holy doctrines” which declare to us that the soul is immortal and that it has judges and pays the greatest penalties, whensoever a man is released from his body” (Plato, *Epistulae*, VII 335 a, transl. G. Bury). Plato neither in the *Phaedo* or in the *VII Letter* does not mention whose “doctrine” it is, but it is not difficult to guess. In the *Cratylus* he attributes it outright to Orphic poets (Plato, *Cratylus*, 400 c). According to Turchi, the *Phaedo* is an Orphic dialogue (Turchi 1987, 52). Ref. on “secret doctrine” see: Ferrari 2019, 34-35. Ref. on Orphism and the Orphic concept of the soul see: Bianchi 1975, 230-237; Colli 1977, 31-42, Vol. I, 118-189; Pawłowski 2021, 591-604; Reale 1987, 433-456; Sarri 1997, 71-83; Turchi 1987, 35-53.

²¹ According to Casadesús, “Plato chose to introduce into his dialogues the language of Mystery religions to attempt to describe a reality that resisted explanation with other sort of language. Conditioned by the use of Mystery terminology, he therefore developed his philosophy in the image of the initiation process that characterized those religions.

ence, on the basis of mystical illumination.²² In both cases, though, it does not mean facing “scientific truth” – that would explain all “rational” intricacies and laws of nature, as this is what “ordinary” scientific cognition is for – but instead a spiritual experience of the Mystery of the Truth (and the Beauty), which does not offer any answers (it would not be possible since this is an “irrational” sensation, transcending human “rationality”), yet still offers something that scientific cognition cannot – an existential feeling that life has a meaning. It also offers something which constitutes the essence of these “initiations” (and, in fact, what they serve for) – arouses and releases the hidden spiritual energies of the soul. Let us add here that it does not mean this mystical experience of the mystery of the Truth of man and of the world is verbalized into theories expected to solve or de-

Consequently, he regarded the initiation in which the purification of the soul, by complying with specific precepts and rites, is a strict requirement” (Casadesús, 2016, 5).

²² Cf. Plato, *Epistulae*, VII 341 c-d; Plato, *Phaedrus*, 247 b – 250 d; *Symposium*, 210 e – 211 b; Alcinous, *Didaskalikos*, X 165, 27-34; Plutarch, *Amatorius*, 19. According to Gómez Iglesias, love was the most mystical and, at the same time, the most mysterial phenomenon in the Plato’s philosophy (Gómez Iglesias 2016, 64-99). “Without eros there is no philosophy” (Gómez Iglesias 2016, 99). Love is the final realization of man’s mystical longing for divinity. The mystical and mysterial meaning of love, very close to the one it carried in Greek mysteries, is presented by Plato in *Symposium* and *Phaedrus*. In *Symposium* Plato speaks explicitly of “the mysteries of Eros”, into which Socrates was supposedly initiated by Diotima, a mysterious prophetess from Mantinea (Plato, *Symposium*, 201 d; cf. Gómez Iglesias 2016, 78-82; Sattler 2013, 151-190). Without getting into in-depth analyses, let us just say, that love therein turns out to be a path to God. While it is true that there is an erotic fascination with sensual beauty lying at the heart of it, its proper and actual goal, and the object of its mysterious amorous desire, felt by a philosopher’s soul, is God Himself, or Beauty in itself, eternal and unchanging. It will only become clear at the end of this love path surmounted by mystical ecstasy. It can be said that a philosopher’s natural sensitivity to beauty, in its various manifestations, leads to mystical and ecstatic vision of god as essential Beauty. A philosopher’s soul finds its alleviation and happiness in him, as he is the main and primordial object of this amorous desire felt by it. Equally mystical overtone can be found in the motif of love as “the madness of Eros” in *Phaedrus* (Plato, *Phaedrus*. 244 a-b, 245 a-c. Cf. Casadesús 2016, 12-14; Gaiser 1992, 66-75; Gómez Iglesias 2016, 61, 66-78), as well as the motif of love as a pursuit of beauty and goodness in *Symposium* (Plato, *Symposium*, 205 d – 207 d; Gómez Iglesias 2016, 78-82). A participant of these peculiar (as happening without any cult background) mysteries, described by Plato in both dialogues, is spiritually united with essential Beauty, the only Beauty in itself, eternal, unalloyed, pure, unchanging and immortal, as written by Plato in *Symposium* (Plato, *Symposium*, 211 E, cf Gómez Iglesias 2016, 67, 78-82). As a result of these experiences a philosopher becomes – as added further on by Plato – a true enthusiast of gods, and he is the only one who is allowed to dream about real immortality (Plato, *Symposium*, 212 A).

fine all matters of this world. It always remains the experience of the Mystery, which may give meaning to human life and help it reach an appropriate spiritual and moral level, yet never ceases to be the Mystery. A philosopher – and this needs to be stressed – does not become an omniscient sage as a result of this experience, and his philosophy does not turn into a theory of everything which answers all questions; it does not transform into ideology. After all, it would be contrary to the spirit and the nature of philosophical initiations (as well as initiations in general). The highest stadium of philosophy and philosophical life is to experience the Mystery of the Truth and Beauty in a spiritual way.²³

REFERENCES

- Barra-Pannuti, G. (1962) "Esperienza filosofica e religiosa di Apuleio," in: „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Napoli”, X, 1962-1963, 81-141.
- Baudy, G.J. (1986) *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik*. Frankfurt am Main.
- Bernabé, A. (2016) „Aristotle and the Mysteries”, in: M. J. Martín-Velasco, M. J. García Blanco (eds.), *Greek Philosophy and Mystery Cults*. Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 27-42.
- Bianchi, U. (1975) *La religione graeca*. Torino 1975.
- Burkert, W. (2004) *Starożytne kultury misteryjne*, przełożył K. Bielawski. Bydgoszcz: Homini.
- Capuccino, C. (2013) "Il dialogo platonico e la scrittura della filosofia," in: *Philosophia*, VIII, 81-100.
- Casadesús, F. (2016) "The transformation of the Initiation Language of Mystery Religion into Philosophical Terminology," in: María José Martín-Velasco and María José García Blanco (eds.), *Greek Philosophy and Mystery Cults*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 1-26.
- Casel, O. (1967) *De philosophorum Graecorum silentio mystico*. Belin: Verlag von Alfred Töpelmann in Giessen.
- Cerri, G. (1991) *Platone sociologo della comunicazione*. Milano: Il Saggiatore.
- Colli, G. (1978) *La sapienza greca*, I. Milano: Adelphi Edizioni.
- Dinkelaar, B.M. (2020) "Plato and the Language of Mysteries. Orphic/Pythagorean and Eleusinian Motifs and Register in Ten Dialogues," *Mnemosyne* 73, 36-62.
- Erler, M. (1991) *Il senso delle aporie nei Dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, trad. Claudio Mazzarelli. Milano: Vita e Pensiero.
- Erler, M. (2015) „Platona krytyka pisma/oralności oraz teoria pryncypiów”, *Peitcho / Examina Antiqua* 1 (6), 45-57.

²³ Cf. Casel 1967, 38-40; Gómez Iglesias 2016, 70-78. See also: Forcignano 2016, 165-176 (Forcignano rejects the “mystic” interpretation, according to which we have a non-logical access to the truth).

- Evans, N. (2006) “Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato’s Symposium,” *Hypatia* 21, 1-27.
- Ferrari, F. (2019) *La via dell’immortalità. Percorsi platonici*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Forcignano, F. (2016) “Le debolezza strutturale del linguaggio nella *Settima Lettera* di Platone,” *É: Revista Ética e Filosofia Política*, 19.2, 153-179.
- Gaiser, K. (1990) *L’oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del „Fedro” di Platone*, Introduzione e traduzzoone G. Reale. Milano: Vita e Pensiero.
- Gómez Iglesias, M.R. (2016) “The Echoes of Eleusis: Love and Initiation in Platonic Philosophy”, in: María José Martín-Velasco and María José García Blanco (ed.), *Greek Philosophy and Mystery Cults*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 61-102.
- Hunter, R. (2004) *Plato’s Symposium*. Oxford: Oxford University Pres.
- Isnardi Parente, M (1970) *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*. Napoli: Guida Editori.
- Kerényi, K. (2004) *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, przełożył I. Kania. Kraków: Homini.
- Kołąkowska, K. (2010) “The Eleusinian Themes in Plato’s *Phaedrus*,” *Scripta Classica* 7, 43-50.
- Mantenero, T. (1970) *Enciclopedia e misteriosofia in Apuleio*, in: „Quaderni del Teatro Stabile di Torino”, 20, Torino, 63-11.
- Meyer, M. W. (1987) *The Ancient Mysteries. A sourcebook. Sacred Text of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World*. San Francisco: Harper Collins Publ.
- Mylonas, G.E. (1947) “Eleusis and the Eleusinian Mysteries,” *The Classical Journal* 43, 130-146.
- Mylonas, G.E. (1961) *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. London: Princeton University Press.
- Natorp, P. (1921) *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Otto, W (1939) “Der Sinn der eleusinischen Mysteries,” *Eranos Jahrbuch* 7, 83-112.
- Pawłowski, K. (2013) “Middle Platonism and the Philosophical Theology of Plutarch of Chaeronea. An introductory study,” *Eos* C, 327-347.
- Pawłowski, K. (2020) “The philosophical initiation in Plato’s *Phaedrus*,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.2, 418-429.
- Pawłowski, K. (2021) “Socrates ‘Swang Song’ in Plato’s *Phaedo*. Socrates’ ‘Secret Doctrine’ about Death and Eternity”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2, 591-606.
- Pili, E. (2011) “La lettera VII di Platone: comunanza di vita e persuasion come luogo della verità,” *Sophia – Ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi*, 2011-2, 257-278.
- Reale, G. (1987) *Storia della filosofia antica. Dalle origini a Socrate*. Milano: Vita e Pensiero.
- Reale, G. (1998) *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*. Milano: BUR Saggi.
- Sarri, F. (1997) *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*. Milano: Vita e Pensiero.

- Sattler, B. (2013) "The Eleusinian Mysteries in Pre-platonic Thought. Metaphor, Practise and Imagery for Plato's Symposium", in: Vishwa Adluri (ed.), *Greek Religion, Philosophy and Salvation*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd 60, De Gruyter, 151-190.
- Sfamemi Gasparro, G. (2009) "Aspects of the Cult of Demeter in Magna Graecia: The "Case" of San Nicola di Albanella", in: Giovanni Casadio and Patricia A. Johnston (ed.), *Mystic Cults in Magna Graecia*. Austin: University of Texas Press, 139-160.
- Sier, K. (1997) *Die Rede der Diotyma. Untersuchungen zum platonischen „Symposion“*. Stuttgart-Leipzig: Teubner.
- Szlezák, T. (1985) *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zur den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin: De Gruyter
- Szlezák, T. (1997) *Czytanie Platona*, przekł. P. Domański. Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN.
- Trabattoni, F. (1994) *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*. Firenze: La Nuova Italia.
- Trabattoni, F. (2005) *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*. Roma: Carocci Editore.
- Turchi, N. (1987) *Le religioni dei misteri nel mondo antico*, Genova: Fratelli Melita Editori.
- Vegetti, M. (1989) *Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone*. Roma-Bari: Laterza.
- Yunis, H. (2005) "Eros in Plato's *Phaedrus* and the Shape of Greek Rhetoric," *Arion* I 3,1, 101- 125.

**PLATO'S PHILOSOPHICAL MIMESIS:
ON THE PEDAGOGICAL AND PROTREPTIC VALUE
OF IMPERFECTION**

HÉLDER TELO

Nova Institute of Philosophy (Lisboa, Portugal)
heldertelo@fcsh.unl.pt

ABSTRACT. This article addresses two often perplexing traits in Plato's philosophical style: first, the fact that Plato's writings are mimetic, despite the strong criticisms of mimesis we find therein; second, the fact that this mimesis not only features the constitutive defects inherent to any mimesis, but Plato actually increases its imperfection by adding other manifest defects. Based on epistemological and psychological views taken from the Platonic corpus (especially the soul's tripartition), I show how Plato's philosophical mimesis uses defectiveness or imperfection to overcome the limitations of mimesis identified in the *Republic*. To explain this, I argue that Plato's philosophical mimesis should not be primarily conceived as an imitation of people or conversations in which views or arguments are conveyed, but rather as an imitation of the act or practice of philosophical inquiry, and that by rendering this act visible to the reader, the Platonic corpus can better teach how to perform it and better turn readers to a life determined by its performance. This is not without risks because, as a type of mimesis, philosophical mimesis can still lead to misunderstandings or affect the soul in a negative way. However, the quantitative, qualitative and tonal defects Plato introduces in his mimesis of philosophical inquiry cause astonishment and therefore have a provocative effect that helps to reduce those risks and enhance the corpus' pedagogic and protreptic potential. Consequently, Plato's philosophical mimesis explores the benefits of mimesis and is in strong contrast with artistic or dramatic mimesis as is understood in *Republic X*.

KEYWORDS: Philosophical inquiry, astonishment, training, philosophical life, gaps, fallacy, irony.

In a sense, mimesis seems to be the complete opposite of philosophy and wholly incompatible with it. To do what others do, think what others think and say what others say is the epitome of an unphilosophical attitude. Philosophers are supposed to be free and autonomous thinkers who live according to what they themselves think. This seems to be Plato's own view, given how his dialogues emphasize rational self-examination and criticize mimesis (especially in the form of

dramatic mimesis) as a defective presentation of reality that can have serious deleterious effects on the human soul.

In light of this conflict between philosophy and mimesis, it is astonishing that Plato's writings have a mimetic character and imitate or represent different people engaging in philosophical inquiry or examination. The astonishment increases if one considers that Plato does not simply use mimesis to present philosophical inquiry, but uses a form of mimesis that is full of gaps, involves many logical shortcomings and is unclear about what we could call its tone – i.e., whether it is meant as a more or less straightforward form of communication or serves any other purpose. Platonic mimesis is thus defective from a quantitative, qualitative, and tonal standpoint and, as such, it seriously distorts its object and lacks the correctness or accuracy (*ὁρθότης*) that would make up for a good mimesis (at least according to *Lg.* II, 667b-671a).

This could be disregarded as concerning the mere form in which philosophical views or arguments appear, but since Schleiermacher it has often been shown that the form and content of the dialogues are intertwined in many meaningful ways. It is therefore important to see how the mimetic form influences the reading and understanding of Plato's writings. To do so, I will consider these writings in light of the views on mimesis, knowledge and human psychology that they themselves introduce (especially the partition of the soul). Based on these views, I will argue that Plato's philosophical mimesis serves an important pedagogic and a protreptic function, since it teaches (despite its constitutive defects as mimesis) how one can perform philosophical inquiry and helps to recognize its importance for one's life. Moreover, I will argue that the defects added do not limit, but rather enhance this mimesis' pedagogic and protreptic effectiveness, insofar as they produce astonishment and prompt one to examine more intensely what is being examined in Plato's philosophical mimesis.

In arguing this, I do not intend to enter into the discussion of whether Plato had definite views and whether they are expressed in the dialogues. My point is compatible with sceptic or ironical, unitarian and developmentalist readings of Plato's dialogues, since I only claim that, regardless of the author's intentions and the status of the dialogues, the latter have (in virtue of their mimetic character) the pedagogic and protreptic dimensions just mentioned and that by taking this into account we can better understand the views on mimesis, pedagogy and protreptics that are expressed in the dialogues. By this, I do not mean that mimesis constitutes the main pedagogic or protreptic component of the dialogues, or that it works separately from the other components. I will only try to show that the other more studied components are accompanied and enhanced by this one,

which I will consider as far as possible in isolation, in order to better show its structure.¹

As a preparation for my argument, I will start by briefly reviewing the Platonic understanding of mimesis and determining the senses in which the dialogues are

¹ This complements the many studies of mimesis in Plato, which are mostly confined to artistic mimesis (discussing its negative appraisal and some positive aspects of it). It has some affinity to Voula Tsouna's attempt to contrast Plato's philosophical mimesis with artistic mimesis (especially insofar as she also mentions how Plato's mimesis use a defect or apparent defect – concealment – to produce a philosophical effect, though she does not go into much detail – see 2013, 24-25). My approach also expands studies of Platonic pedagogy and protreptics. Many of the works on education (including recent ones such as Scott 2000, Saracco 2017, Magrini 2018, Mintz 2018) focus on Socratic teaching, which has some points in common with what we will consider. Others consider theories of education in the *Republic*, the *Laws* or other dialogues. In some cases, the theories of education are brought into a direct relationship with other theories of Plato (cp. e.g. Scolnicov 1988). But, in general, they do not consider the role of mimesis within the dialogues or how the mimetic character of the dialogues has itself a pedagogic value. Instead, they tend to only mention that learning cannot be a simple imitation (cp. e.g. Scott, 2000, 176-177, 181-182, and Magrini, 2018, 26-27). As for the studies of protreptics, there is a tendency to focus on the kind of arguments used to convince (either directly or indirectly) others to philosophise (see Slings 1999 and Collins 2015) or the strategies used in discussion to undermine the beliefs of others (see Cain 2007 and Marshall 2021). Some consider how the texts themselves affect the readers (see Miller 1986, 4-9, and Gallagher 2004), but do not establish a clear relation with mimesis and the Platonic understanding of it. There are, however, a few notable exceptions to this general neglect of the pedagogic and protreptic value of Plato's mimesis. Harvey Yunis mentions this and offers a brief illustration of how it applies to the *Republic* (see 2007, 18-23). Ruby Blondell, in turn, discusses not only Plato's use of a form of mimetic pedagogy as a way of transforming one's character, but also how this mimetic pedagogy includes imperfections to prevent what she calls a slavish or unreflective imitation (see 2002, 80-112). Gill Gordon (1999) is another important example of this approach. She speaks of literary elements as turning us toward philosophy by engaging us and inducing us to play a role or philosophise with the characters. Although she ends up focusing more on the use of images to portray philosophical life and not so much on the practice of philosophical inquiry as such, she nevertheless considers the image of philosophical life and how it allows us to shape ourselves. Her interpretation of irony as a way of distancing us from the characters also comes close to my idea of using mimetic imperfections to further teach us and turn us to philosophical inquiry. Building on these two works, I intend to offer a more exhaustive account of the imperfections of Platonic dialogues and a more detailed explanation (mostly inspired by the tripartite psychology of the *Republic*) of how they transform one's character.

mimetic.² Based on this, I will then discuss the pedagogic and protreptic potential of Plato's philosophical mimesis – first without taking into account the above-mentioned defects, and then by considering how these defects can affect the pedagogic and protreptic potential of Plato's writings.

1. The Platonic notion of mimesis

First, it is important to bear in mind that, even though the term μίμησις is often translated as imitation (thereby suggesting that it corresponds to the act of consciously copying a real being), this “imitation” is not necessarily something one does consciously and, more importantly, it does not require following a real being. As Stephen Halliwell argued, rendering the term as “imitation” impoverishes the sense of the word by reducing it to a mere reflection and failing to account for its creative aspects. For this reason, Halliwell recommends translating μίμησις as “representation”, in the sense of letting something appear or expressing something, which does not require strict likeness or even that the thing represented be real (see 2002, 13-24).

It is likewise important to remember that Plato employs the term μίμησις both in a strict sense (referring to different practical components of life, such as acts, behaviours, customs, practices, handicrafts, personal traits, virtue or vice, ways of life, laws, political regimes, etc.) and in a broader sense, as a key concept in discussions about art theory, linguistics, cosmology and ontology. In general, it designates the way in which a certain being somehow hides its own autonomous identity and renders another being (the model or pattern, παράδειγμα) visible or lets it appear. In this sense, it comes close to the notion of image or simulacrum (εἶδωλον), insofar as the latter is “something that's made similar to a true thing and is another thing that's like it” (*Sph.* 240a7-8).³

² In so doing, I will focus on general aspects and avoid going into precise discussions such as those about how all passages on mimesis fit together. Many scholars stress the differences between books III and X of the *Republic*, and between the *Republic* and the *Laws*. Even within book X, some focus more on intellectual aspects, while others discuss psychological or ethical components. I will try to bring it all together in its broadest lines, to prepare the analysis to follow – and especially the analysis of the specific way in which I take the dialogues to be mimetic. Indeed, I will strive to show that they are not just a mimesis of persons and their acts and words (which would also happen to be philosophical), but they are a mimesis of a practice (philosophy) and the psychological profiles that render it possible and, as such, they are an intrinsically philosophical mimesis or a mimesis of philosophy in action.

³ Here and in what follows I use (with some changes) the translations in Cooper 1997.

The stricter sense of mimesis is, in turn, defined in *Republic* 393c as “to make oneself like someone else in voice or bearing (σχῆμα).” This is, therefore, a type of mimesis that is performed by human beings and referred (at least primarily) to other human beings or, more specifically, to what they say and do. One comes to resemble, embody or channel others, which can be done as a momentary impersonation or a regular practice, may or may not involve pretence, and may or may not permanently transform one’s way of being (cp. Woodruff 2015). The latter transformation is possible because mimesis is always more than a mere temporary conversion of oneself into another. As the Platonic dialogues point out, performing a mimesis affects one’s character or personality in a smaller or greater degree (especially in the case of children, who are more impressionable).⁴ Consequently, mimesis can be used as an educational tool, in order to transmit skills, attitudes, and even characters or ways of life. In fact, according to the Platonic dialogues, culture involves (at least at a basic level) a complex system of models to emulate and the constant practice of imitations, and for this reason the discussions of ideal regimes consider in detail how different forms of artistic mimesis can be used to improve the city (cp. *Rep.* III, 392c-403c, and *Lg.* VII, 813e-817e). In addition, there are also references to education as an imitation of divine patterns (*Phdr.* 252d and 253b), which is closely related to the idea of becoming like God (*Tht.* 176a-b).

Within this broad spectrum, Plato pays special attention to dramatic mimesis and discusses the way it affects individual and social life. Dramatic mimesis is quite complex, for it involves a chain of imitators and imitations: authors perform the original imitation or representation in their mind, actors enact it on stage, and spectators themselves experience the imitation in their souls (especially through empathy – cp. *Republic* X, 605d3-4) and can further imitate it in their lives. Moreover, dramatic mimesis does not simply imitate words or deeds, but as Socrates says in X, 603c4-7, it “imitates human beings acting voluntarily or under compulsion, who believe that, as a result of these actions, they are doing either well or badly and who experience either pleasure or pain in all this.” However, this mimesis does not only concern actions, their quality and the affections that accompany them. It also involves views on all that is relevant for these actions, including – according to Socrates – a supposed knowledge of “all crafts, all human affairs concerned with virtue and vice, and all about the gods as well” (cp. X, 598d8-e2) – i.e., specialized forms of action, the most perfect and imperfect ways of acting or being, and metaphysical questions.

⁴ As Socrates says in the *Republic* (395c-d), “from enjoying the imitation, they [children] come to enjoy the reality”, and “imitations practiced from youth become part of nature and settle into habits of gesture, voice, and thought”.

It is precisely this highly elaborate form of mimesis that Socrates discusses and criticizes in *Republic X*, both regarding its epistemological value or cognitive content and its psychological value (i.e., how it affects individual souls).

Concerning its epistemological status, Socrates stresses that dramatic mimesis does not provide true knowledge. On the ontological scale, its objective content is the third counting from the truth (X, 602c2), after the forms and the concrete beings that instantiate them. Using the example of painting, Socrates stresses that mimesis presents things as they appear (i.e., superficially and unilaterally) and not as they are (X, 598a5-b5). It “touches only a smart part of each thing” (X, 598b7-8), which makes it easy to reproduce everything, as if one were simply holding a mirror to things (cp. X, 596c-e). The same applies to good actions or virtue: mimesis presents only apparent virtue and hence it cannot impart true ethical knowledge (cp. Moss 2007). This constitutive defect does not exclude that a particular mimesis may be correct or incorrect. As the Athenian admits in the *Laws*, it may imitate an object in an accurate manner – reproducing all its parts, their disposition, their colours and shapes – or it may seriously distort it (cp. II, 668d-669b). However, what is argued in *Republic X* is that mimesis is always incorrect or inaccurate, at least to a certain extent. It always distorts its object and never shows beings as they are and much less the forms they refer to.

Besides his constitutive defect, Socrates considers an additional kind of epistemological defect. One can imitate something without having knowledge of what is being imitated and, if others are likewise ignorant, pass off bad imitations for good. Socrates explains this by referring to utensils and distinguishing between the knowledge of the user, the knowledge of the producer and the knowledge of the imitator – the user being the one that knows something best and guides the knowledge of the producer, whereas the imitator only represents something without needing to know how it is used or produced. This is particularly relevant in the case of dramatic or poetic mimesis, given its knowledge claims regarding technical, ethical and even theological matters. Poets as imitators do not have knowledge of the crafts and much less of virtue – otherwise, according to Socrates, they would use it and would engage in technical and virtuous action, and not just imitate it (cp. X, 599a-600e). They are charlatans that only present bad images of virtue (as a sort of scene-painting that creates illusions) and deceive those that are ignorant of what is being represented. Mimesis therefore tends to increase one’s ignorance by producing conceit of knowledge (the “double ignorance” mentioned in *Lg.* IX, 863c) regarding matters of virtue, crafts and anything else being imitated.

In psychological terms, the problem concerns the way mimesis affects or transforms the soul’s parts and their respective desires. The analysis in *Republic X*

seems to presuppose important aspects of the partition of the soul discussed in books IV, VIII and IX, although the partition presented here is much simplified. Socrates simply divides the soul into an irrational part, which is sensitive to (and deceived by) appearances and prone to give in to feelings, and a rational part, which uses measuring, calculation or weighing to correct appearances, and also uses reason and law to control emotions (cp. 602c-603b and 604b-d).⁵ Socrates thus stresses the way each part relates to cognition and to emotions, and according to him dramatic mimesis affects both things. On the one hand, it feeds the irrational part, together with our proneness to accept appearances, and does not stimulate rational activity (X, 605a-c). On the other hand, it nurtures one's base emotions (or, more precisely, it nurtures the desire for lamentation by causing one to pity others in tragic situations and the desire for pleasure by making us laugh of ridiculous situations in comedy). This, in turn, changes one's relation to similar situations in one's own life, making it harder to follow reason and rational law (X, 606a-d). However, the change is not limited to our views, emotions and behaviour in particular cases. Socrates' arguments also show that by rendering the irrational part stronger, dramatic mimesis promotes a bad (i.e., unjust and unphilosophical) balance or regime of the soul (605b7-8), and it has a similar effect at the level of the polis.

The epistemological and psychological appraisals thus show how defective and dangerous dramatic mimesis is. However, they also raise the question of whether these defects and their pernicious effects are characteristic of mimesis as such or whether there can be forms of mimesis that minimize or even avoid all of this. Plato's dialogues seem to consider that the latter is the case. In *Republic* III, Socrates allows for poetic imitations of good men and good actions (395b-d and 396b-e) – in contrast with *Republic* X, where he admits only of “hymns to the gods and eulogies to good people” (607a4-5), which do not seem to be mimetic or are so only in a broader sense of the word. In the *Laws*, the Athenian defines forms of musical mimesis and the criteria for appraising them (like the above-mentioned

⁵ The relation between the different formulations of the soul's partition in the *Republic* has been the subject of much discussion. The fact that in book X Socrates sees both parts as related to forms of knowledge has led some to regard the partition in book X as radically different from previous presentations. However, I agree with Rachel Barney (2016, 57-59) and others when they say that it renders explicit an important aspect of the soul's partition: namely, that the lower or irrational parts possess a particular kind of knowledge (an idea that is already present in books VIII and IX, when we see irrational parts using reason to rule – cp. 553c-d and 560b-561a). Consequently, I will assume in what follows that there is at least some partial overlap between the partition in book X and the tripartition in previous books.

correctness and moral goodness – see II, 667b-671a). In both cases, these forms of good mimesis correspond to austere forms of art that promote simple and quiet characters, who are virtuous examples and stimulate a good balance of the soul. Nevertheless, these kinds of mimesis have a limited intervention in one's life and are insufficient to perfect the individual soul and the polis. To do so, more elaborate forms of education are required. The question, then, is whether these can also be in some way mimetic.

One instance of a more elaborate mimesis is the activity of the legislator and the political thinker, which is described as a mimesis of the forms (*Republic* VI, 500b-501c) or the best life (*Laws* VII, 817b3-4). In fact, this kind of mimesis of the forms seems to apply to all philosophical communication of truth and to all implementation of truth in practical reality. However, all these things are mimetic only in a broader sense of the term and one wonders whether there is also a form of dramatic mimesis that is constitutively philosophical and can have a deep positive impact on one's life. My claim is that not just the *Republic* or the *Laws*, but the whole Platonic corpus can be revealed as being such a mimesis. But in what way are the Platonic dialogues such a mimesis, how is this philosophical mimesis to be understood and how does it relate to the above-mentioned criticisms?

2. The mimetic character of Plato's writings

Plato's writings are mimetic or involve mimesis in several different ways. For one, they use mimesis in the broadest sense of the word, insofar as they are full of images and myths (cp. e.g. Gonzalez 1998, 129). His writings are also a sort of dramatic mimesis, and they are so in a way that goes beyond the distinction between mimesis and narration in *Republic* III (392d-394c), because even the narrative parts are mimetic. Indeed, whether one particular character describes a dialogue that happened in the past or different characters speak with one another, the author never speaks in his own voice. He adopts the voices and attitudes of many different people, and produces an extremely vivid and realistic mimesis, in which readers almost see the characters moving and interacting in front of them.

The many scholars who have studied both this instance of mimesis and the characters involved in it have highlight several important aspects.⁶ For instance, the characters are a relatively diverse group. Even though they are almost all male and Greek, they have different ages, occupations, social standings and even belong to different cities. Moreover, they represent the main political agents. These characters are defined by what they say about themselves, the views they put

⁶ Most analyses tend to focus on a particular character or dialogue, but there are also more systematic ones, such as Blondell 2002, 53ff., which develops in greater detail many of the points I mention hereafter.

forward, what others say of them, how they behave, how they react to the conversation, etc. – and in all this they show different beliefs, degrees of intelligence, personalities and ways of living. Likewise important for their characterization is the fact that most of them were public figures from the Athenian recent past and some even played an important role in the Peloponnesian War. Readers knew what these figures did and how they ended up, and the dialogues show them on the way to their demise and to causing the demise of the polis.

Among the characters, the one that stands out the most is Socrates. He participates in all the dialogues except the *Laws* and often guides the discussion (either inquiring about the views of others or presenting his own). We see him in many different situations and in different periods of his life, from when he was young until the moment of his death. In addition, he sometimes reflects about his own life (as in the *Apology* or *Phaedo* 96a-100a) and some characters also try to define him (cp. *Laches* 187e-188c and *Symposium* 215a-222b). The characterizations are somewhat discordant, but to a great degree compatible, and the resulting portrait is very rich. He is generous and courteous, brave, passionate, attentive, dutiful, in some respects almost superhuman (for instance, in his endurance and the calm way in which he faces death), mysterious (especially because he seems to withhold much and often it is not clear whether he is being serious or playing the fool) and full of contradictions (the most notorious being the fact that he often presents himself as knowing nothing, but seems to know a lot, and although he confesses not being able to define the virtues, he seems to be their perfect embodiment). In general, his behaviour and way of being seem strange or outlandish (to use Alcibiades' expression in *Symposium* 215a), and as such cause much perplexity in interlocutors and readers alike.

Socrates serves as the embodiment of philosophy, but he is sometimes replaced in this role (and in the direction of the conversation) by other lead figures, such as Parmenides, Zeno, Timaeus, Critias, Diotima, the Stranger of Elea or the Athenian. These other figures have less defined traits, but they resemble Socrates in some important respects – for instance, they are also courteous, attentive and, in general, far from being fully transparent.

Besides these full-fledged philosophers, there are many other characters. Some of them are philosophers or intellectuals in a broad sense (sophists, tragic and comic poets, rhapsodes, mathematicians, etc.), while others are or will be more concerned with political and military affairs (such as Laches, Nicias, Alcibiades, Charmides, etc.). They have more or less active roles in the conversation and reveal different intellectual abilities and different concerns (including pleasure, money, victory, honour, and, to a limited extent, even knowledge). As a result, they deal with Socrates or the other lead figures, with philosophical inquiries and

even with life in general very differently. Moreover, they represent different human possibilities or different ways of life, and their combined portrait constitutes a complex typology of human life.

Plato usually imitates all these characters in a very particular kind of situation: namely, in moments of leisure, where they have intellectual conversations (asking and answering questions in turn) or make speeches (which in general also respond to each other or to what is being talked about). The conversations may be more or less intimate, more or less symmetrical, and more or less antagonistic. In many cases, there is a clash between different views and ways of being. In general, philosophy and its representatives tend to be triumphant, and this triumph may help transform the non-philosophers, but many of them are not entirely (or at all) convinced and resist the conclusions, retaining their views and way of life.

This mimesis of real people and concrete situations raises the questions of what exactly is being imitated or represented and of how correct this mimesis is. Regarding the first question, one could be tempted to think that at least some dialogues are, if not a mere transcription of Socratic conversations Plato may have witnessed or heard about, at least sufficiently faithful to such conversations to give us an impression of “what it felt like to be there with Socrates”, to use Elinor West’s formulation (2000, 107). Other dialogues seem to be more inspired by Plato’s later experiences and even the philosophical practices at the Academy. However, many components seem to be fictive and lack a corresponding reality – or at best correspond to general traits of human beings.⁷

It is important to add that the Platonic dialogues are not only a mimesis of characters in a particular situation, but they also imitate other literary styles, in the sense that they appropriate certain traits of them, as has been extensively shown by Andrea Nightingale (1995) and others. It is not difficult to see that the characters’ interactions involve many tragic elements (for instance, because they are often solemn and even ominous, as when there are references to Socrates’ trial or later episodes of Athenian history), and also comic elements (indeed, characters and situations are frequently portrayed as being more or less ridiculous and, as in comedy, they are real people and not mythological figures). As for the language, even though it is not poetic, it often imitates not only everyday language, but also the style of rhetoric, history or mythological narratives (cp. Thesleff 2009, 51-64).

Plato’s mimesis includes all these mimetic layers and they all have their own psychological and cognitive effects on the soul. However, the question at hand concerns not only mimesis in general, but rather philosophical mimesis as such.

⁷ Indeed, the dialogues seem to represent human life or, more precisely, the tragedies and comedies of life mentioned in *Phlb.* 50b.

It is therefore necessary to consider more closely in what way Plato's mimesis imitates or represents philosophy.

3. Plato's philosophical mimesis as a mimesis of philosophical inquiry

As is often pointed out, Plato's own form of philosophical writing and the philosophical mimesis he employs are anchored in a particular understanding not only of philosophical communication, but also of philosophy in general. Whether or not he has his own views, arguments or doctrines, and whether or not he changed his mind during the course of his intellectual career, he does not report it directly as when one writes a treatise. The philosophical content of his writings is conveyed by the characters in a certain context and this gives a personal character to all this philosophical content, instead of presenting it as something abstract and neutral.⁸

However, this is an insufficient characterization, because Plato does not simply represent characters reporting their views and arguing for them. There has been, to be sure, a tendency to see the dialogues in this way, as a mimesis of philosophical argument (Kosman 1992, 84), the practice of argumentation (Frede 1992, 207-208) or of people "in so far as they engage in argument" (Tsouna 2013), thereby placing the emphasis on the cognitive content or the method of rational discussion of particular views. This approach corresponds to a common way of dealing with Plato's text, which is mostly concerned with identifying and extracting views and discussing their validity, and it is based on a common conception of philosophy as having solely (or at least mainly) to do with claims, arguments and logical processes (which, in turn, leads to a conception of education and protreptics that is mostly focused on the arguments they use and the arguments they impart to us).⁹ In contrast, I argue that even though the presentation and discussion of arguments is an undeniable dimension of the Platonic corpus, this actually takes place within a broader context, and it is important not to lose sight of this. Plato's imitation is primarily an imitation of the act or practice of philosophical inquiry or examination, i.e., of the search for the truth by examining different

⁸ As Michael Frede says (1992, 216): "By their artful characterization of the dramatic context of the arguments the dialogues show in an unsurpassable way how philosophy is tied to real life, to forms of life, to character and behaviour."

⁹ Regarding education, this means that interpreters often focus on the structure of elenctic arguments or on the connection between views on education and views on psychology, ethics, politics or ontology; as for protreptics, the discussions focus mostly on protreptic arguments and argumentative strategies, as mentioned in footnote 1 above.

views and arguments.¹⁰ In this sense, the core of what is being imitated or represented is this act or practice as such, and not particular arguments or the practice of argumentation in general.¹¹

Focusing on the act or practice of searching for the truth is also important because there is no simple or uniform philosophical method one can apply to various topics. Throughout the corpus, philosophical inquiry or examination assumes many different and often complementary forms (elenchus, analogies, hypothetical methods, dichotomies, etc.), and philosophical inquiry or examination is precisely the unitary project or enterprise to which all these methods belong. This unitary project is what human life usually lacks (hence its characterization as unexamined life in *Apology*, 38a5). It is a very complex practice, which requires special commitment and ability, and although it resembles other cultural practices (both more ordinary forms of inquiry, such as cross-examinations in courts, giving account of one's activity while in office, etc., and more refined or erudite cognitive practices, like those of medicine, oratory, history, natural science, etc.), it has its own specificity and requires special learning.

The practical component of philosophy and its psychological presuppositions are thus at the centre of Plato's philosophical mimesis. This can be seen, for instance, in Plato's detailed portrayal of the kind of situations in which a philosophical inquiry begins. He represents many different beginnings of philosophical examination and shows how one can pass from everyday situations or situations of extreme tension to an inquiring attitude, how anything can prompt this transition, how some characters (especially Socrates) do it more naturally, and so on. Moreover, he represents the intricate or erratic development of philosophical inquiry – how it is full of aporias or dead ends, new beginnings and suspicions (thereby stressing the difficulty of this practice and the need to be insistent and fully engaged). Finally, he also represents different ways in which it may come to an end. Characters break off the inquiry because they cannot handle it, grow tired, are otherwise engaged, are interrupted by others, etc., and all this renders

¹⁰ This is clearly the case in the so-called Socratic dialogues (they all have something inquisitive, τὸ ζητητικόν, as Aristotle pointed out in *Politics* II, 1265a10-12), but it also applies to the Platonic corpus as a whole.

¹¹ This is relevant because (as will be shown below) by placing the emphasis on the practice (as a rational practice) rather than on the rational content, the dimension of training becomes more evident – and not just the training of a technique, but also of one's cognitive profile or intellectual character (and its relationship with one's psychological profile or character in general). This has a clear connection with character education and its epistemic consequences, but we will not be able to explore this connection here.

manifest how precarious this practice is. In all this, Plato does not simply imitate the beginning, vicissitudes and end of a rational process, but also the many emotions that accompany this inquiry, such as perplexity, insatiable curiosity, the frustration and despair of *aporia*, the satisfaction of an apparent solution, the fear one might be wrong, the surprise of being refuted, and so on.

The mimetic nature of the Platonic corpus thus shows how philosophical inquiry is not an abstract process or a general and uniform experience that everybody goes through in the same way. Philosophical inquiry is always performed by someone – either in isolation (by making a speech or simply requiring assent from others) or as a more or less cooperative effort (in which one person plays the role of the examiner and another plays the role of the examinee). This personal component of philosophical inquiry has the further implication that this inquiry is determined not only by the circumstances, but also by the character (and the corresponding way of life) of those performing it. The psychological profile of the examiners deeply influences the process or the direction of inquiry, what is accepted and rejected, the arguments or views put forward, etc. Some of the people performing the inquiry are of course more suited to do so because of their cognitive state and their character (or, according to the tripartition of the soul in the *Republic*, because of the arrangement of the soul's parts and their intrinsic desires), and the correct (or at least the best) performance of philosophical inquiry is intrinsically associated with the kind of character (or way of life) that is ruled by reason and love of knowledge or wisdom (*φιλοσοφία*).¹²

This philosophical character is mostly represented by Socrates, who is the perfect embodiment of a philosophical attitude or a life marked by philosophy inquiry or examination. He is the model inquirer and in the *Apology* he even says that he was made an example by Apollo because he understood his wisdom was worthless (23b), which entailed not only being aware of his ignorance, but also searching for wisdom, neglecting everything else, and trying to communicate this attitude to others. Similarly relevant is the already mentioned fact that Plato imitates different stages of Socrates' life (including stages in which he is still young, hesitant and stumbling, as in his conversation with Diotima in the *Symposium* or the beginning of *Parmenides*), thereby showing how this way of being is not something innate, but rather something that must be developed and, as such, can also be attained by others.

Socrates, however, is not the only relevant character for determining philosophical inquiry. The other characters have different intellectual abilities and,

¹² The personal character of philosophy in the Platonic corpus is often pointed out, but I submit that this can be taken even further and be read in light of the tripartition of the soul as presented in *Republic* IV, VIII and IX (and especially in the two latter books).

more importantly, have their own non-philosophical – or at any rate less philosophical – ways of being, which according to the *Republic* correspond to a psychological regime ruled or greatly influenced by the appetitive part and its love of gain (i.e., of pleasure and possessions) or the spirited part and its love of victory and honour. As a result, they represent other possible relations to philosophical inquiry – i.e., other ways of performing it, integrating it into one's life and reacting to the way it unfolds. Indeed, many characters become frustrated and even angry at him and philosophical inquiry (especially if they regard their being refuted as being Socrates' fault, for playing tricks on them), while others become fascinated by Socrates and imitate him, even if only superficially. It all seems to depend on one's ability to question oneself and on how strong or demanding one's love of knowledge is or becomes.

Based on all this, Plato's mimesis of philosophical inquiry shows a kind of practice that may include different methods, is intrinsically related to views or arguments (those held by the interlocutors and other ones), and is always performed by people that have a particular character or way of life (which can be marked by a greater or lesser degree of love of knowledge). Any particular view or argument and any particular instance of inquiry must be understood within this general framework, which is what Plato is primarily representing or imitating. Philosophical inquiry and the soul's relation to it is not just something the characters sometimes discuss, but it is at the centre of Plato's mimetic writings, and this is certainly one of the main differences between the Platonic dialogues and most of the attempts to imitate them throughout the centuries.

4. The didactic and protreptic value of Plato's philosophical mimesis

After considering the Platonic understanding of mimesis, the senses in which Plato's writings are mimetic and the proper sense of Plato's philosophical mimesis, we can now better appraise the value of Plato's philosophical mimesis in light of Platonic psychology, i.e., we can see how the mimesis of philosophical examination can affect readers and whether its effects are similar to those of other forms of mimesis or instead specific to this kind of mimesis.

One could think that philosophical mimesis is a mere embellishment of the texts that renders the discussion of arguments more enjoyable or at least more palatable. In this case, it would not by itself teach anything or turn anyone to a different life. At best, it would render pedagogic and protreptic arguments more appealing. However, philosophical mimesis can also be regarded as having an intrinsic pedagogic and protreptic value. On the one hand, it illustrates how philosophical inquiry is to be performed and, as such, clarifies the methods that are to be employed and is better able to impart them. On the other hand, this mime-

sis can affect how one lives, insofar as it illustrates the commitment to philosophy of certain characters, especially Socrates, whose words, behaviour and way of life can serve as an example and influence readers. But besides these more direct and evident pedagogic and protreptic effects, I submit that the mimetic form of the texts can have a stronger effect on readers and transform them – or, to be more precise, it can transform their relation to philosophical inquiry (as well as all that depends on it) in a more profound manner.

This deeper effect can be more properly understood if we consider that Plato's writings, as a form of mimesis, give a taste of philosophical inquiry or make us enjoy it.¹³ With their help, we can not only visualize and follow it, but also momentarily experience it or experience the performance of it. This identification with what is being performed is increased by the vivid representation of different characters, with different relations to philosophical inquiry, which means that one can easily find someone one identifies with, or even identify with different characters at different times. In fact, one can experience philosophical inquiry from different angles, both as an examiner (insofar as one can identify with Socrates or any other lead figure) and as an examinee. Thus, one experiences more directly the advances and the difficulties of philosophical inquiry – as well as the corresponding curiosity, perplexity, joy, frustration, hope and despair. Whether or not one is already familiarized with this practice (and especially with the forms it assumes in the Platonic corpus), one's intense contact with it through mimesis provides a temporary (even if only apparent) exit from the unexamined life – i.e., from a passive cognitive attitude that is complacently satisfied with the usual, unphilosophical way of seeing or understanding things.

This temporary tasting of philosophical examination strongly increases the didactic potential of the Platonic corpus since, instead of simply conveying doctrines and methodological principles, it teaches in a concrete and impressive manner how to perform philosophical inquiry. It not only provides elaborate examples as footsteps we may follow, but makes us follow in these footsteps. This is similar to what happens in the dramatic world of the dialogues, where characters (usually Socrates) ask others to imitate them and do as they do, as a way of teaching a specific technique of inquiry (see e.g. *Alcibiades I*, 108b, and *Phaedo*, 105b). Other times, someone automatically imitates others, as we see in *Euthydemus* when, after witnessing the eristic technique of the eponymous character and his brother applied several times, Ctesippus is able to use it (see 298b-300d and 303e-304b). According to Socrates, the same happened to the young who saw him refuting people and then went on to do the same (cp. *Apology* 23c). Similarly, read-

¹³ For enjoyment as a feature of mimesis, see *Rep.* III, 395d1, and X, 606d6.

ers – by means of identification with characters – have a vivid experience of philosophical inquiry and this works as a form of training or exercising that in time develops their skill and produces habituation.

This kind of mimetic pedagogy applies both to relatively simple or more mechanical operations of inquiry and to more complex and refined forms. In general, it enables one to better learn the technique of philosophical inquiry or the art of dialectics (including its more advanced form: the examination of the eidetic domain). With this Plato reveals a great sensitivity to the fact that philosophy is not just something people automatically learn from hearing or reading presentations of philosophical views, arguments and methodologies. One's learning is improved by watching others and imitating them. Hence, the context in which one first encounters philosophy, the practical examples one receives and how one follows them (both in one's mind and in one's interaction with others) are decisive for developing one's philosophical skills. This in no way means that the communication of views, arguments and methodologies is not important, but such a communication should be supplemented by this mimetic and practical component in order to render people better able to perform philosophical inquiry. One learns also by practising or performing inquiry (as characters in dialogues, when they are required to imitate).¹⁴

This is one effect that the mimesis of philosophical examination can bring about. But Plato's mimetic dialogues do not just develop one's practical skills as something one can have regardless of one's character. These dialogues also have a profound psychological effect and help shape who one is and how one lives one's life. In the framework of the *Republic*, and particularly of the soul's tripartition, this means philosophical mimesis can help to change the inner regime of one's soul. More precisely, imitating philosophical inquiry in one's mind or in one's interactions with others stimulates or strengthens the rational part and its constitutive desire (love of knowledge or wisdom, φιλοσοφία), and at the same time it weakens the spirited and the desiderative parts, along with their respective desires (or, using the division from *Republic X*, it weakens the part that is sensitive to appearances). This is in clear contrast with the psychological effects of dramatic mimesis. Reading Plato's dialogues helps one visualize and follow the practice of philosophical inquiry, allows one to taste it and perform it, and this not only awakens one's reason and its love of wisdom, rendering them more able to inquire and find better views, but it also starts to change one's character, the way one sees things and acts, and ultimately one's whole way of life. In this sense, it has protreptic effects and helps one to turn away from an unphilosophical life

¹⁴ This highlights the performative character of philosophy: it is not simply a form of knowledge, but something one must do.

and towards a philosophical life. By provoking readers and prompting them to inquire or examine, it does (or at least can do) more than stimulating them to perform a single act of inquiry or to inquire for a while. It can lead to a conversion to philosophy – i.e., to a life that is fully devoted to understanding things, recognizes its cognitive limitations, strives as much as possible to overcome them and, accordingly, devotes itself to philosophical inquiry.

The dialogues promote such a life in different ways. One of the most important devices is the use of either explicit protreptic arguments (see in particular *Euthydemus* 275a-b, 278c-282e, 288d-293a) or arguments that are implicitly or indirectly protreptic (insofar as they tacitly imply that one should philosophize, as pointed out in Slings 1999, 61-62).¹⁵ The kind of discussions portrayed also affect readers in different ways, especially insofar as they identify with the characters (see Miller 1986, 4-9, or Gallagher 2004). Philosophical mimesis, in turn, adds to the arguments by letting one perform philosophical inquiry and be affected by this performance. It can, therefore, be described as a sort of performative protreptics.¹⁶

The protreptic potential of Plato's mimesis of the act or process of philosophical inquiry is further enhanced by the above noted fact that he also represents different characters and different lives performing this act and relating to it in different ways. These appear in a more negative or more positive light, and philosophical lives stand out – especially the life of Socrates, who is portrayed as being in many respects admirable and even heroic. This not only lets one visualize and somehow experience the possibility he represents, but it also leads one to emulate his words, behaviour and even his life (trying to develop oneself as he did). Furthermore, the contrast between characters and lives has its own apotreptic effects, insofar as it shows certain characters (with whom one may identify to a greater or lesser degree) that lead an unexamined life and, as a result, tend to

¹⁵ These *πρωτρεπτικοὶ λόγοι*, studied by Gaiser (1959), Slings (1999) and more recently Collins (2015), are developed in the text, but also apply to readers. They often involve specific strategies, as the refutation of *ἔνδοξα* (cp. Cain 2007), or refined manipulation, as studied by Marshall (2021).

¹⁶ As a performance that not only improves our technical ability, but transforms the regime of the soul, philosophical mimesis is connected with the theme of character education and introduces it as an important factor in the sphere of protreptics. Philosophical mimesis does not just invite and exhort to philosophize, but also leads one to start philosophizing and thereby start transforming oneself and becoming more philosophical (or even converting to philosophy). This partly corresponds to Yunis' notion of disguised protreptics, which he characterizes in the following terms: "disarmed by the naturalness of the conversation and intrigued by its unfolding drama, the reader is tricked into following closely the very argument that may ultimately change his values" (2007, 14).

have weak and easily refutable views, behave reprehensibly, neglect or harm others (or argue one should do so), and in some cases are on their way to contributing to the downfall of the polis and meeting their demise.¹⁷

These different sides of Plato's philosophical mimesis greatly increase its proreptic potential, and this is especially important because the practice of philosophical inquiry always takes place within a soul with a certain psychological makeup – i.e., an arrangement of its parts and their motivations that translates into a certain way of life. One's psychological makeup affects the way one learns and performs philosophical inquiry, and in order to correctly learn and perform philosophical examination, one must as far as possible have a philosophical soul and lead a philosophical life. In this sense, the pedagogical component depends on the proreptic component. However, the transformation of one's psyche also depends on the learning process and the performance of philosophical inquiry. It is by inquiring that one's character and life becomes more philosophical. Thus, the pedagogical and proreptic components of Plato's philosophical mimesis are essentially interconnected.

This is, of course, a generic description, and the didactic and proreptic effects of Plato's writings can very well vary in intensity not only from dialogue to dialogue, but also (and more importantly) from reader to reader, according both to one's psychological makeup and to how one deals with the texts. In principle, however, the dedicated study of the whole corpus greatly increases one's inquiring skills and the propensity to inquire, thereby bringing one closer to Socrates (as the model offered by Plato) and turning oneself into a model for others.

5. The constitutive imperfection of philosophical mimesis

In the previous section, the discussion was focused on the ideal effects of Plato's philosophical mimesis. This type of mimesis seems to be partly immune to the epistemological and psychological criticisms of mimesis in *Republic X*, since it leads the reader beyond appearances, constantly raises the question of what things really are, and greatly stimulates the rational part of the soul (cp. Tsouna 2013, 23-26).

However, the mimesis of philosophical examination may easily fail to do so or do so imperfectly, and it can even have negative effects. In order for this to happen, it is not necessary for such a mimesis to seriously distort philosophical inquiry. Even if the mimesis is correct, it can produce results other than the ones men-

¹⁷ This has often been discussed, but generally in more intellectualistic terms, insofar as these persons embodied certain views that are revealed as problematic in their tragic consequences. However, we can also regard it in light of the tripartition, as an illustration of bad internal regimes.

tioned, largely because of the constitutive imperfection or defectiveness of mimesis discussed above. As a form of mimesis, philosophical mimesis still produces appearances, it shows only some sides of philosophical inquiry or shows it as seen from the outside, and the same applies to the representation of philosophical lives. Hence, philosophical mimesis cannot guarantee a proper teaching of philosophical examination and the life devoted to it. On the other hand, the fact that this mimesis of philosophical practice and philosophical life involves appearance (and a pleasant or beautiful one, on account of its diversity and vividness) may nevertheless stimulate the soul's love of appearance and affections. In the framework of the tripartition, this means that philosophical mimesis can still strengthen one's love of gain or pleasure (in which case one can also try to learn it in order to have fun or to profit from it) or one's love of honour and victory (leading one to pursue the admiration of others or the joy of defeating them in intellectual contests), and if these other desires are nurtured and strengthened, the learning and transformative process will be corrupted and lead to improper results.

In light of this, there seems to be no guarantee that philosophical mimesis will affect the soul in the proper way and render it truly philosophical. As in the case of the written word (see *Phaedrus* 274c-277a and *Letter VII* 341b-344e) and oral communication (see *Symposium* 175d-e), it all seems to depend on the receptor. More precisely, philosophical mimesis depends on the way readers represent or imitate the philosophical dialogue in their mind. This second-order mimesis performed by readers can be incorrect, superficial or merely passive, like the mimesis performed by Apollodorus in the *Symposium* (173c-e) or by the young, mentioned by Socrates in the *Apology* (23c and 33b-c), who examine and refute others for fun. In these cases, one's mimesis replicates some traits of philosophical inquiry, but not the proper technique, the seriousness and especially the psychological makeup or the kind of life in which it should take place. As a result, philosophical mimesis can have several detrimental effects (as the dialogues themselves warn us), such as increased conceit of knowledge, frustration and anger (as often happens to Socrates' interlocutors), misology (cp. *Phaedo* 89b-90e), scepticism and relativism (see *Republic VII*, 538d-539c), etc. According to the dialogues, all these bad results stem from misunderstanding and incorrectly performing philosophical inquiry. It is, therefore, very important not only to have access to a correct imitation, but also to be aware that it is only a mimesis (i.e., a partial or superficial representation) and to imitate it properly (which seems to require philosophical talent, a philosophical temperament and even maturity – cp. *Republic VII*, 539c-d).

These prerequisites (the awareness of the mimetic status of the inquiry presented in the texts and the correctness of one's own imitation) are not directly

ensured by the Platonic dialogues. However, I argue that the dialogues have certain features that indirectly contribute to such an awareness and such a correctness, thereby enhancing their pedagogical and protreptic potential. Surprisingly, these features correspond to different kinds of imperfection or defectiveness that get added to mimesis' constitutive imperfection or defectiveness. The question, then, is how can imperfection help to perfect philosophical mimesis?

6. The added imperfections of Plato's philosophical mimesis

The new layer of imperfection just mentioned seems to be directly at odds with what should be expected of what is being imitated or represented. As a rational pursuit of truth, philosophical inquiry should be as complete as possible, as logically sound as possible, and as straightforward as possible about its status and what is being done or achieved in it. However, this is far from being the case. Plato's philosophical mimesis is not only defective in the way any mimesis is defective, but includes special quantitative, qualitative and tonal defects. Moreover, these defects are not inconspicuous. They stand out and, in this sense, Plato's mimesis is a sort of caricature of philosophical inquiry. However, this is not necessarily a weakness, as has often been pointed out. These defects can be construed as serving a positive function. In order to understand what this positive function might be (or what it might include), it is important to first consider the exact extent of these three kinds of defects or imperfections.

6.1. Quantitative defects of Plato's philosophical mimesis

One of the added imperfections of Plato's mimesis of philosophical inquiry (and the one that is less discussed) concerns the fact that the dialogues are full of salient gaps and present only a small part of the inquiry they allude to. More specifically, even if we assume the dialogues to be entirely fictional, they are full of references to philosophical inquiries or parts of inquiries that are not represented in the texts. These references to a vaster dramatic world include not only parts of dialogues or dialogues that are missing (such as the ending of *Critias* or the much-discussed *Philosopher*), but also allusions to inquiries that are supposed to have occurred before or after the conversations depicted in Plato's writings.

These allusions are of various types. Some dialogues start *medias in res*, with the conversation already underway, and we do not know how it got to a certain point (as in *Meno*) or have only a vague idea about it (as in *Philebus*). In addition, there are express references to (or brief summaries of) some character's past conversations (cp. e.g. *Theaetetus* 147c-148b) or past perplexities (see *Phaedo* 96a-100a and *Philebus* 36e). Sometimes, the course of the inquiry even alludes to someone's whole background (their teachers, the inquiries they performed, how

they came to certain answers, whether they have already been examined by Socrates or got acquainted with him, etc.). This is especially true in the case of the character Socrates and his philosophical development, of which we catch only a few glimpses.

On the other hand, the ending of the text is often not the end of the conversation. Many dialogues simply fade out and we do not know whether the conversation continued or not, whereas in other cases it clearly continued (for instance, in *Philebus*). There are also conversations that are abruptly interrupted because someone must (or wants to) leave, although there are still things to be discussed and Socrates is ready to start a new line of inquiry (see *Lysis* and *Euthyphro*). In other cases, the dialogue simply closes with a more or less express appeal to the need to examine the matter further (see the endings of *Charmides* and *Theaetetus*). Moreover, there are also more or less explicit references to future conversations in those cases where dialogues are being narrated at a later date (either the next day, as in *Republic*, or many years later, as in the *Symposium*, *Theaetetus* and *Parmenides*), and this literary device includes a more or less vague allusion to the conversations that took place in between the two points in time. Indeed, many more things could be said and examined, and in the *Apology* Socrates even presents the idea of spending the entire afterlife examining people (41b-c), which illustrates how much examination is still to be done.

The written dialogues are thus just interstices or intermediate stations. However, there are many more gaps, because numerous inquiries in the middle of these dialogues are also missing. In some cases, the narrator simply omits them (cp. *Protagoras* 314c and *Symposium* 180c1-3). At other times, the characters decide not to examine a particular question, postponing it for another time (cp. *Republic* 400b-c). These examinations may be resumed later (such as the question at the end of *Philebus*) or on another day, but often they seem to be simply ignored or forgotten. We can also include here inquiries that are presented in an abbreviated fashion, such as when Socrates presents only a shorter road (see *Phaedrus* 246a, *Republic* 435c-d and 506d-e) – assuming a longer one was available or possible. Furthermore, the inquiries portrayed by Plato bring up many questions that are simply left aside without mention (or whose neglect is mentioned only later – see e.g. *Republic* 449a-c). Some of these might be examined elsewhere in the Platonic corpus, but others are altogether absent. Finally, there are moments where characters examine something in silence (like Socrates in *Symposium* 175a-d).

In this respect, it is also important to bear in mind that Plato's mimesis of philosophical examination not only refers to the dramatic world itself, but also to inquiries that lie beyond this world: namely, those performed by the historical

characters themselves (whether Plato was present or not) and those performed by Plato after the death of Socrates (in his travels, in the Academy, etc.). These may have been more or less similar to the ones represented in the texts, and at any rate exerted influence over what we can read and somehow echo through it.

It may not be immediately clear how these gaps (especially those internal to the dramatic world of the dialogues) are a meaningful defect. One can argue that Plato's writings are just samples of philosophical inquiry and there is no need to think about what is missing. However, these writings often stress the importance of being exhaustive and even outline – either as the essence of philosophy or as a training regime – the project of a full and complete examination (see *Republic* 533b-534c, where Socrates adds the idea of reaching the ultimate foundation of knowledge, and *Parmenides* 135e-136c). Indeed, philosophical inquiry does not seem to be just a mechanical operation that can be applied to different topics. It is a process that must go through everything that is relevant, and each question is connected with or presupposes many others. Consequently, by leaving many questions undecided or unexamined, any solution presented becomes questionable. Some new aspect could refute everything or change the meaning of what is said. In this sense, the quantitative defect is also qualitative. Regardless of whether a full inquiry could ever be depicted or even performed, an incomplete inquiry is still defective, and Plato's dialogues could at any rate have gone much further. However, they do not do so, and they emphatically stress this fact.

6.2. Qualitative defects of Plato's philosophical mimesis

Another respect in which Plato's mimesis of philosophical inquiry is far from perfect concerns the much-discussed logical soundness of the inquiries or the arguments presented therein. Many of the arguments are accepted as valid, rejected as invalid or at least taken as clear, without being so. Indeed, inquiries in the Platonic corpus are often logically faulty. They lack in clarity, rigour, exactness and validity. In this sense, Plato's philosophical mimesis is a mimesis of an incorrect kind of inquiry, which has a defective methodology and often produces bad or questionable results.

The factors that contribute to this qualitative imperfection of Plato's philosophical mimesis are of different kinds. The use of images in the broad sense of the word (including allegories and myths) to communicate, explain and confirm views, the use of different language registers (colloquial, poetical, scientific, philosophical) and the imitation of different literary styles (tragedy, comedy, etc.) introduce a great deal of imprecision. The imprecision is enhanced by the lack of clear definitions of the terms or even a fixed terminology (the same words being

used with different meanings and words with different meanings being sometimes used as equivalent).

Another problem concerns the fact that arguments are often cryptic, unclear or unexplained. Many argumentative steps are too quick, several arguments are presented only in a shorter version, and characters tend to promptly accept or refuse arguments without sufficient examination. Moreover, these arguments often rest on questionable bases, such as analogies, inductions, common sense, the beliefs of an interlocutor, some authority (often a poet), sudden strokes of inspiration and prophecy, or even mere wordplay.

As a result of all this, there are numerous fallacious arguments in the Platonic corpus.¹⁸ This can be more or less clear to the readers, but in many cases it is pretty evident. Moreover, even when there is no glaring fallacy, the argument is not necessarily sound. One must be cautious and suspect everything, for any argument may well be fallacious or depend on a fallacy. On the other hand, it can also happen that the characters are presenting intrinsically valid arguments in a suspicious or invalid manner.¹⁹

Plato thus imitates or represents a defective philosophical inquiry, which is sometimes recognized or suspected as such by the characters, but in many cases passes off as good and satisfactory. In any case, this is a serious defect or imperfection. Philosophical inquiry requires a correct methodology, and this is clearly not what is seen in many passages of the corpus – to the point that one can wonder whether there is any proper inquiry in the Platonic corpus at all.

6.3. The tonal defect of Plato's philosophical mimesis

The third kind of defect in Plato's mimesis of philosophical inquiry concerns the tone of his mimesis. By this I mean the fact that the dialogues are unclear about their status – i.e., as we read the dialogues, it is often (if not always) difficult to determine whether each inquiry is meant as a serious and committed search for the truth (i.e., as the best that could be done by the characters and author), or if it is something else and has a different goal.

At the dramatic level, this difficulty is closely associated with the much discussed "Socratic irony". Socrates often seems to hold back, dissemble or play the fool, and this makes it difficult to know what is on his mind (which also applies, at least in part, to other lead characters, such as the Stranger of Elea, Parmenides or the Athenian). Furthermore, even when Socrates is more straightforward, his claims are problematic. He affirms views and strips them of authority (as being

¹⁸ For more exhaustive discussions of the fallacies in the Platonic corpus, see e.g. Sprague 1962 and Klosko 1983.

¹⁹ On these different possibilities, cp. Ausland 1997, 376.

provisional, something he heard, dreamt, a stroke of inspiration, etc.) and many involve apparent contradictions (for instance, he claims that he knows nothing or very little, and yet seems to have strong convictions).

Something similar notoriously applies to the texts themselves. The author not only speaks through characters, but he himself uses different kinds of disclaimers that introduce distance between him or the characters and readers. One of these devices is the use of potentially unreliable narrators (as in *Lysis*, *Charmides*, *Euthydemus*, *Protagoras*, *Phaedo*, *Symposium*, *Republic*, *Theaetetus* and *Parmenides*), who in some cases were not even present in the episode they are narrating (e.g. *Symposium*). These narrators may introduce involuntary distortions (due to forgetfulness or ignorance) or even intentional ones. Likewise, Plato is an unreliable author or imitator, and one naturally wonders whether (or to what degree) he is distorting real people, real conversations or even what a philosophical conversation should be.

There is also the much-discussed problem of what exactly are Plato's views. It is impossible to say what the definite results of philosophical inquiry in the corpus are, not only because many dialogues are aporetic, but also because the views of the more positive dialogues tend to differ and even contradict or refute each other (and it is not clear whether this implies a change of mind or serves some other purpose).²⁰ The contradictions may be more or less apparent, but they render most (if not all) of the arguments in the corpus problematic. Moreover, even if one can draw some conclusions from the dialogues, one still has to deal with the criticism of the written word both by Socrates (*Phaedrus*, 274c-277a) and Plato (*Letter VII*, 341b-344e, assuming it was written by him). Plato seems to denounce directly and indirectly that these are not his views or his real inquiries, because the latter cannot be communicated in writing. Writing is mere child's play (or, at best, something that can serve as a reminder of what someone already knows or provide some hints to those able to inquire by themselves). If this is the case, one must then wonder about the value of this play, but also about the value of the very criticism of the written word, since it seems to apply even to itself, thereby making Plato's dialogues an instance of the liar paradox.

²⁰ This includes different views on a particular topic – such as whether the soul can shed its non-rational parts (cp. e.g. *Phaedrus* 246a-b and *Republic* 611b-612a) or whether one needs to obey the law (see *Apology*, 29c-d, and *Crito*, 50a-54c), etc. – and also performative contradictions (e.g., the fact that the dialogues criticise mimesis or images while constantly using them).

In virtue of all this, it is impossible to determine not only Plato's views, but what the intentions behind the dialogues are.²¹ The dialogues may be trying to express a philosophical attitude, they may have a merely propaedeutic character, or they may be trying to communicate in some way doctrines and even a system. But even if they are communicating something, it is not clear whether this communication expresses a sceptic or a dogmatic stance (or both things at different stages). The texts themselves seem to admit very different interpretations and, as a result, every word in them is indeterminate. There is nothing we can appeal to in order to determine the value of the philosophical inquiry they portray, and this is a type of imperfection, because the process of philosophical inquiry should ideally be transparent about what is being done, where it is going and what is being achieved. One should understand this process, and not just be mysteriously guided by someone else without knowing what is happening.

7. The enhanced didactic and protreptic effects of Plato's defective philosophical mimesis

At first sight, these three kinds of defect or imperfection appear to threaten the pedagogical and protreptic potential of Plato's philosophical mimesis. One would be learning a kind of philosophical inquiry that is insufficient, wrong in many respects and unclear about its status. As a result, one's reason, character and life would not be properly transformed and would not become properly philosophical. Moreover, the fact that the above-mentioned defects are often salient could very well limit not only the confidence readers have in the dialogues, but also their mimetic identification with the characters and what they are doing.

However, if we take into account the ideas presented in the Platonic corpus, these defects should rather be understood as ways of enhancing the didactical and protreptic effects of philosophical mimesis. They prevent a more passive reading of the texts by causing astonishment and making readers think beyond what is explicitly discussed. In the case of the quantitative defects, they raise the question of what else could be said and whether what is missing is important or not. The qualitative defects, in turn, invite readers not only to think about how the fallacious arguments should be corrected (if they are simply wrong or if better versions of the same arguments could be provided), but also to revise everything that is being said in order to determine whether everything that is relevant is being considered and whether there are any other inaccuracies or errors. As for the tonal defect, it raises the question of the status of everything that is being affirmed – whether the characters and the author are withholding something or

²¹ One may resort to external sources, such as Aristotle's testimony, but even this is problematic and far from conclusive.

not, whether it is all meant as a game, a set of hints or an actual communication (however problematic) of views, arguments and inquiring practices.

The different defects or imperfections of the philosophical inquiry imitated by Plato thus increase the pressure on the reader, working as a sort of Socratic gadfly. Rather than telling us that examination needs to be complete, logically perfect and have a transparent status, they make us see and feel (in the form of astonishment, frustration and curiosity) how it falls short of that ideal. As a result, they contribute to bringing about a more engaged and active reading. Instead of simply memorizing, parroting or mindlessly imitating what is said in the dialogues, one is required to put in a strenuous effort of revising and rewriting the dialogues. One becomes a participant in the conversation or, as Voula Tsouna says, Plato “entices his audience to join in the action” (2013, 26).²²

Based on this, it is possible to reconsider the effects that such a provocative form of mimesis has on readers. Regarding its didactic value, this mimesis does not lead them to passively follow perfect philosophical inquiries, but it provokes them and brings about (or at least stimulates) a more active and creative kind of imitation. By calling for readers to confront the philosophical mimesis as such, to decide its value and how they should relate to it, it helps them to go beyond the texts (or at least beyond superficial imitation of these texts). This is an enhanced form of pedagogy and resembles the form of Socratic education presented in the dialogues themselves. It places a great emphasis on the performative dimension of philosophical inquiry, with the goal of making one able to inquire as completely, perfectly and transparently as possible.

As for the proreptic effect of the dialogues, Plato’s philosophical mimesis does more than stimulate the rational part of readers’ souls by making them follow philosophical inquiries. The defects of Platonic mimesis make readers feel more intensely the lack of inquiry and its importance, thereby generating more intense and conscious forms of inquiry. At the same time, these defects better prevent readers from interacting with the dialogues in a way that is simply aiming at pleasure, profit, victory or honour. One is more absorbed by philosophical inquiry and, as a result, Plato’s philosophical mimesis stimulates one’s rational part and

²² In this I agree with Susanna Saracco’s notion of a higher order pedagogy, according to which the dialogues call for collaboration from the readers (cp. 2017, 13ff.). Saracco, however, speaks of adding or criticising views, and also mentions the intellectual challenge posed by the dialogues (as others do – e.g., Cain 2007, 36). However, what I am trying to show is that the dialogues do not just stimulate us to add or criticise views, or to answer an intellectual challenge. They create in us (or are designed in a way that easily creates in us) the need to correct inquiries that are insufficient or incorrectly done, thereby avoiding a slavish kind of mimesis, as Blondell puts it (see 2002, 102-103).

one's love of wisdom more intensely, thereby producing a deeper change in the inner regime of one's soul. Consequently, one can more easily adopt a philosophical life and more easily understand what it involves, instead of simply trying to imitate Socrates and other philosophical characters without having a true understanding of what their lives involve.²³

Despite all this, one may still wonder exactly how effective the dialogues can be and what else is required for them to be truly effective. For instance, how much must one know beforehand and what kind of character or predisposition must one have? How attentive and engaged must one's reading be? How much time should it involve? How often must one read the dialogues? And can the effects be increased (or accelerated) if one has an explicit awareness of all these devices?

It is not easy to give a adequate answer to these questions, but in any case it seems clear that the effects above discussed are not automatic or guaranteed. In fact, the defects considered can still generate misunderstandings. Readers might think that all that is missing is irrelevant, might accept arguments at face value or suspect all of them (and even suspect reason's ability to settle any question), and might simply accept the texts as a more or less direct communication of Plato's own beliefs. Together with the constitutive defects of mimesis, which might lead to superficial imitation and a wrong stimulation of the soul, the added defects involve a significant risk of deviating readers from the proper way of inquiring and a properly philosophical life (either because one gets a wrong idea of what is involved, or because one grows disillusioned with the practice of philosophical inquiry). Nevertheless, these defects can also counteract the intrinsic risks of mimesis. They are not simply negative; they can produce positive effects and help one to truly philosophize. This renders Plato's philosophical mimesis better than the kind of dramatic mimesis he discusses in *Republic X* and also better than the good forms of mimesis he introduces in his ideal polis as forms of helping to raise children and citizens. Plato's philosophical mimesis is an extraordinary form of mimesis, with an extraordinary pedagogical and protreptic potential.²⁴

²³ My argument has some affinity with Mitchell Miller's notion of mimetic irony (1986, 4-9). Miller points out the provocative value of the characters' failure in examination during the dialogues (especially insofar as readers may identify with them). In my view, this is certainly an important aspect, but more than the characters' personal failure, it is the defectiveness of the philosophical inquiry represented in the texts that can deeply transform readers.

²⁴ In light of this, one could wonder whether art does not – or could not – share some of the features of Plato's philosophical mimesis, which would give it a greater philosophical value and allow it to be more positively appraised in a Platonic framework.

Conclusion

I have argued that, regardless of whether Plato had definite doctrines and tried to communicate them, it is possible to see the Platonic dialogues as a philosophical form of mimesis or, to be more precise, a mimesis of philosophical inquiry and of the kind of character or life that is better able to perform it. This approach helps us to better understand important aspects about the practice of philosophy in general and the practice of philosophical writing and reading. Philosophy in general is something that must be learned and, even if this learning does not exclude more theoretical pedagogical means, it can be improved by the use of vivid examples students can follow. Moreover, to be properly performed, philosophy requires a conversion to a certain kind of life in which the love of wisdom and reason are greatly strengthened, and this can be more easily done if one is provided with examples of how to inquire and how to live philosophically. The form of the dialogues thus shows that good didactics and good protreptics are not just about arguments and doctrines, but also about offering good models to emulate. Model philosophers render one conscious of what philosophical inquiry is or should be, and they help one change one's being, making it more rational and philosophical. There is, of course, the risk of performing only a superficial imitation and never attaining the ideal form of this practice and of the life that enables it. However, the refined form of mimesis developed by Plato, which makes a philosophical use of different kinds of imperfection (i.e., presents imperfect models that make us feel the need for a more perfect kind of examination), can counteract the tendency to focus on superficial aspects of the dialogues and better promote mimetic identification with the practice of philosophical inquiry, thereby increasing the pedagogic and protreptic effect of the dialogues. In this sense, imperfection is a major strength of Platonic mimesis.

The awareness of the imperfection of the Platonic corpus and its positive value is not without consequences for the way one should read and interpret the dialogues. Taking everything that has been said into consideration, one could invest in ways of interpreting the texts that focus not so much on what doctrines (if any) are being conveyed or on who the characters are (what they think, do and feel), but rather on how the mimesis of the practice of philosophical inquiry (as well as its more or less evident shortcomings) might itself be instructive and transform the soul of interlocutors and readers (i.e., what they can do and how they live). At the same time, one could explore how this performative dimension and its defects affect the understanding of the views or arguments put forward in the texts (and especially their express pedagogy and protreptics) and, more importantly, one could accept these limitations or imperfections and use them as starting points for new

philosophical inquiries. All this will render one's interpretation less passive and more philosophical. In this way, it will become more of a dialogue with Plato's dialogues and also more faithful to the nature of these mimetic texts.

I am, of course, not suggesting that this should be the only way or even that it is the best way to read Plato's dialogues. I only suggest that we can develop this way of looking at the dialogues to complement other readings, that it can be useful to think about education and protreptics in particular (complementing other studies), and that it can help us be more deeply transformed by the reading and the interpretation of the dialogues (assuming that this is desirable and that philosophy should be more than a purely intellectual enterprise).²⁵

REFERENCES

- Ausland, H. (1997) "On Reading Plato Mimetically," *The American Journal of Philology* 118, 3, 371-416.
- Barney, R. (2016) "What Kind of Theory is the Theory of the Tripartite Soul?" in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 31, 53-83.
- Blondell, R. (2002) *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cain, R. B. (2007) *The Socratic Method: Plato's Use of Philosophical Drama*. London: Continuum.
- Collins II, J. H. (2015) *Exhortations to Philosophy: The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Plato (1997) *Complete Works*. Ed. J. M. Cooper and D. S. Hutchinson. Indianapolis / Cambridge: Hackett.
- Frede, M. (1992) "Plato's Arguments and the Dialogue Form," *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*. Ed. J. C. Klagge and N. D. Smith. Oxford: Clarendon Press, 201-220.
- Gaiser, K. (1959) *Protreptik und Paränese bei Platon: Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gallagher, R. L. (2004) "Protreptic Aims of Plato's *Republic*," *Ancient Philosophy* 24, 93-319.
- Gonzalez, F. (1998) *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Gordon, J. (1999) *Turning Toward Philosophy: Literary Device and Dramatic Structure in Plato's Dialogues*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

²⁵ This work was funded by national funds through FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia under the project UIDB/00183/2020. I am thankful to the participants of the Permanent Seminar on Ancient Thought "Worlds and Lives" for their helpful comments on a earlier draft of this paper and to Fábio Serranito for his meticulous feedback on a late draft.

- Halliwell, S. (2002) *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton: Princeton University Press.
- Klosko, G. (1983) "Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues," *The Classical Quarterly* 33, 363-374.
- Kosman, L. A. (1992) "Silence and Imitation in Platonic Dialogues," *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*. Ed. J. C. Klagge and N. D. Smith. Oxford: Clarendon Press, 73-92.
- Magrini, J. M. (2018) *Plato's Socrates, Philosophy and Education*. Cham: Springer.
- Marshall, M. (2021) *Reading Plato's Dialogues to Enhance Learning and Inquiry: Exploring Socrates' Use of Protreptic for Student Engagement*. New York: Routledge.
- Miller Jr., M. (1986) *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*. Princeton: Princeton University Press.
- Mintz, A. I. (2018) *Plato: Images, Aims, and Practices of Education*. Cham: Springer.
- Moss, J. (2007) "What Is Imitative Poetry and Why Is It Bad?," *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Ed. G. Ferrari. Cambridge: Cambridge University Press, 415-444.
- Saracco, S. (2017) *Plato and Intellectual Development: A New Theoretical Framework Emphasising the Higher-Order Pedagogy of the Platonic Dialogues*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Scolnicov, S. (1988) *Plato's Metaphysics of Education*. London: Routledge.
- Scott, G. A. (2000) *Plato's Socrates as Educator*. Albany: State University of New York Press.
- Plato (1999) *Clitophon*. Ed. S. R. Slings. Cambridge: University Press.
- Sprague, R. (1962) *Plato's Use of Fallacy: A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues*. London: Routledge / Kegan Paul.
- Thesleff, H. (2009) "Studies in the Styles of Plato," *Platonic Patterns: A Collection of Studies by Holger Thesleff*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 1-142.
- Tsouna, V. (2013) "Mimêsis and the Platonic Dialogue," *Rhizomata* 1, 1-29.
- West, E. (2000) "Why Doesn't Plato Speak?," *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. Ed. G. Press. Lanham, MD: Rowman & Little Field.
- Woodruff, P. (2015) "Mimesis," *A Companion to Ancient Aesthetics*. Ed. P. Destrée and P. Murray. Malden, MA: Wiley Blackwell, 329-340.
- Yunis, H. (2007) "The Protreptic Rhetoric of the *Republic*," *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Ed. G. R. F. Ferrari. Cambridge: Cambridge University Press, 1-26.

PLATO ON BEING, TIME, AND RECOLLECTION

Anthony Michael Pasqualoni
pasqualoni@gmail.com

ABSTRACT. In his dialogues Plato presents two ways of reasoning about Being. First, he constructs contrasting images that depict Being as if it were a spatiotemporal entity. Second, when a higher-order form of reasoning is needed, he uses the concept of the one and its relation to ἀριθμός as an analogue for Being and its relation to not-Being. In Plato's dialogues, images and ἀριθμός are not mutually exclusive. Rather, they are complementary; Plato sometimes employs an image of a whole to portray that which is neither spatial nor temporal. Such an image is determined by a conceptual structure that joins many into one. Focusing on the *Sophist* and the *Meno*, I argue that the theory of recollection presents such an image.

KEYWORDS: Plato, Being, time, space, image, number, recollection.

1. Introduction

In dialogues such as the *Timaeus* and the *Sophist* it is argued that Being is both non-spatial and non-temporal. Despite this, spatiotemporal terminology is used to describe Being. For example, in the *Sophist* Being is discussed as if it were an entity that emerges or appears in the midst of an inquiry. As will be explained below, thinking and reasoning operate within the realm of becoming. Consequently, the distinction between Being on the one hand, and our reasoning about it on the other, is easily overlooked.

Below I argue that Plato has two ways of reasoning about Being, each of which avoids the error of characterizing Being as a spatiotemporal entity. First, instead of excising spatiotemporal terms from descriptions of Being, in some dialogues Plato takes the opposite approach: he presents an image (εἰκῶν) that depicts Being as if it were a spatiotemporal entity. More specifically, he uses “well-wrought” images that indicate features of Being by way of contrast. Second, where a higher-order form of reasoning is needed, he uses the concept of the one and its relation to ἀριθμός as an analogue for reasoning about Being: as Being communes with everything that is, one is a part of every number. Being and ἀριθμός are both

foundational in Plato's thought. The latter serves as a lens through which Being can be conceived.

Reasoning by means of images on the one hand, and reckoning in terms of ἀριθμός on the other, are not mutually exclusive. Rather, they are complementary; Plato sometimes presents an *image* of a *whole* to portray that which is neither spatial nor temporal. Such an image is determined by a conceptual structure that joins many into one. Focusing on both the *Sophist* and the *Meno*, below I will argue that the theory of recollection presents such an image.

2. Imaginary Spaces in the *Meno* and the *Sophist*

As is the case with many of Plato's dialogues, reasoning in both the *Meno* and the *Sophist* is often expressed by means of spatial metaphors. For example, the quest for a definition of the sophist is articulated as a pursuit in an imaginary space. The following passage is typical of the language used by Plato throughout the *Sophist*:

ΞΕ. Δέδοκται τοίνυν ὅτι τάχιστα διαιρεῖν τὴν εἰδωλοποιικὴν τέχνην, καὶ καταβάνας εἰς αὐτήν, ἐὰν μὲν ἡμᾶς εὐθύς ὁ σοφιστὴς ὑπομείνῃ, συλλαβεῖν αὐτὸν κατὰ τὰ ἐπεσταλμένα ὑπὸ τοῦ βασιλικοῦ λόγου, κάκεινῳ παραδόντας ἀποφῆναι τὴν ἄγραν· ἐὰν δ' ἄρα κατὰ μέρος τῆς μιμητικῆς δῦνται πη, συνακολουθεῖν αὐτῷ διαιροῦντας αἰεὶ τὴν ὑποδεχομένην αὐτὸν μοῖραν, ἕωσπερ ἂν ληφθῆ. πάντως οὔτε οὗτος οὔτε ἄλλο γένος οὐδὲν μὴ ποτε ἐκφυγὸν ἐπεύξεται τὴν τῶν οὕτω δυναμένων μετιέναι καθ' ἕκαστά τε καὶ ἐπὶ πάντα μέθοδον.

Stranger: So it's settled. We'll divide the craft of copy-making as quickly as we can and we'll go down into it. Then if the sophist gives up right away we'll obey the royal command and we'll capture him and hand our catch over to the king. But if the sophist slips down somewhere into the parts of the craft of imitation, we'll follow along with him and we'll divide each of the parts that contain him until we catch him. Anyway, neither he nor any other kind will ever be able to boast that he's escaped from the method of people who are able to chase a thing through both the particular and the general. (235b-c)¹

Here, Plato describes an imaginary space in which the Eleatic Stranger and Theaetetus “go down” (καταβαίνω) into a part of copy-making in pursuit of their quarry, the sophist — an imaginary figure who repeatedly evades them. Preceding the passage above the Stranger states: “σχεδὸν γὰρ αὐτὸν περιελήφαμεν ἐν ἀμφιβληστροικῶ τινι τῶν ἐν τοῖς λόγοις περὶ τὰ τοιαῦτα ὀργάνων” (“We've almost hemmed [the sophist] in with one of those net-like devices that words provide for

¹ Translation by Nicholas P. White (modified).

things like this.”²; 235a-b). In this way, Plato presents the quest for a definition as a pursuit in which the Stranger and Theaetetus gradually close in on the sophist. Shorey observes that in the same dialogue, the paradigmatic definition of the angler “is a summation of all the *right-hand* distinctive or differentiating qualifications” — qualifications that are imagined to be arranged as kinds and sub-kinds in a “logical tree.”³

The spatial metaphors of the *Sophist* are paralleled in the *Meno*. For example, both Socrates and Meno suggest that one must “search” (συζητέω) in the hope that one can “meet with” (ἐντυγχάνω) virtue (80d-e). Socrates states that the slave boy can find knowledge within himself (85d) — for the truth is always “ἐν τῇ ψυχῇ” (“in the soul”; 86b). Here, memory is depicted as a kind of space within the soul, a space in which truths may be found and “met with.”

Spatial metaphors are employed throughout Plato’s dialogues. In the *Phaedrus*, μανίας (madness) is divided into two parts: a “left-hand” (σκαίον) part and a “right-hand” (δεξιᾶ) part (266a). In the *Symposium*, a lover gains knowledge by turning toward “the great sea of beauty” (“τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ”; 210d). In the *Republic*, the image of the Cave and the divided line are even more explicit in their use of spatial metaphors.

In his essay on the Greek verb ‘to be’ and the concept of Being, Kahn states:

It is not merely that Greek thought was instinctively concrete: the very notion of *being* had local connotations. And so Plato, when for the first time he clearly introduced non-spatial entities into a philosophical theory, was careful to situate his new Forms in a new kind of place. What we are in the habit of calling the “intelligible world” is presented by Plato quite literally as an intelligible region or place, the νοητὸς τόπος, conceived by analogy with the region known to sense-experience, but sharply contrasted with it, in order to serve as the setting for Plato’s radically new view of Being.⁴

Hence, even non-spatial entities, the Forms, are described with “local connotations” — i.e., they are imagined to be in an intellectual space or a “νοητὸς τόπος.”

Thinking appears to be structured — i.e., ordered and coherent — when it is imagined to take place in a space with clear-cut divisions. This is seen in both the *Meno* and the *Sophist*. In the former, a drawing articulates geometric divisions. In the latter, Plato’s metaphorical distinction between *left* and *right* determines the

² Translation by Nicholas P. White.

³ P. Shorey (1933) 294-295 (emphasis added).

⁴ C. Kahn (1966) 258.

directions in which reasoning about the sophist proceeds. We see this at 264d-e, for example, where the Stranger proposes dividing *image-making* into two kinds: “Πάλιν τοίνυν ἐπιχειρῶμεν, σχίζοντες διχῆ τὸ προτεθὲν γένος, πορεύεσθαι κατὰ τοῦ πὶ δεξιὰ ἀεὶ μέρος τοῦ τμηθέντος, ἐχόμενοι τῆς τοῦ σοφιστοῦ κοινωνίας . . .” (“let’s try again to take the kind we’ve posited and cut it in two. Let’s go ahead and always proceed through the right-hand part of what we’ve cut, and hold onto things that the sophist is associated with . . .”⁵). Here, reasoning “proceeds” (πορεύω) through the parts of an imaginary space in which each part represents a kind or sub-kind that distinguishes the sophist from others. The directions in which thought moves determine the definition of the sophist; to an extent, reasoning in the *Sophist* is not unlike tracing a path on a tree diagram, where each node or part of the tree visually indicates a clearly-defined concept.⁶

In the dialogues, space serves as the setting in which thought moves. Each step in an argument is a step that requires time. This much is evident in any dialogue. But in several dialogues Plato highlights the fact that thinking moves by picturing an imaginary space in which the steps of reasoning take place. Just as the sophist can be hunted in an imaginary space and gradually hemmed in (235b) — so long as one follows the correct lines of thought — so too one can “ascend” (ἐπάνειμι) in stages to behold Beauty (*Symposium* 211b), or one can treat memory as a space in which truths are sought (*Meno* 86b).

In the *Sophist*, one can only “proceed” (πορεύω) through an imaginary space during a stretch of time; the very idea of a chase in which an elusive quarry is hunted conjures an image of time as well as space. This is reflected throughout the dialogue. For example, when reasoning reaches an impasse, Theaetetus describes the sophist as follows: “φαίνεται γὰρ οὖν προβλημάτων γέμειν, ὧν ἐπειδὴν τι προβάλῃ, τοῦτο πρότερον ἀναγκαῖον διαμάχεσθαι πρὶν ἐπ’ αὐτὸν ἐκείνον ἀφικέσθαι” (“He seems to have a whole supply of roadblocks, and whenever he throws one down in our way we have to fight through it before we can get to him.”⁷; 261a). Here, as in many other passages, a spatial metaphor contains a temporal allusion; an obstacle (πρόβλημα) is something that reasoning must work its way through before it can progress to a conclusion.

In the following section I will argue that while both spatial and temporal metaphors can add poetic and philosophical value to a dialogue, they can subtly undermine attempts to conceptually grasp Being and other non-spatiotemporal

⁵ Translation by Nicholas P. White (modified).

⁶ Spatial metaphors for thinking are evident in Presocratic philosophy as well. For example, Parmenides’ poem branches into two roads of inquiry, one for each line of thought (fr. 2).

⁷ Translation by Nicholas P. White.

entities — just as sophistry is represented by an individual located in an imaginary space, Being is assumed to be an object of knowledge that emerges at some point in time.

3. Being, Space, and Time

In the *Meno* and the *Sophist*, spatial and temporal metaphors add poetic value to the dialogues. To the extent that they clarify what is being said, they also add philosophical value. For example, when the Stranger states that the sophist is in a place of darkness while the philosopher is in a place of light (254a-b), we know that he is speaking metaphorically. The contrast between light and dark highlights the difference between the sophist and the philosopher. The claim that the sophist and the philosopher are opposites may be a claim that we disagree with, but at least the Stranger is making his claim clear.

In the *Sophist*, Being itself is described in spatiotemporal terms. For example, Theaetetus and the Stranger consider whether rest and motion are “embraced” (περιέχω) by Being (250b). The term περιέχω is also used in the *Meno* at 85a when Socrates asks if the diagonals embrace or contain the area of the double square (“Οὐκοῦν τέτταρες αὐταὶ γίνονται γραμμαὶ ἴσαι, περιέχουσαι τοῦτι τὸ χωρίον;”). Thus, the claim that Being “embraces” or “surrounds” rest and motion brings to mind the image of a geometric figure — Being is spatialized in the mind’s eye.

The assumption that Being — or anything that is — must be located or extended in space is prevalent in ancient thought. Kahn states:

We have from Presocratic times the well-established axiom that *whatever is, is somewhere; what is nowhere is nothing* . . . As Plato puts it (stating not his own view, but that of Greek common sense), “we say that it is necessary for everything which is real (τὸ ὄν ἄπαν) to be somewhere in some place and to occupy some space, and that what is neither on earth nor anywhere in heaven is nothing at all” (*Tim.* 52B). If existence and location are not *identical* in Greek thought, they are at least logically equivalent, for they imply one another. That is, they do for the average man, and for the philosophers before Plato.⁸

In the same essay, Kahn also states that when *what is* is expressed in a “locative sense” — i.e., a sense in which there is an allusion to place or location — it “inevitably tends to be conceived as thing-like rather than as fact-like.”⁹ Being, when conceived in spatial terms, seems to be an entity or object in space that must be sought and discovered. In Plato’s dialogues, we see this not only with

⁸ C. Kahn (1966) 258.

⁹ C. Kahn (1966) 262.

reasoning about Being, but with reasoning about kinds. For example, the *Sophist* reifies a kind, sophistry, into an individual, the sophist, and as an entity or creature of the imagination, a space is constructed for him. The sophist is chased and found to be in a place (τόπος) of darkness, while the philosopher — another reification — is found to be in a place of light (254a). The underlying assumption is that without his own imagined “place,” the sophist cannot be clearly distinguished from others. Similarly, as explained above, Plato distinguishes Being from rest and motion using a spatial metaphor — Being is that which surrounds or embraces the latter.

Hence, spatial reasoning about kinds (e.g., sophistry, virtue, madness, Beauty) carries over to reasoning about Being. But in Plato’s view, neither the Forms nor Being are spatial. When we reason about space and entities that are located in space, we are not reasoning about Being. The *Timaeus* describes reasoning about space as follows:

τρίτον δὲ αὐτὸ γένος ὃν τὸ τῆς χώρας αἰεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ’ ἀναισθησίας ἀπτὸν λογισμῶ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φαμεν ἀναγκαῖον εἶναι πού τὸ ὄν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, τὸ δὲ μήτ’ ἐν γῆ μήτε πού κατ’ οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι.

And the third type is space, which exists always and cannot be destroyed. It provides a fixed state for *all things that come to be*. It is itself apprehended by a kind of bastard reasoning that does not involve sense perception, and it is hardly even an object of conviction. We look at it as in a dream when we say that everything that exists must of necessity be somewhere, in some place and occupying some space, and that that which doesn’t exist somewhere, whether on earth or in heaven, doesn’t exist at all. (52a-b)¹⁰

Space provides us with a kind of dream-like conviction. It provides the foundation for that which becomes (“γένεσιν πᾶσιν”), not Being.

In addition to the locative aspect, Kahn argues that there is another aspect of the verb εἶναι, the “durative aspect.”¹¹ He states that this aspect is “inseparable from the stem” of the verb, and “it colors every use of the verb, including every philosophical use. Whatever the real entities are for a philosopher, these are the entities which endure.”¹²

The contrast between Being and becoming is a hallmark of Plato’s philosophy. But for Plato at least, Being does not “endure”; endurance implies extension in

¹⁰ Translation by Donald J. Zeyl (emphasis added).

¹¹ C. Kahn (1966) 260.

¹² C. Kahn (1966) 260.

time. But just as Being is not extended in space, it is not extended in time. The *Timaeus* describes the non-temporal nature of Being as follows:

ἡμέρας γὰρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ συνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανάται· ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδιον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι—κινήσεις γὰρ ἔστων, τὸ δὲ αἰεὶ κατὰ ταῦτά ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγενῆσθαι νῦν οὐδ' εἰς αὐθις ἔσσεσθαι, τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσήψεν . . .

At the same time as he framed the heavens, he devised their coming to be. These all are parts of time, and *was* and *will be* are forms of time that have come to be. Such notions we unthinkingly but incorrectly apply to eternal Being. For we say that it *was* and *is* and *will be*, but according to the true account only *is* is appropriately said of it. *Was* and *will be* are properly said about the becoming that passes in time, for these two are motions. But that which is always changeless and motionless cannot become either older or younger in the course of time — it neither ever became so, nor is it now such that it has become so, nor will it ever be so in the future. And all in all, none of the characteristics that becoming has bestowed upon the things that are borne about in the realm of perception are appropriate to it. These, rather, are forms of time that have come to be¹³ . . . (37e-38a)

Given the above, reasoning that rests on the assumption that Being is *in time* or *in space* is erroneous — space and time apply to becoming, not Being. Being does not even endure or grow older — only that which is in time can do so. Yet, in Plato's dialogues Being is sometimes treated as an entity that appears and recedes. For example, in the *Sophist*, the Stranger states: “τὸ δὲ ὄν ἡμῖν νῦν ἐκτὸς τούτων ἀμφοτέρων ἀναπέφανται.” — Being “appears to fall outside” both motion and rest (250d). The term ἀναφαίνω means *to show forth, to come out, or reappear*¹⁴; Fowler translates this word as “emerge.”¹⁵ The same term is also used at 250e in reference to both Being and not-Being when the Stranger states: “νῦν ἐλπὶς ἤδη καθάπερ ἂν αὐτῶν θάτερον εἴτε ἀμυδρότερον εἴτε σαφέστερον ἀναφαίνηται, καὶ θάτερον οὕτως.” (“Now there is hope that just as one of them shows forth, either brightly or dimly, the other will also.”). While an *image* of Being may emerge in the mind's eye and appear to be bright or dim, Being itself cannot — it cannot

¹³ Translation by Donald J. Zeyl (modified).

¹⁴ H. Liddell, R. Scott, H. Jones (1968) s.v. “ἀναφαίνω.”

¹⁵ Plato (1921) 389.

emerge at all, given that it is non-temporal and non-spatial. But the distinction between Being on the one hand, and our images or thinking about Being on the other, is missing in remarks such as these.

Summarizing page 248a of the *Sophist* and similar passages in the *Phaedo* and the *Theaetetus*, Guthrie states: “we are in touch with Becoming by means of the body through sensation, and with real Being by means of the mind (*psyche*) through reason . . .”¹⁶ Clearly, the body and its perceptions change, and Plato does not indicate otherwise. However, thought too is in motion. In the *Sophist*, thought in the form of speech is described as a “stream” (“ῥεῦμα”) that flows from the soul (263e).

Diotima’s remarks in the *Symposium* elaborate on the close connection between thought, knowledge, and becoming. She states that feelings and opinions are always coming to be in the soul and passing away (207e); not only this, but the same is true of knowledge:

πολὺ δὲ τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστήμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίνονται, αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν, καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοὶ ἔσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας, ἀλλὰ καὶ μία ἐκάστη τῶν ἐπιστημῶν ταῦτὸν πάσχει. ὁ γὰρ καλεῖται μελετᾶν, ὡς ἐξιούσης ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης· λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἕξοδος, μελέτη δὲ πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην σφίξει τὴν ἐπιστήμην, ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι.

And what is still far stranger than that is that not only does one branch of knowledge come to be in us while another passes away and that we are never the same even in respect of our knowledge, but that each single piece of knowledge has the same fate. For what we call *taking thought of* (μελετάω) exists because knowledge is leaving us, because forgetting is the departure of knowledge, while thought puts back a fresh memory in place of what went away, thereby preserving a piece of knowledge, so that it seems to be the same.¹⁷ (207e-208a)

These remarks make it clear that both thinking and knowledge are in the realm of becoming and change.

The above claims give rise to the following question: how can we harmonize the fact that thinking changes and becomes, while that which thinking aims for — the truth, or *that which is* — does not? Being is not located anywhere; hence, thought cannot move toward or away from it. Only metaphorically can thought “turn toward” *what is*. Insofar as Being is concerned, thinking cannot even “miss the mark” (*Sophist* 228c-d), as this too implies that Being is located somewhere, and that with the right line of thinking, it is only a matter of time

¹⁶ W.K.C. Guthrie (1978) 141.

¹⁷ Translation by A. Nehamas and P. Woodruff (modified).

before one can encounter it. But Being is not a target that can be hit or missed, nor does it emerge or appear to us as an object of knowledge at some point in time — appearance applies only to things that are in time and space.

Below I will argue that Plato employs two ways of reasoning that avoid implicitly characterizing Being as a spatiotemporal entity. First, he uses images that are contrasted with Being, but highlight certain features of it. Second, ἀριθμός (number, arithmetic) serves as a non-spatiotemporal analogue of Being.

4. Images and Αριθμός: Two Ways of Reasoning about Being

Given that thinking and knowledge are in the realm of becoming, one may argue that the very nature of thinking and reasoning leads us astray, insofar as Being is concerned. However, Plato takes advantage of the fact that the ways in which we think about Being are precisely what Being is not. This is especially the case when he employs images that are explicit — i.e., images that are clearly contrasted with the realities they purport to represent.

An example of such an image is presented by the Athenian Stranger in the *Laws*. At 897d, he employs the image of a lathe to answer the question, “What is the nature of the motion of reason?” (“Τίνα οὖν δὴ νοῦ κίνησις φύσιν ἔχει;”):

ΑΘ. Μὴ τοίνυν ἐξ ἐναντίας οἶον εἰς ἥλιον ἀποβλέποντες, νύκτα ἐν μεσημβρίᾳ ἐπαγόμενοι, ποιησώμεθα τὴν ἀπόκρισιν, ὡς νοῦν ποτε θνητοῖς ὄμμασιν ὀψόμενοι τε καὶ γνωσόμενοι ἰκανῶς· πρὸς δὲ εἰκόνα τοῦ ἐρωτωμένου βλέποντας ἀσφαλέστερον ὄραν.

Athenian: Still, in answering this question we mustn't assume that mortal eyes will ever be able to look upon reason and get to know it adequately: let's not produce darkness at noon, so to speak, by looking at the sun direct. We can save our sight by looking at an *image* of the object we're asking about. (897d-897e)¹⁸

Here, an image (εἰκῶν) serves as a means by which we can reason about the motion of reason — it is a device by means of which an elusive concept can be represented. Such a figurative device is necessary because if we “look” directly at reason, while paradoxically using reason itself to do so, we are in danger of being blinded, as if looking directly at the sun. In other words, a reasoner cannot “step outside” of reason to examine the shape and motions of reason – to do so would require an abandonment of reason. For this reason, an image is used as a device not unlike a schematic or diagram that allows us to see, albeit indirectly, the answer to the question.

¹⁸ Translation by Trevor J. Saunders.

Equally important is the fact that the image is skillfully made or constructed. At 898a-b the Athenian Stranger explains how the motion of reason can be understood as the revolution of the turning wheels of a lathe. He states that by using this image to understand the motions of reason, a skillful use of “beautiful images by means of reasoning” (“λόγω καλῶν εἰκόνων”) is being employed:

ΑΘ. Τὸ κατὰ ταῦτὰ δῆπου καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὰ αὐτὰ καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ καὶ ἓνα λόγον καὶ τάξιν μίαν ἄμφω κινεῖσθαι λέγοντες, νοῦν τὴν τε ἐν ἐνὶ φερομένην κίνησιν, σφαίρας ἐντόρνου ἀπεικασμένα φοραίς, οὐκ ἂν ποτε φανεῖμεν φαῦλοι δημιουργοὶ λόγῳ καλῶν εἰκόνων.

Athenian: Take reason on the one hand, and motion in a single location on the other. If we were to point out that in both cases the motion was determined by a single plan and procedure and that it was regular; uniform; always at the same point in space; around a fixed center; in the same position relative to other objects; and were to illustrate both by the example of a sphere being turned on a lathe, then no one could ever show us up for incompetent makers of beautiful images by means of reasoning. (898a-b)¹⁹

The reference to motion around a fixed center tells us how the motions of reason are arranged in a metaphorical space. By seeing the motions as spherical, the placement of each part of the image is made clear, as if each part were arranged as a point on a geometric figure or as the part of a schematic. In short, an image wrought by reason (λόγος) clarifies the structure of an object or phenomenon that is difficult, if not impossible, to conceive by means of reason alone.

A useful image is an image that does not hide the fact that it is only an image. A geometric drawing in the sand, for example, is honest in this way. It is not pretentious; it accepts its ephemeral nature, and it has no qualms about its irregularities and distortions; it does not hide them. Verbal images and metaphors that are subtle and hard to notice tend to mislead us. For this reason, an image that is well-wrought, as in the case of the image of the lathe, is one that is explicitly an image.

Plato also crafts images that aid us in reasoning about Being. In the *Sophist*, the Stranger states the following about Being and its relation to philosophy: “Ὁ δὲ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετῆς ὀφθῆναι. τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.” (“But the philosopher always uses reasoning to stay near the form, *Being*. He isn’t at all easy to see because that area is so bright

¹⁹ Translation by Trevor J. Saunders (modified).

and the eyes of most people's souls can't bear to look at what's divine."²⁰; 254a-b). Here the image of Being is not unlike the image of reason in the *Laws*. That which is difficult to grasp conceptually is indicated by way of an image. If the image is well crafted, it tells us something about that which it represents in a manner that is clearly figurative. In this case, it is evident that Being itself is not visible. But the image of intense and divine brightness tells us that Being is too much of a reality to be apprehended directly, at least for most of us. This is not unlike the image of the sun in the allegory of the Cave; at first, one can only see its reflection in the water, given its intensity (*Republic* 516a-b).

In his dialogues Plato presents temporal as well as spatial images. For example, the theory of recollection as presented in the *Meno* rests on an image of time as well as space. More specifically, the theory inverts the idea that a search aims to find what is sought in the future: rather, the theory tells us that what is sought was found in the past; instead of looking outward for something not yet here, one must look inward to find something that one already has: “ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ” — the truth of *that which is* is always in our soul (*Meno* 86b). By means of a contrasting temporal image — an immense stretch of time that extends into the deep past — the convergence of past and present, and the atemporal nature of *that which is*, is indicated. This is paralleled by the image of Being described above. Being is invisible, yet Plato inverts this idea with an image in which Being is not only visible, but brilliant — it is so bright that it blinds us (*Sophist* 254a-b). In the *Meno*, the image of a vast stretch of time which contains ancient truths is used to indicate that which is timeless — i.e., an atemporal reality is represented with a temporal image. In the *Sophist*, the image of a visible phenomenon — a blinding light — is used to depict a reality that is invisible. The contrast between image and reality, when made explicit, is a means by which Plato overcomes the difficulties of describing a non-spatiotemporal reality.

While Plato makes good use of what may be called “teaching images,” images suffer from limitations that call for an alternative form of reasoning. Insofar as images teach us anything about Being, they can do so only indirectly, and by way of contrast. The Eleatic Stranger in the *Statesman* states that while sensible images can serve as teaching devices (277b-c), the greatest beings (μεγίστοις οὔσι) can be adequately understood “by reason only” (“λόγῳ μόνον”) rather than through an image (“εἶδωλον”) (285e-286b). For these reasons, there is a need for reasoning about Being that is of a higher order. Below I will argue that ἀριθμός —

²⁰ Translation by Nicholas P. White (modified).

*number, arithmetic, counting*²¹ — provides another way to reason about Being, a way that eschews the limitations of images.

Just as Being is a whole that is interrelated with all that is (*Sophist* 259a), ἀριθμός is a whole whose parts are interrelated; there is no number that is not related in manifold ways to every other number. For example, three is greater than two; four is greater than three; four is double two, *ad infinitum*. Equally important, numerical relations — e.g., lesser and greater, half and double — are non-spatial and non-temporal, insofar as they are strictly numerical — it is their applications, for example in geometry, that may be spatial or temporal.

The primacy of one relative to two and the remaining integers is analogous to Being and its primacy relative to all that is. Just as Being communes (συμμίγνυμι) with everything that is (*Sophist* 259a), one is a part of every number. For this reason, in the *Parmenides* one is used to construct the set of integers. Parmenides states: “Ἐἰ ἄρα ἔστιν ἓν, ἀνάγκη καὶ ἀριθμὸν εἶναι.” — if one (ἓν) is, necessarily number (ἀριθμός) is as well (144a). Since each integer is one (143d), one is the foundation or basis of ἀριθμός.²² In more general terms, Parmenides states: “Πρὸς ἅπαντι ἄρα [ἐκάστῳ] τῷ τῆς οὐσίας μέρει πρόσεστιν τὸ ἓν, οὐκ ἀπολειπόμενον οὔτε μικροτέρου οὔτε μείζονος μέρους οὔτε ἄλλου οὐδενός.” (“...oneness is attached to every part of Being and is not absent from a smaller or a larger, or any other, part”²³; 144c).

Just as the one defines each part of a whole, it also defines the whole of which the parts are members. The *Parmenides* makes it clear that a whole is one: “τὸ ὅλον τὸ ἓν ἔστιν” (145c). Moreover, as the Stranger in the *Sophist* states, everything that is or comes to be is a single whole (*Sophist* 245d). A whole is one even if it has parts; i.e., even if it is a quantity: “Καὶ μὴν οὐδ’ ὅποσονοῦν τι δεῖ τὸ μὴ ὅλον εἶναι· ποσὸν τι γὰρ ὄν, ὅποσον ἂν ᾗ, τοσοῦτον ὅλον ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι.” (“And moreover something that isn’t a whole can’t be of any quantity at all, since something that’s of a certain quantity has to be a whole of that quantity, whatever it may be.”²⁴; 245d). Hence, without the one, neither parts nor wholes can exist as such.

When a whole has parts, each part is considered to be one part. More specifically, there are limits between the parts themselves and between the parts and the whole. The limits of a part define the part as *a* part. This is explained in the following passage from the *Parmenides*, where Parmenides describes to Socrates the process by which parts are formed through the imposition of unity on the indeterminate (ἄπειρον):

²¹ H. Liddell, R. Scott, H. Jones (1968) s.v. “ἀριθμός.”

²² See also the *Republic* 525e – 526a.

²³ Translation by Mary Louise Gill and Paul Ryan (modified).

²⁴ Translation by Nicholas P. White.

Καὶ μὴν ἐπειδὴν γε ἓν ἕκαστον μῶριον μῶριον γένηται, πέρας ἤδη ἔχει πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον, καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὰ μῶρια ... Τοῖς ἄλλοις δὴ τοῦ ἑνὸς συμβαίνει ἐκ μὲν τοῦ ἑνὸς καὶ ἐξ ἑαυτῶν κοινωνησάντων, ὡς ἔοικεν, ἕτερόν τι γίγνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς, ὃ δὴ πέρας παρέσχε πρὸς ἄλληλα

And whenever each part comes to be *one* part, the parts then have a limit in relation to each other and in relation to the whole, and the whole has a limit in relation to the parts ... Accordingly, it follows for things other than the one that from the one and themselves gaining communion with each other, as it seems, something different comes to be in them, which affords a limit for them in relation to each other²⁵ . . . (158c-158d)

This passage describes the formation of parts and the limits between them when the unlimited or the indeterminate (ἄπειρον) coheres into a whole. In Verity Harte's terms, it describes the formation of a "composition" or "structure."²⁶ In epistemological terms, conceptual boundaries or demarcations between the parts of a conceptual whole define the structure of the whole: to the extent that parts are borderless — i.e., lacking in limit — structure and coherence are lacking. In other words, the well-defined parts of a whole define the whole as an intelligible structure. In the following section I will argue that the theory of recollection presents an image of such a structure.

5. Conclusion

To summarize the above, Plato responds to the fact that thinking and reasoning are in the realm of becoming in two ways. First, he uses explicit images that indicate, by way of contrast, truths about realities that are neither spatial nor temporal. Second, he employs ἀριθμός — number and arithmetic — as an analogue for *that which is*; just as one is the basis of ἀριθμός, Being unifies all that is. In this section, I will argue that these ways of reasoning, though different in kind, are not mutually exclusive. Rather, they are complementary — they can work in tandem. More specifically, Plato sometimes employs an *image* of a *whole* — a *picture* of a *single, coherent structure* — to describe an elusive concept. I will argue below that the theory of recollection is such an image.

In the *Parmenides* passage discussed above, it is stated that the one communes (κοινωνέω) with that which is other than it; it gives form and structure to a whole and its parts (see Section 4). In the *Meno*, the idea of a structured

²⁵ Translation by Mary Louise Gill and Paul Ryan (modified).

²⁶ V. Harte (2002) 137.

whole — i.e., a single family of cognate truths — plays a key role in the theory of recollection. Socrates states “φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης” (81c-d). This has been translated as “the whole of nature is akin”²⁷ or “all nature is akin,”²⁸ but Socrates is not talking about nature per se. In addition to *nature*, the term φύσεως (genitive form of ‘φύσις’) also means *origin* or *creation*.²⁹ The wide scope of Socrates’ claim is made evident in a preceding remark: “ἔωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου καὶ πάντα χρήματα” (81c) — the soul has “seen” (ὄραω) all things, not only in life, but also in death — i.e., in the underworld. Given that what follows these remarks is a lesson in geometry, it must be the case that Socrates is not referring to truths about nature. Rather, he is referring to primordial truths — e.g., mathematical truths — and their coalescence into a single family.

Socrates’ claims tell us that what appears to be a multiplicity is in fact a unity. In other words, πάντα χρήματα — all things³⁰ — are joined together; i.e., they are “συγγενής” (akin; cognate). Although reasoning and recollection do not reveal the whole at once, a single truth can lead to other truths, and together they can at least indicate the whole, if not reveal it. Socrates states: “ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα — ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι — τὰλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρείος ᾗ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.” (“Since all is akin, and the soul has learned everything, nothing prevents a man, after recalling one thing only — a process men call learning — discovering everything else for himself, if he is brave and does not tire of the search, for searching and learning are, as a whole, recollection.”³¹; 81d). In Socrates’ geometry lesson we are shown that the discovery of one truth leads to another, and ultimately a single solution is found: each diagonal of the four two-unit squares, when placed into a structured whole, reveals the solution to the problem of the double square (fig. 1).

²⁷ G.M.A. Grube, Plato (1997) 880.

²⁸ W.R.M. Lamb, Plato (1952) 303.

²⁹ H. Liddell, R. Scott, H. Jones (1968) s.v. “φύσις.” The term as used in this sense can also be found in the *Laws*: “Φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα” (892c) — here the term refers to the origin or creation (γένεσις) of that which is primary (τὰ πρῶτα).

³⁰ It is worth noting that in some cases, Plato uses terms equivalent to “all” or “the all” to refer to Being. For example, “τὰ πάντα” is used at least twice in this way in the *Sophist* (245b, 245c).

³¹ Translation by G.M.A. Grube (modified).

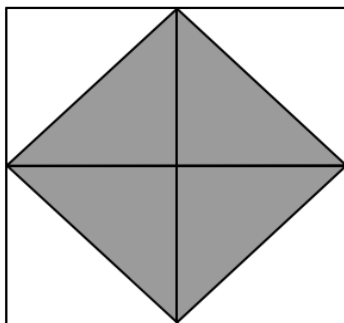


Figure 1

Reasoning and ἀριθμός are intimately connected in Plato's dialogues. The word that Plato uses for 'counting' — λογισμός — is the same word used to express both recollection and reasoning about Being. At *Sophist* 254a, it is stated that the philosopher always devotes himself through λογισμός to the idea of Being (“τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα”). The word λογισμός means *counting*, *arithmetic*, and *numbers* as well as *reason* or *argument*³²; hence, it is closely associated with ἀριθμός. In the *Meno* we see how this term is used in the sense of *counting* when Socrates states to the slave boy: “Πόσοι οὖν εἰσιν οἱ δύο δις πόδες; λογισάμενος εἰπέ.” (“How many feet is twice two feet? Count and tell me.”³³, 82d). Later in the same dialogue Socrates describes recollection itself with this term — recollection is “αἰτίας λογισμῶ” (98a) — “explanatory reason.”

For the reasons given above, images that are “well wrought” — e.g., the image of the lathe in the *Laws* — play a key role in Plato's dialogues. I believe the theory of recollection as described in the *Meno* presents such an image, and it is an image that portrays memory as a single family of truths: the truths that are in the soul are not isolated facts; rather, they are interwoven into an intelligible whole.

Recollection as presented in the *Meno* is a series of steps that culminate in a single solution. It is not unlike the “binding” (συνδέω) that concludes the *Sophist* (268c). Here, the Stranger and Theaetetus engage in “winding up from the end to the beginning” (“τοῦνομα συμπλέξαντες ἀπὸ τελευτῆς ἐπ' ἀρχήν”) the parts of the definition of the sophist. The many names that describe him are bound into one name; what had seemed to be many threads of reasoning, or many lines of thought, converge into one definition. Similarly, in Socrates' geometry lesson, what at first appeared to be a multiplicity of squares and line segments reveals itself as a single figure — the many become one. In this way, Socrates presents an image of memory that is the antithesis of the claim that learning and knowledge

³² H. Liddell, R. Scott, H. Jones (1968) s.v. “λόγισμος.”

³³ Translation by G.M.A. Grube (modified).

are in constant flux (*Symposium* 207e-208a; see Section 3). Instead, recollection unveils a stable structure; it is as if the thinking and reasoning of the past have crystallized into a static whole.

One can argue that memory is very different from its portrayal in the *Meno* — there is reason to believe that memory is nebulous and ephemeral. Against Plato, one may claim that memory in general is an indeterminate mass of isolated truths, or a collection of beliefs that fade over time and become distorted, not unlike a wax block with imprints that blend into each other and become blurred (cf. *Theaetetus* 194e-195a). But the theory of recollection paints a very different picture. Memory is not indeterminate, nor does it fade in time; memories are ordered into a whole that reveals the kinship of all that is. In other words, memory has an architecture — it is a structure that can be searched out; parts of it may be discovered and brought to light. In this sense, the crystal-clear solution to the geometry problem, with its interconnected elements, is an image of memory.

According to the *Parmenides*, the parts of an intelligible whole have limits, and it is the limits between the parts themselves and between the parts and the whole that determine a structure (158c-158d; see Section 4). This is what we see with the geometric figure in the *Meno* (fig. 1). The four diagonals of the two-unit squares establish limits between the inner square and the area that encompasses it; in this way, the parts of a whole — the sides of the inner square — establish a single, determinate structure. Out of a multiplicity of line segments, one figure comes to light.

The unity of the geometric figure is an analogue for the ordered whole of timeless truths that is the foundation of recollection. In this way, the geometric figure produced during the geometry lesson can be understood as an image or icon of memory. Just as the image of the lathe depicts reason in a poetic fashion (*Laws* 897d-897e; see Section 4), the geometric figure depicts memory in a mathematical fashion.

Given the above, thinking about Being is analogous to remembering: Being may appear to be something that is sought and discovered, but it is always present. The difficulty is that at any particular point in time, we are not aware of it as a whole. But our limited awareness deceives us. This is the key message of the geometry lesson in the *Meno*: what may appear to be unrelated and divided, such as the diagonals of the two-unit squares, is in fact related. Seemingly isolated truths, when seen correctly, join into one. When we extend this lesson, we realize that the *Meno* and the *Sophist* center on one subject — ultimately these two dialogues are not about *the things that are* or *the things that were* or even a truth yet to be discovered, but simply *what is* — an eternal whole, a timeless one. This

is true of any dialogue, insofar as it concerns that which truly is. For Plato, to *be* is to be *one* and *whole* and *always present* — Being is not many, not divided, and it is not temporal. The many, the divided, and the temporal belong to the realm of becoming (*Timaeus* 37e-38a, *Sophist* 245d). A dialogue that reveals manifold relations and relata as an undivided whole that is present, and always present, is a dialogue that indicates something about Being.

In the *Sophist*, the Stranger states that Being communes or joins (συμμίγνυμι) with all that is (259a; see Section 4). Regardless of whether we imagine a community of all that is, or a single family of cognate truths as described in the *Meno*, Being is that which joins the many into one. To use an analogy, just as the double square in the *Meno* joins each of the diagonals together into a whole, Being joins each member of *what is* into a single community, a one. Despite appearances, this joining is neither in space nor in time.³⁴

REFERENCES

- Guthrie, W.K.C. (1978) *A History of Greek Philosophy*. Vol. V: *The Later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harte, V. (2002) *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. Oxford: Clarendon Press.
- Kahn, C. (1966) "The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being," *Foundations of Language* 2, 245-265.
- Liddell, H.G., Scott, R., and Jones, H.S. (1968). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Plato (1997) *Complete Works*. Edited by John M. Cooper and D.S. Hutchinson. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Plato (1952) *Laches – Protagoras — Meno — Euthydemus*. Translated by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press.
- Plato (1905-1910) *Platonis Opera*. Edited by John Burnet. Vols. I-V. Oxford: Clarendon Press.
- Plato (1921) *Theaetetus – Sophist*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press.
- Shorey, P. (1933) *What Plato Said*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

³⁴ I am grateful to Natalie Mai Vitetti for her guidance. I would also like to thank Seth Godfrey for his generous donation of research materials and Thomas Craig Smith for his support.

АРИСТОТЕЛЬ И ПТОЛЕМЕЙ I СОТЕР

В. В. БРОВКИН

Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)
v.brovkin@g.nsu.ru

VLADIMIR BROVKIN

Institute of Philosophy and Law SB RAS, Novosibirsk (Russia)

ARISTOTLE AND PTOLEMY I SOTER

ABSTRACT. The article discusses the influence of Aristotle on Ptolemy I. It is established that Ptolemy I managed to put into practice the ideas of Aristotle about a virtuous monarch and a state in which citizens lead a contemplative life. The reign of Ptolemy I fully corresponded to Aristotle's ideas of absolute monarchy. According to Aristotle, a monarch can have absolute power only if he has exceptional virtue. According to Aristotle, the main political virtue is prudence. This virtue is associated with making the right decisions in public administration. As we have shown, Ptolemy I was a very prudent monarch who managed to build a strong and prosperous state in Egypt. Also, Ptolemy I brought to life the idea of Aristotle on the establishment of a major research center. The Museum and Library in Alexandria became the place where Greek scientists and philosophers could lead a contemplative life in full accordance with Aristotle's views on the ideal state.

KEYWORDS: Aristotle, Ptolemy I, Theory of Kingship, Absolute Monarchy, Virtue, Prudence, Contemplative Life.

В данной статье мы рассмотрим вопрос о влиянии Аристотеля на Птолемея I Сотера. Исследователи уже давно обратили внимание на тесные отношения между первыми царями из династии Птолемеев и перипатетиками. Это породило представление об особом положении, которое занимали представители школы Аристотеля в Александрии. Но, как отмечает В. П. Поршнеv: «В Александрии ни одна из прежде возникших школ при этом не занимает господствующего положения в умах. Утверждения исследователей о том, что таковой для Александрии была философия перипатетиков ..., в настоящее время отвергаются» (Поршнеv 2011, 110). В целом мы разделяем данную точку зрения. Мы не находим подтверждения того, что перипатетики зани-

мали положение ведущей философской школы в Александрии в эллинистический период. В то же время, сложно отрицать то, что перипатетики оказали большое влияние на развитие науки и культуры в Александрии в период образования государства Птолемеев. В этой связи особое значение приобретает вопрос об отношениях между основателем эллинистического государства в Египте Птолемеем I и основоположником школы перипатетиков Аристотелем.

Говоря о связях Аристотеля с известными государственными деятелями, исследователи, как правило, упоминают македонских царей Филиппа II и Александра Великого. Однако, мы полагаем, что существует еще один знаменитый государственный деятель, на взгляды которого мог оказать немалое влияние Аристотель. Это один из ближайших сподвижников Александра Македонского, диадох и основатель эллинистического царства в Египте – Птолемей I. Интересующий нас вопрос связан с одной серьезной проблемой. Мы не располагаем источниками, в которых бы прямо говорилось о каких-либо связях между Аристотелем и Птолемеем I. Как известно, Аристотель умер в тот год, когда Птолемей I только начал создавать свое государство в Египте.¹ Птолемей I на сорок лет пережил Аристотеля и, казалось бы, эта личность принадлежит совершенно другой исторической эпохе.² Тем не менее, мы полагаем, что версия о влиянии Аристотеля на Птолемея I не только не лишена некоторых оснований, но и весьма правдоподобна. Постараемся аргументировать данную точку зрения.

Прежде всего, необходимо ответить на вопрос о том, каким образом влияние Аристотеля на Птолемея I могло осуществиться. Мы полагаем, что Аристотель мог познакомиться с Птолемеем I во время своего пребывания в Македонии в качестве воспитателя наследника македонского престола. Птолемей I как один из друзей Александра Македонского вполне мог оказаться в числе слушателей Аристотеля.³ Как известно, Аристотель занимался обучением Александра в течении двух или трех лет.⁴ За это время Птолемей I мог достаточно близко познакомиться со взглядами Аристотеля и проникнуться к ним симпатией. Что-то об Аристотеле и его взглядах Птолемей I мог также узнать от его ученика Александра Македонского. В качестве косвенного подтверждения версии о раннем знакомстве Птолемея I с Аристотелем может служить тот факт, что в дальнейшем Птолемей I будет

¹ Имеется в виду 322 г. до н. э.

² Птолемей I умер в 283/282 г. до н. э.

³ Версии о том, что Птолемей I учился у Аристотеля, придерживается У. Эллис (Ellis 1994, 3). Данную версию допускает и Й. Уэрдингтон (Worthington 2016, 140).

⁴ Ок. 342–340 гг. до н. э.

тесно связан с видными перипатетиками – учениками и последователями Аристотеля. Птолемей I поддерживал дружеские и тесные отношения с Теофрастом, Деметрием Фалерским и Стратоном из Лампсака. При этом последние два философа в течении длительного времени пребывали в Александрии при дворе Птолемея I и обладали большим влиянием. Известно, что оба философа принимали активное участие в создании и управлении Библиотекой и Музеем. Кроме этого, Стратон занимался воспитанием наследника египетского престола Птолемея II. Деметрий Фалерский же принадлежал к так называемым «друзьям царя», в число которых входили ближайшие сподвижники Птолемея I (Зарапин 2009, 6). Как отмечает Р. В. Зарапин, в области греческой культуры в Египте при Птолемее I Деметрий Фалерский был самой крупной фигурой (Зарапин 2009, 12). Переписка и личное общение Птолемея I с перипатетиками вполне могли в той или иной степени способствовать усвоению правителем Египта отдельных идей Аристотеля. Как пишет Й. Уэрдингтон, Деметрий Фалерский «советовал Птолемею читать различные философские трактаты о царствовании, в том числе и тот, который он написал для него, в котором Деметрий говорил о необходимости быть справедливым и благочестивым, слушать своих подданных и быть хорошим военачальником» (Worthington 2016, 16). Нетрудно предположить, что в основе представлений Деметрия Фалерского о добродетельном царе лежало учение Аристотеля о царской власти.

Об интересе Птолемея I к наследию Аристотеля может говорить и тот факт, что правитель Египта был явно неравнодушен к наукам и философии. Это подтверждается созданием при Птолемее I крупнейшего в Античности научного центра в Александрии, а также литературной деятельностью самого Птолемея I. Судя по всему, при создании Музея и Библиотеки Птолемею I руководствовался прежде всего политическими мотивами. Распространение греческой культуры на завоеванной территории должно было укрепить позиции греческих колонистов. Кроме этого создание Музея и Библиотеки способствовало улучшению репутации Птолемея I во всем эллинистическом мире. Будучи главным покровителем наук и искусств, Птолемей I завоевал расположение к себе очень влиятельной части греческого общества – деятелей культуры. Но главное, на что мы хотели бы обратить внимание, это связь между аристотелевским Ликеем и птолемеевским Музеем. Исследователи уже давно установили, что Музей представлял собой особый научно-образовательный центр. Известно, что в Музее велись исследования по математике, физике, астрономии, медицине, поэзии, истории. Библиотека уже при первых Птолемеях стала самым крупным хранилищем произведений античных авторов. Птолемей I проводил политику привлечения в александ-

дриийский Музей ведущих греческих ученых со всего мира. При этом ученые получали приличное жалование и различные привилегии. До создания Музея единственным похожим научным центром в Греции был Ликей Аристотеля. С учетом особых отношений между Птолемеем I и перипатетиками невольно напрашивается вывод о том, что при создании Музея и Библиотеки Птолемей I опирался прежде всего на идеи Аристотеля. Данная версия подкрепляется словами Страбона о том, что «Аристотель первый стал собирать книги и научил египетских царей составлять библиотеку» (*Страбон XIII, С 608*; здесь и далее пер. Г. А. Стратановского). На наш взгляд, Музей являлся усовершенствованной и более масштабной версией Ликее.⁵ Вполне возможно, что Птолемею I в силу своих неограниченных возможностей удалось воплотить идеи Аристотеля об идеальном научном центре в полной мере.

Но Птолемей I был не только покровителем наук и искусств. Интеллектуальные склонности Птолемея проявились в литературной деятельности. Он считается автором «Истории Александра» – книги, которая не сохранилась, но на которую активно ссылались более поздние античные авторы, в частности Арриан. Было ли совпадением, что просветительская деятельность Птолемея I, не имевшая аналогов в античном мире, пришлась на период, ознаменованный также деятельностью Аристотеля в Ликее? Мы полагаем, что нет. Период раннего эллинизма связан с двумя фигурами, сыгравшими огромную роль в развитии греческой науки. На наш взгляд, Птолемея I вполне можно считать последователем Аристотеля в деле развития и популяризации науки.

Итак, как мы выяснили, идеи Аристотеля о создании и организации научного центра оказали большое влияние на политику Птолемея I в области культуры. Но, мы полагаем, что существовала еще одна сфера, в которой Аристотель мог оказать некоторое влияние на Птолемея I. Речь идет о политике. На первый взгляд, это предположение может показаться странным. Как известно, Птолемей I был одним из основателей того типа государства, который имел мало общего с традиционной полисной системой. Мы имеем в виду эллинистические монархии. Аристотель же был апологетом полисной системы. Однако, ключевым моментом для нашего исследования является тот факт, что Аристотель был крупнейшим политическим мыслителем своего времени. И при этом он уделил особое внимание монархическому государственному устройству.

⁵ Мы не одиноки в представлении о том, что создатели Александрийского Музея вдохновлялись Ликеем Аристотеля. Как пишет В. П. Поршневу, «то, что именно Музей Аристотеля-Феофраста стал прообразом Музея в Александрии Египетской, давно уже общепризнанный научный факт» (Поршневу 2007, 303–304).

О царской власти (*basileia*) Аристотель в целом высказывается очень положительно. В «Политике» философ прямо называет царскую власть первоначальным и самым божественным из всех видов государственного строя. Как пишет Аристотель, «рассмотрение наилучшего вида государственного строя равносильно рассуждению именно об аристократии и царской власти» (*Политика* IV, 1289a 30; здесь и далее пер. С. А. Жебелева). Согласно Аристотелю, монархия наряду с аристократией и политией относятся к числу правильных государственных устройств. При всех этих государственных устройствах правители заботятся о благе всего государства, а не о благе отдельных групп населения. Как и в случае со всеми остальными видами государственного строя, в монархии Аристотель выделяет несколько видов. Большинство из них, согласно философу, являются разновидностями умеренной или ограниченной монархии. Особое место среди всех разновидностей царской власти занимает неограниченная монархия, при которой «царь правит всем по собственной воле» (*Политика* III, 1287a 10). Рассуждения Аристотеля о неограниченной монархии (*rambasileia*) не оставляют сомнения в том, что его очень интересовала эта тема. И прежде всего вопрос о целесообразности такого государственного устройства.

По мнению Аристотеля, в условиях морального равенства между гражданами, «полновластное господство одного над всеми не является ни полезным, ни справедливым» (*Политика* III, 1288a). В государстве, состоящем из равных граждан, все обладают равными правами и обязанностями и поэтому все должны поочередно властвовать и подчиняться. Поэтому, заключает Аристотель, «предпочтительнее, чтобы властвовал закон, а не кто-либо один из среды граждан» (*Политика* III, 1287a 15). Аристотель также добавляет, что власть закона предпочтительнее власти человека потому, что закон более беспристрастен по сравнению с человеком. Но далее Аристотель делает важное заявление. Согласно философу, полновластное господство одного над всеми оправдано и справедливо только в одном случае – когда правитель значительно превосходит остальных граждан в добродетели (*agete*). Убежденность Аристотеля покоится на представлении о том, что «если кто-нибудь превосходит другого в добродетели и окажется в состоянии проявить наилучшую деятельность, то следовать за таким человеком – прекрасно, а повиноваться ему – справедливо» (*Политика* VII, 1325b 10). Именно превосходство в добродетели дает царю законное право безраздельно властвовать над всеми остальными гражданами. Как пишет Аристотель, «такого выдающегося мужа действительно непростительно было бы убивать, или изгонять, или подвергать остракизму, равно как и требовать от него хотя бы частичного подчинения Следовательно, остается одно: пови-

новаться такому человеку и признавать его полновластным владыкой без каких-либо ограничений» (*Политика* III, 1288a 20–25).

Но что Аристотель понимает под добродетелью, которая легитимирует неограниченную власть монарха. За ответом на этот вопрос следует обратиться не только к «Политике», но и к «Никомаховой этике». Главной политической добродетелью Аристотель называет рассудительность (*phronesis*). По его мнению, любой хороший правитель и государственный муж должен обладать рассудительностью. Аристотель подчеркивает: «Рассудительность – вот единственная отличительная добродетель правителя; остальные добродетели являются, по-видимому, необходимым общим достоянием и подчиненных и правителей» (*Политика* III, 1277b 25). Рассудительность, наряду с мудростью (*sophia*), Аристотель относит к так называемым интеллектуальным (*dianoetikai*) добродетелям. В шестой книге «Никомаховой этики» Аристотель объясняет, что рассудительность является способностью принимать разумные решения, касающиеся человеческих благ. Причем рассудительность имеет дело как с частными вопросами, так и с общими. Часть этих вопросов непосредственно связана с политикой и государственными делами. Аристотель поясняет, что рассудительность проявляется в законодательстве, судопроизводстве и в принятии государственных решений. В качестве примера рассудительного правителя Аристотель приводит Перикла. В «Афинской политике» Аристотель отмечает, что «пока Перикл стоял во главе народа, государственные дела шли сравнительно хорошо» (*Афинская политика* X, 28; пер. С. И. Радцига). Из истории нам известно, что Перикл активно отстаивал интересы Афинской морской державы и добился в этом больших успехов. В период его правления Афины стали самым могущественным полисом в Греции. На основании вышесказанного можно сделать следующий вывод. Как нам представляется, согласно Аристотелю, абсолютный монарх должен обладать исключительной рассудительностью. В этой добродетели он должен значительно превосходить всех граждан своего государства. На практике это означает, что такой правитель должен уметь успешно и эффективно решать любые задачи, стоящие перед государством.

Обратимся к Птолемею I. Соответствовал ли он представлениям Аристотеля о добродетельном монархе? Чтобы ответить на этот вопрос необходимо кратко рассмотреть деятельность Птолемея I в период его правления в Египте. Как известно, Птолемей I был активным участником в борьбе диадохов за наследство Александра Македонского. Историки сходятся во мнении, что Птолемей I вышел из этой борьбы одним из главных победителей. История противостояния Птолемея I с Пердиккой, Антигоном I Одно-

глазым и Деметрием Полиоркетом продемонстрировала его многочисленные политические и военные таланты. Птолемей I проводил успешную дипломатическую деятельность, умело заключал союзы, одерживал крупные военные победы. При этом, как отмечает П. Маккекни, Птолемей I умел и рисковать, используя в борьбе все средства, от подкупа до прямого насилия (McKechnie 2018, 41). Вся военно-политическая деятельность Птолемея I свидетельствует о наличии у него блестящего стратегического мышления. Об этом говорит уже тот факт, что Птолемей I выбрал в качестве своего владения Египет и сосредоточился на его укреплении и всестороннем развитии. Как отмечают исследователи, Птолемей I был первым диадохом, который отказался от притязаний на империю Александра Македонского, ограничившись лишь одной из его территорий. Политическое чутье не подвело Птолемея I, поскольку центробежные тенденции в конечном итоге возобладали над идеей сохранения единой империи.

В военной деятельности Птолемея I обнаруживается редкое сочетание решительности и осторожности. Миротлюбивым правителем Птолемея I назвать никак нельзя. Он очень активно воевал. Об этом свидетельствуют его походы в Киренаику, Сирию, Грецию и на Кипр. Он успешно отбил два крупных вторжения в Египет.⁶ Но при этом воинственные планы Птолемея I не выходили за определенные рамки. Он не стремился к завоеванию обширных территорий и земель. В военных походах, Птолемея I отличала предусмотрительность и осторожность. Он никогда не терял голову. Даже после отдельных поражений ему удавалось быстро восстановить свои военные силы и перехватить инициативу у противников. Все это характеризует Птолемея I как в высшей степени рассудительного военного деятеля.

Но одних военных побед недостаточно для успешного строительства и развития государства. Для этого необходимо иметь отлаженную систему государственного управления и эффективную экономику. Как у Птолемея I обстояли дела в этих сферах? Командно-административные методы управления Птолемея I оказались настолько успешными, что, во многом, благодаря им это государство просуществовало почти 300 лет. Сохранив традиционное для Египта территориально-административное деление, Птолемей I повысил эффективность управления этой страной за счет назначения наместников из числа греко-македонского населения. Экономическая политика Птолемея I привела к тому, что Египет в период его правления стал самым процветающим и богатым эллинистическим цар-

⁶ В 321 г. до н. э. закончился полным провалом поход Пердикки против Птолемея I. А в 306 г. до н. э. безрезультатно закончилось вторжение в Египет армий Антигона Одноглазого и Деметрия Полиоркета.

ством. Налоговая система работала как часы. Ирригационные и мелиоративные проекты способствовали увеличению плодородных земель и повышению урожайности. Большое внимание Птолемей I уделял развитию торговли. Александрия при нем превратилась в один из крупнейших центров торговли античного мира. Также нельзя не упомянуть об успешном развитии финансовой системы, которое было связано с выпуском египетских монет и финансовым протекционизмом Птолемея I.

В области этнической политики Птолемей I преследовал две основные цели. Первой целью было укрепление господствующего положения греко-македонского населения. Вторая цель заключалась в сохранении хороших отношений с коренными египтянами. Птолемей I активно привлекал греческое население в Египет. О привлечении греческих ученых и философов в Музей мы уже упомянули. Также Птолемей I проводил политику расселения в Египте воинов и офицеров греко-македонского происхождения, которые попали к нему в плен в ходе военных действий и перешли на его сторону.⁷ Греческий язык при Птолемеях I стал официальным языком администрации. Это обстоятельство способствовало привилегированному положению грекоязычного населения в государстве Птолемеях. Основные административные и военные должности при Птолемеях I занимали греки и македоняне. Как отмечают исследователи, правящая элита Египта при первых Птолемеях состояла из греков и македонян (Зарапин 2015, 18–19). Согласно Ж. Горру, участие египетской элиты в делах государства Птолемеях было ограниченным: «Македонцы использовали египтян только тогда, когда те предлагали им навыки, которых они не могли найти в своем собственном греческом окружении» (Gorge 2018, 139). Крупнейшие греческие города в Египте (Александрия, Птолемаида и Навкратис) обладали определенной степенью автономии. Ну и конечно Птолемей I охотно раздавал земли грекам и македонянам в пользование за службу. Что касается коренного населения Египта, то основная его масса оказалась в роли податного сословия. Но в этом плане

⁷ После победы в битве при Газе в 312 г. до н. э. Птолемей I расселил в Египте 8000 сдавшихся в плен солдат противника. Во время похода Антигона в Египет в 306 г. до н. э. многие солдаты его армии были подкуплены людьми Птолемея I и перешли на сторону последнего.

при Птолемеях I положение египетских крестьян не изменилось по сравнению с предыдущими периодами истории. Нельзя не отметить то, что в вопросе об отношениях между греками и варварами Птолемей I оказался ближе к Аристотелю, чем к Александру Македонскому. С некоторыми оговорками можно сказать, что традиционное представление греков о их превосходстве над варварами, которое разделял и Аристотель, оказалось господствующим и в государстве Птолемея I.

Тем не менее, хорошие отношения с египтянами Птолемею I удалось выстроить. Во многом это произошло благодаря грамотной и продуманной религиозной политике. С одной стороны, Птолемей I способствовал распространению в Египте греческой религии. С другой стороны, он оказал поддержку египетской религии. Птолемей I восстанавливал египетские храмы, уважительно относился к местным религиозным традициям. Серьезную поддержку он оказал египетскому жречеству, сохранив за ним различные привилегии. Тем самым он заручился поддержкой самой влиятельной части коренного населения Египта. В стремлении сгладить противоречия между греко-македонским населением и египтянами Птолемей I учредил общий для всех жителей государства религиозный культ бога Сераписа.

К числу явных достижений Птолемея I можно отнести градостроительную политику. Именно при Птолемеях I Александрия стала одним из крупнейших городов Античного мира, который поражал воображение современников своей красотой и великолепием. При Птолемеях I началось строительство одного из Семи чудес света – Александрийского маяка. В Верхнем Египте Птолемей I основал новый город, названный в его честь Птолемаидой. Примечательно, что, согласно Страбону, этот крупный город, не уступавший Мемфису, имел «государственное устройство по греческому образцу» (*Страбон XVII, С 813*). Как отмечает Р. В. Зарапин, «масштабы градостроительства демонстрирует тот факт, что при Птолемеях I в Египте насчитывалось 30 тысяч важных деревень и городов против 18 тысяч в древности» (Зарапин 2016, 29). Рассудительность Птолемея I проявилась и в династической политике. Своим наследником Птолемей I сделал не старшего сына Птолемея Керавна, который прославился своей жестокостью и коварством, а Птолемея II, который оказался наиболее достойным преемником своего отца. Птолемей I оказался единственным из диадохов, кто умер своей смертью, находясь на вершине власти и передав своему наследнику стабильное и процветающее государство. Может показаться, что мы несколько идеализируем личность Птолемея I. Но это не так. Многие исследователи дают высокую оценку его деятельности (Бенгтсон 1982, 57–58; Worthington

2016, 211–212; Ellis 1994, 56–58). В контексте нашего исследования важно зафиксировать, что Птолемей I безусловно соответствовал представлениям Аристотеля о добродетельном монархе. Как мы убедились, Птолемей I действительно превосходил всех своих подданных в добродетели, и, особенно в ее главной составляющей для государственных деятелей – рассудительности. Мы разделяем точку зрения Г. Бенгтсона, согласно которому, «Птолемей был неутомим в том, что касалось развития и демонстрации главных черт эллинистического идеала царской власти: царь был благодетелем, спасителем и защитником своих подданных» (Бенгтсон 1982, 50). Таким образом, реализация на практике Птолемеем I представлений Аристотеля о добродетельном монархе является для нас весомым аргументом в пользу версии о влиянии Аристотеля на Птолема в области политики.

Если присмотреться к характеру правления Птолемея I и к тем целям, которым была подчинена вся его деятельность, то можно обнаружить еще одну параллель с идеями Аристотеля. Насколько можно судить, Аристотеля и Птолемея I объединяло общее представление о цели существования государства. Не вызывает сомнения, что в политической теории Аристотеля учение о цели существования государства занимает важное место. В своих сочинениях философ неоднократно замечает, что благополучие государства неразрывно связано с его обороноспособностью. Аристотель полагает, что военное дело должно являться одним из главных приоритетов государства. Во второй книге «Политики» Аристотель даже упрекает Фалея Халкедонского за то, что тот в своем проекте государственного устройства не касается такого жизненно важного вопроса как военное дело и материальные расходы на него (*Политика II*, 1267a 15–20). В целом, согласно Аристотелю, хороший правитель всегда будет уделять большое внимание вопросам, связанным с защитой государственных интересов.

В то же время, одним военным делом и внешней политикой правитель не должен ограничиваться. Как полагает Аристотель, если государство существует ради войны, то оно является глубоко неполноценным. В частности, с этим связана критика Аристотеля в отношении Спарты. В этом государстве, согласно философу, ценилась только военная доблесть и могущество Спарты держалось за счет постоянных войн. Аристотель заключает: «Нужно заботу о военных делах считать прекрасной, но не высшей и главной целью всего, а лишь средством к ее достижению. Законодатель должен стремиться увидеть государство, тот или иной род людей и вообще всякое иное общество людей наслаждающимися благой жизнью и возможным для них счастьем» (*Политика VII*, 1325a 5). Аристотель приходит к мысли о том, что су-

ществуют более высокие и благородные занятия по сравнению с военным делом, для которых необходимо наличие досуга (scholē).

Что касается досуга, то Аристотель усматривает прямую связь между ним и счастливой жизнью. По мысли Аристотеля, только располагая досугом можно предаваться благородным занятиям. Вопрос о предпочтительном образе жизни Аристотель разбирает в седьмой книге «Политики» и в десятой книге «Никомаховой этики». Философ заявляет, что для свободных и полноправных жителей государства предпочтительными являются два образа жизни – политический (politikon kai praktikon) и созерцательный (theoretikon). Аристотель доказывает, что оба этих образа жизни соответствуют прекрасной и счастливой жизни (eudaimonia). Но созерцательный образ жизни является самым возвышенным, поскольку связан с деятельностью высшей части души – умом (νοῦς): «Если же счастье – это деятельность, сообразная добродетели, то, конечно, – наивысшей, а такова, видимо добродетель наивысшей части души» (*Никомахова этика* X, 1177a 10; здесь и далее пер. Н. В. Брагинской). Аристотель подчеркивает, что научно-философская жизнь является божественной: «И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью» (*Никомахова этика* X, 1177b 30). Таким образом, можно сказать, что политическим идеалом Аристотеля было государство, в котором имелись все условия для добродетельной и, главное, созерцательной жизни.

Переходя к Птолемею I, стоит еще раз обратиться к его отношению к военному делу. Успехи правителя Египта во многом были связаны с победами в войнах. Очевидно, что Птолемей I уделял самое серьезное внимание военной сфере. Но, как мы уже отметили выше, из этого не следует, что он был полностью поглощен военными делами. Несмотря на длительную и упорную борьбу с другими диадохами, Птолемей I находил время для мирной деятельности. Причем в деле строительства государства Птолемей I достиг больших успехов, чем в военных походах. Если судить по результатам мирной деятельности, то у Птолемея I не было конкурентов среди остальных диадохов. На незаурядные организаторские способности Птолемея I обратили внимание уже древние авторы. Так, Курций Руф отмечает, что еще во время походов Александра Македонского, Птолемей I зарекомендовал себя в качестве «отважнейшего бойца и еще более ценного помощника в мирное время» (*История Александра Македонского* IX, VIII 23; здесь и далее пер. В. С. Соколова). Птолемей I, как пишет римский историк, «обладал умеренностью гражданского деятеля, был приятен в обращении, легко доступен, в нем не было и следа царской спеси» (*История Александра Македонского* IX, VIII 23).

Будучи сатрапом Египта, а позднее и царем, Птолемей I правил в полном соответствии с представлениями Аристотеля об обязанностях хорошего правителя. Как мы убедились, Птолемей I успешно решал внешнеполитические и военные задачи. Но при этом, еще больших успехов он добился во внутренней политике. Это еще раз доказывает, что в области государственного управления Птолемию I не было равных. Но главное, о чем необходимо сказать, это то, что основателю эллинистического царства в Египте удалось создать условия для того образа жизни, который воспел в своих сочинениях Аристотель. Александрийский Музей стал тем местом, в котором многочисленные ученые, философы и поэты могли вести полноценную созерцательную жизнь. А само государство Птолемея I предоставило широкие возможности грекам и македонянам проявить свою доблесть и добродетель на военно-политическом поприще.

Подведем итоги. Насколько нам известно, идеального государства, описанного Аристотелем на страницах «Политики», никогда не существовало. Но мы полагаем, что из всех государств, реально существовавших в Античности, именно государство Птолемея I в наибольшей степени соответствовало политическим идеалам Аристотеля. Птолемию I удалось реализовать на практике главную идею Аристотеля о процветающем греческом государстве, в котором граждане ведут созерцательную жизнь. Если добавить к этому воплощение Птолемием I в жизнь представления Аристотеля о добродетельном монархе, то напрашивается вполне закономерный вывод. Мы не думаем, что взгляды Аристотеля оказали решающее влияние на политику Птолемея I. Но, на наш взгляд, без этого благотворного влияния результаты правления Птолемея I оказались бы не такими впечатляющими.

Источники

- Аристотель. *Афинская полития. Государственное устройство афинян*. Пер. С. И. Радцига. Второе издание. Москва, 1937.
- Аристотель. *Никомахова этика*. Аристотель. Соч.: В 4 т. Общ. ред. А. И. Доватура. Пер. Н. В. Брагинской Москва, 1983.
- Аристотель. *Политика*. Аристотель. Соч.: В 4 т. Общ. ред. А. И. Доватура. Пер. С. А. Жебелева. Москва, 1983.
- Квинт Курций Руф. *История Александра Македонского*. Пер. В. С. Соколова. Москва, 1963.
- Страбон. *География*. Пер. Г. А. Стратановского. Ленинград: Наука, 1964.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бенгтсон, Г. (1982) *Правители эпохи эллинизма*. Москва: Наука.

- Зарапин, Р. В. (2009) «Друзья царя» в эллинистической монархии» *Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история* 3, 6–25.
- Зарапин, Р. В. (2015) «Египтяне в системе управления государства Птолемеев», *Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение* 9 (9), 17–24.
- Зарапин, Р. В. (2016) «Между свободой и империей: греческий полис в эллинистическом Египте» *Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение* 11 (20), 28–37.
- Поршнева, В. П. (2007) «Александрийский Мусей в процессе взаимодействия культур Востока и Запада в эллинистическую и римскую эпохи», *Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств* 172, 303–312.
- Поршнева, В. П. (2011) «Эклектизм как мировоззрение интеллектуальной элиты птолемеивской Александрии», *Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры* 1 (6), 104–115.

REFERENCES

- Bengtson, H. (1975) *Herrscher gestalten des Hellenismus*. Munchen (Russian Translation 1982).
- Zarapin, Roman V. (2009) 'History of Filoi tou basileus in the Hellenistic monarchy', *RUDN Journal of World History* 3, 6–25 (in Russian).
- Zarapin, Roman V. (2015) 'Egyptians in Ptolemaic Egypt Administration System' *RSUH/RGGU Bulletin. Series: History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies*, 9 (9), 17–24 (in Russian).
- Zarapin, Roman V. (2016) 'Between freedom and empire. Greek polis in Hellenistic Egypt' *RSUH/RGGU Bulletin. Series: History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies*, 11 (20), 28–37 (in Russian).
- Porshnev, Valery P. (2007) 'The Alexandrian Museum in the process of interaction between the cultures of East and West in the Hellenistic and Roman Eras' *Proceedings of the Saint Petersburg State Institute of Culture*, 172, 303–312 (in Russian).
- Porshnev, Valery P. (2011) 'Eclecticism as ideology of intellectual elite in Ptolemaic Alexandria' *Vestnik of Saint Petersburg State University of Culture*, 1 (6), 104–115 (in Russian).
- Ellis, W.M. (1994) *Ptolemy of Egypt*. Routledge, London / New York.
- Gorre, G. (2018) "Ptolemy Son of Lagos and the Egyptian Elite," in Howe T. (ed.). *Ptolemy I Soter: A Self-Made Man*. Oxford, 128–154.
- McKechnie, P. (2018) "Ptolemy I and the Transformation of Egypt, 404–282 BCE," in McKechnie P. and Cromwell J.A. (eds.) *Mnemosyne Supplements. History and Archaeology of Classical Antiquity*, Vol. 415. Leiden / Boston, 27–45.
- Worthington, I. (2016) *Ptolemy I: King and Pharaoh of Egypt*. New York.

ДИХОТОМИЯ ЗЕНОНА И ПАРАДОКС ЛОГИЧЕСКОЙ ПРИЧИННОСТИ

Е. В. БОРИСОВ

Томский научный центр СО РАН
Томский государственный университет
borisov.evgeny@gmail.com

EVGENY BORISOV

Tomsk Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Tomsk State University

ZENO'S DICHOTOMY AND THE PARADOX OF LOGICAL CAUSALITY

ABSTRACT. A number of versions of Zeno's 'Dichotomy' is being discussed in literature. Some of them are versions of a paradox that can be called 'the paradox of logical causality'. It can be traced back to Benardete; in recent decades it has been discussed by Priest, Yablo, Hawthorne, Uzquiano, Shackel, Caie, and others. Unlike the original 'Dichotomy', the paradox of logical causality is an open problem for it has no generally accepted solution. In the paper, I examine the solution to the paradox proposed by Hawthorne and argue that it has an essential flaw caused by Hawthorne's rejection of what he calls 'the Change Principle'. I also compare the paradox and Zeno's 'Dichotomy' and specify features shared by them, and features distinguishing the paradox. Their shared features are using infinite open series and reasoning from logical premises to physical conclusions. What distinguishes the new paradox is presupposing motion, and applying Zeno's series to phenomena of physical interaction.

KEYWORDS: Zeno, dichotomy, physical causality, logical causality, the paradox of logical causality.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 18-18-00057, <https://rscf.ru/project/18-18-00057>

Введение

В современной литературе рассматривается ряд парадоксов, представляющих собой модификации «Дихотомии» Зенона. Некоторые из них суть варианты одного и того же парадокса, который может быть назван парадоксом логической причинности. Этот вид парадоксов открыл Бенардете (Benardete 1964); в последние десятилетия он обсуждается в работах Приста

(Priest 1999), Ябло (Yablo 2000), Хоторна (Hawthorne 2000), Шекеля (Shackel 2005), Ускиано (Uzquiano 2012), Кея (Caie 2018) и др. В отличие от аутентичной «Дихотомии», эти парадоксы не имеют общепринятого решения и, таким образом, представляют собой открытую проблему. Цель статьи – критика решения парадокса логической каузальности, предложенного Хоторном (Hawthorne 2000) и модифицированного Ускиано (Uzquiano 2012), и сравнение парадокса логической каузальности и «Дихотомии» Зенона. В первом разделе статьи представлен парадокс логической каузальности. Во втором разделе изложено решение парадокса, предложенное Хоторном, и представлено мое возражение против этого решения. В третьем разделе дано сопоставление парадокса логической каузальности и «Дихотомии» Зенона: выявлены их общие черты и отличительные черты.

1. Апория «Демоны и шар»¹

По числовой прямой слева направо катится шар. Он находится в области отрицательных чисел и приближается к точке 0. В интервале $(0; 1/2]^2$ расположена бесконечная счетная последовательность демонов: они находятся в точках $1/2, 1/4, 1/8$ и т.д. Если их пронумеровать справа налево, то n -ый демон находится в точке $1/2^n$. Здесь важно, что данная последовательность демонов имеет начало, т.е. существует первый демон, но не имеет конца: для каждого демона существует следующий, т.е. расположенный слева от него. Каждый демон может воздвигнуть непроницаемую стену, которая остановит шар, если тот до нее докатится, и каждый демон намерен сделать это, если и только если шар достигнет точки, в которой находится следующий демон, т.е. демон № n воздвигнет стену в тот момент, когда шар достигнет точки, в которой находится демон № $n+1$. Например демон, находящийся в точке $1/2$, воздвигнет стену, если и только если шар достигнет точки $1/4$; демон, находящийся в точке $1/4$, воздвигнет стену, если и только если шар достигнет точки $1/8$, и т.д. Демоны воздвигают стены мгновенно; при этом для простоты можно считать, что стены имеют нулевую толщину³ и являются

¹ Апория является незначительной модификацией апории Бенардете (Benardete 1964, 255).

² Здесь и далее круглая скобка означает «невключительно»; квадратная – «включительно».

³ Читатель, которому понятие стены нулевой толщины кажется чересчур контринтуитивным, может вообразить бесконечный ряд стен со следующими характеристиками: для каждого натурального n , в точке $1/2^n$ расположена левая поверхность n -ной стены, и ее толщина равна $1/2^{n+1}$. В этом случае все стены имеют ненулевую толщину, каждая следующая стена в два раза тоньше предыдущей.

абсолютно твердыми, т.е. не деформируются при контакте с шаром. Фразу «шар достигает точки x » будем понимать в том смысле, что его передняя точка проецируется на x ; если мы хотим упростить картину, мы можем считать шар точкой. Пока шар не достиг точки o , препятствий для его движения нет; при этом его импульса достаточно, чтобы дойти до точки 1 .⁴ Единственное препятствие, которое может остановить движение шара, – это стены, которые могут создавать демоны. Отметим потенциальный характер этого препятствия: пока шар не достиг o , ни одной стены на его пути нет: стены *могут* быть возникнут в интервале $(o; 1/5]$ и возникнут при выполнении указанных выше условий, но пока эти условия не выполнены, стен еще нет.

Парадоксальный характер этой ситуации обусловлен следующими положениями:

(1) Шар остановится в точке o .

(2) Ни один демон не создаст стену перед шаром, т.е. его остановка не имеет видимых физических причин.

Обоснование тезиса (1) состоит в том, что если мы допустим, что шар прошел точку o , т.е. достиг точки x , такой что $x > o$, мы приходим к противоречию. Дело в том, что для любого (сколь угодно малого) x если $x > o$, то существует натуральное число n , такое что $o < 1/2^n < x$. В нашем случае это значит, что для любого x , если $x > o$, то существует демон, расположенный между o и x , а значит, существует бесконечное множество демонов, расположенных между o и x . Таким образом, чтобы достигнуть любой точки справа от o , шару нужно миновать бесконечное множество демонов. Возьмем любого демона из этого множества и назовем его A ; понятно, что A расположен в точке $1/2^n$ для некоторого n . У демона A есть сосед слева; назовем его B : он расположен в точке $1/2^{n+1}$. Если шар достиг точки x , он должен был миновать A , но прежде он должен был миновать B и всех демонов, расположенных левее B .⁵ Однако в тот момент, когда шар поравнялся с любым из этих демо-

⁴ Для простоты мы можем постулировать отсутствие силы трения; в этом случае данный тезис тривиален.

⁵ Демон № n останавливает шар, если и только если все демоны с большим номером не остановили шар. В парадоксе Ябло (Yablo 1993) мы имеем бесконечную серию пронумерованных натуральными числами предложений, каждое из которых истинно, если и только если все предложения с большим номером не истинны. Таким образом, имеет место структурная аналогия между данной апорией и парадоксом Ябло. Некоторые авторы считают, что построение, лежащее в основе парадокса Ябло, автореферентно – см. обзор позиций по этому вопросу в (Борисов, 2019). Это позволяет предположить, что и данная апория содержит элемент авто-

нов, А должен был воздвигнуть непроницаемую стену, которая не позволила бы шару перейти точку $1/2^n$, тем более – достигнуть точки x . Таким образом, допущение, что шар достиг x (для любого $x > 0$) имеет следствием, что шар *не* достиг этой точки, т.е. приводит к противоречию. Следовательно, шар не мог миновать 0 , т.е. должен был остановиться в этой точке.

Из этого, далее, следует (2): если шар остановится в точке 0 , он не достиг точки $1/2^n$ для какого бы то ни было натурального n , т.е. не поравнялся ни с одним демоном. Но в данной истории любой демон воздвигает стену *только* если шар поравнялся с соседом этого демона слева. Поскольку шар не поравнялся ни с одним демоном, ни один демон не воздвиг свою стену. Поскольку других препятствий для движения шара в этой истории нет, шар остановился несмотря на то, что путь был свободен и, как было отмечено выше, шар имел импульс для продолжения движения.

Апория, порождаемая положениями (1) и (2) применительно к данной ситуации, связана с тем, что остановка шара должна иметь причину. Эта посылка интуитивна очевидна; кроме того, она следует из закона сохранения энергии, поэтому давайте ее примем. Однако в данной истории физическое воздействие на шар может оказать только стена, что, вместе с (2) означает, что такого рода воздействие отсутствует. Таким образом, мы имеем противоречие, воплощенное в следующих положениях:

- I. в описанной ситуации шар останавливается,
- II. остановка шара невозможна без физической причины;
- III. в описанной ситуации физической причины для остановки шара, как кажется, нет.⁶

В литературе предложены различные решения этой апории; в данной статье предметом рассмотрения является только одно из них – решение, предложенное Хоторном (Hawthorne 2000) и модифицированное Ускиано (Uzquiano 2012). Тезис Хоторна состоит в том, что в описанной ситуации все-таки *есть* физическая причина для остановки шара, но причинная связь между этой причиной и остановкой шара имеет особый характер. Я буду называть этот вид причинности «логическая причинность» (сам Хоторн этот термин не использует).

референтности. Верно ли это предположение? – Этот вопрос интересен с логической точки зрения, но выходит за рамки данной статьи.

⁶ Существуют довольно многочисленные альтернативные версии данной апории, имеющие аналогичный результат (Shackel 2005, Prosser 2006, Prosser 2009, Uzquiano 2012 и др.).

2. Концепция логической причинности

Концепция логической причинности состоит не в том, что между логическими свойствами некоторой совокупности утверждений и физическими явлениями может иметь место каузальная связь. Например, остановка шара в точке o не может быть обусловлена тем чисто логическим фактом, что допущение обратного приводит к противоречию. Указанная концепция постулирует особый вид чисто физической каузальной связи; в частности, остановка шара в точке o имеет, согласно Хоторну, физическую причину. Я называю этот вид причинности логическим в том смысле, что его постулирование имеет не эмпирическую, но чисто логическую мотивацию – стремление устранить противоречие в рассматриваемой апории.

Рассмотрим специфику логической причинности на более простом, чем история «Шар и демоны», примере. Пусть в точках $1/2$, $1/4$ и т.д. расположены стены нулевой толщины; стены являются непроницаемыми и абсолютно жесткими, т.е. не деформируются при контакте с шаром. Как и в случае с шаром и демонами, в этом случае очевидно, что шар, приближающийся к точке o слева, в этой точке остановится. По мнению Хоторна, здесь уже нет никакой апории, потому что в этом случае, в отличие от истории с демонами, препятствия для движения шара на интервале $(o, 1/2]$ существуют: это стены. Однако если мы зададимся вопросом, какая именно стена остановит шар, мы получим неожиданный ответ: ни одна стена сама по себе этого не делает: шар не входит в контакт ни с одной стеной! В самом деле: допустим, шар вошел в контакт с одной из стен и обозначим ее номер « n ». Эта стена расположена в точке $1/2^n$. Но между o и $1/2^n$ расположены точки $1/2^{n+1}$, $1/2^{n+2}$ и т.д., а значит, бесконечное множество стен. Таким образом, допустив, что шар вошел в контакт с n -ной стеной, мы допускаем, что он прошел сквозь бесконечный ряд других стен, что противоречит условиям непроницаемости и абсолютной жесткости стен. Хоторн делает вывод, что причина остановки шара – не та или иная стена, но совокупность стен: шар входит в контакт с совокупностью стен, не входя в контакт ни с одной из них. Этот эффект оказывается возможен благодаря тому, что мы имеем дело с бесконечным рядом стен, открытым влево⁷: если бы шар приближался к конечному ряду стен или к нашему бесконечному ряду стен, но справа, то он, конечно, вошел бы в контакт и с совокупностью стен, и с отдельно взятой стеной.

⁷ Ряд открыт влево в том смысле, что не существует самой левой стены: для каждой стены существует соседняя стена слева. В литературе представлены также апории зеноновского типа, использующие ряд, открытый справа. Примером является апория «Лампочка Томсона» (Thomson 1954, Benacerraf 1962).

Этот тезис – о возможности контакта с совокупностью объектов без контакта с каким бы то ни было объектом в этой совокупности – показывает специфику логической каузальности. Логическая каузальность – это воздействие некоторой совокупности объектов x на объект y , при том, что ни один из объектов x не действует на y . Принятие этого вида каузальности требует отказа от метафизического стереотипа, которое Хоторн называет «принципом контакта». Принцип контакта можно сформулировать так: если y – это совокупность объектов x , и если некий объект касается y , то он касается одного из объектов x . (Hawthorne 2000, 626)

Отказа от принципа контакта достаточно, чтобы объяснить, каким образом совокупность стен может остановить шар, но этого недостаточно, чтобы объяснить остановку шара в истории с демонами: ведь в этой истории стен нет. Однако, по Хоторну, в этой истории тоже имеет место своего рода каузальная связь; на этот раз причиной остановки шара является совокупность демонов вместе с их намерениями и возможностью эти намерения реализовать. В чем может состоять эта связь? По Хоторну, чтобы ее увидеть, необходимо отказаться от еще одного метафизического стереотипа – «принципа изменения». Принцип изменения таков: если x – это совокупность объектов, каждый из которых может произвести эффект e только претерпев некоторое изменение, то x не может произвести e , не претерпев изменений (Hawthorne 2000, 630). Хоторн рассуждает следующим образом: каждый демон может остановить шар, но для этого демону нужно претерпеть некоторое изменение, а именно произвести определенное действие – создать стену. Однако в нашей истории ни один из демонов не производит этого действия, а значит, и вся совокупность демонов не претерпевает изменений.⁸ Поэтому если мы придерживаемся принципа изменения, мы должны будем заключить, что между остановкой шара и совокупностью демонов причинной связи нет, что лишит нас возможности объяснить остановку шара. Но мы можем отказаться от принципа изменения: это позволит рассматривать данную совокупность (определенным образом расположенных) демонов вместе с их намерениями и способностью эти намерения осуществить как физическую причину остановки шара.

Резюмируем концепцию Хоторна: совокупность объектов x , образующих бесконечный открытый ряд, может оказывать физическое воздействие на

⁸ Речь идет только о релевантных изменениях, т.е. об изменениях, которые могут как-то повлиять на шар. Если кто-то из демонов во время движения шара выпил чашку кофе, он, конечно, претерпел некоторое изменение, но это изменение не могло повлиять на движение шара, поэтому такие изменения нерелевантны нашей проблеме.

объект u , даже если ни один x не входит в контакт с u и даже если ни один x не претерпевает (релевантных) изменений. Признание этого вида причинной связи требует отказа от некоторых метафизических стереотипов, в частности, от принципа контакта и принципа изменения.

Мое возражение против этой концепции будет удобно представить, опираясь на один из предложенных Хоторном вариантов парадокса. В этой истории – назовем ее «Убить Боба» – существует бесконечное счетное множество ассасинов, пронумерованных натуральными числами, начиная с 1 (каждое натуральное число, начиная с 1, является номером одного и только одного ассасина). Каждый ассасин намерен убить Боба с помощью мачете в некоторый момент времени при выполнении определенного условия: ассасин № 1 намерен убить Боба в 2 часа пополудни, если и только если Боб будет жив в этот момент; ассасин № 2 намерен убить Боба в 1:30 пополудни, если и только если Боб будет жив в этот момент, и т.д. В общем виде: ассасин № n пустит в ход свое мачете в $1+1/2^{n-1}$ часов пополудни, если и только если Боб будет жив в этот момент. Нет ничего, что препятствовало бы реализации намерений ассасинов, т.е. любой ассасин реализует свое намерение, если будет выполнено указанное условие. Для простоты допустим, что любой ассасин способен убить Боба мгновенно.⁹ Последовательность моментов времени, в которые тот или иной ассасин готов пустить в ход свое мачете, стремится к 1:00, и рассуждение, аналогичное рассуждению о шаре и демонах, показывает, что Боб не переживет этот момент. Хоторн делает вывод, что совокупность ассасинов (вместе с их намерениями и возможностью это намерение реализовать) является причиной смерти Боба в 1:00. При этом ни один ассасин не пустит в ход свое мачете, но если мы отказываемся от принципа изменения, мы можем допустить, как делает Хоторн, что совокупность ассасинов может сделать свое черное дело, не пошевелив пальцем.

На мой взгляд, на примере этой версии апории можно видеть контринтуитивный характер понятия логической каузальности. Дело в том, что смерть Боба – это изменение, происходящее с Бобом, но в чем состоит это изменение? Иначе говоря, какова *медицинская* причина смерти Боба? На первый взгляд кажется очевидным, что Боб погибает не от раны, полученной в результате удара мачете: ведь ни один ассасин не пустил свое мачете в ход. Тогда от чего погибает Боб – от инфаркта миокарда? от остановки обмена веществ? Очевидно, что любой ответ на этот вопрос поставит перед сторонником этой теории неразрешимую задачу – объяснить, почему совокупность ассасинов производит именно этот эффект. Я думаю, есть только

⁹ У Хоторна ассасин № n убивает Боба за $1/2^n$ часа; сокращение этого времени до 0 не влияет на существо дела.

один приемлемый ответ на этот вопрос: он состоит в запрете вопроса. Более детально, ответ состоит в следующем: совокупность ассасинов является причиной смерти Боба, но конкретный физиологический механизм смерти этой причинной связью не определен. Последнее означает, что в одном случае совокупность ассасинов убивает Боба посредством инфаркта, в другом – посредством приступа смеха, и т.д.; опосредующим фактором может быть все, что несовместимо с жизнью, в том числе и рана от удара мачете. При этом не важен даже метод убийства, который могли бы использовать ассасины: совокупность ассасинов, убивающих с помощью мачете, может убить Боба так, что он умрет от инсульта, тогда как совокупность ассасинов, убивающих посредством яда, может убить Джона так, что он умрет от раны, полученной в результате удара мачете.

Неопределенность физиологического механизма смерти при предопределенности самой смерти означает, что каузальная связь, постулируемая в данной концепции, не допускает конкретизации, т.е. не допускает постановки вопроса о каузальном механизме, связывающем причину и следствие. На мой взгляд, это подрывает саму идею каузальной связи, что делает данную доктрину крайне контр-интуитивной. Я думаю, что причина этой трудности – отказ от принципа изменения. Дело в том, что отказ от принципа изменения порождает странную асимметрию между причиной и объектом, на который эта причина действует (между совокупностью демонов и шаром и между совокупностью ассасинов и Бобом). Асимметрия состоит в том, что совокупность демонов и совокупность ассасинов в этих историях остаются неизменными, тогда как шар и Боб претерпевают изменения: шар останавливается, а Боб погибает. Получается, что один объект действует на другой, вызывая определенное изменение последнего, но последний не оказывает никакого обратного воздействия на первый: каузальная связь оказывается не взаимодействием, но односторонним воздействием одного объекта на другой. Поскольку речь идет о разновидности физической причинности, это по меньшей мере спорная идея¹⁰.

¹⁰ Ускиано дополняет эту концепцию принципом, который, применительно к истории с демонами и шаром, можно сформулировать так: совокупность демонов способна произвести некоторый эффект посредством открытой бесконечной серии гипотетических действий только если каждый демон способен произвести этот эффект посредством своего действия. Оригинальная версия этого принципа (Uzquiano 2012, 263) несколько отличается от данной, поскольку сформулирована для другой версии парадокса, но это различие для наших целей несущественно. Этот принцип ограничивает сферу применимости понятия логической причинности, но не устраняет отмеченного дефекта данной концепции.

По этой причине попытка решить указанную апорию в терминах причинности мне кажется неубедительной. Более перспективной мне представляется стратегия чисто логического решения проблемы, предполагающая поиск противоречия в апориях вроде рассмотренных выше (Priest 1999, Yablo 2000, Shackel 2005, Caie 2018). Однако анализ решений, предложенных в рамках данной стратегии, не входит в задачи данной статьи.

3. *Изначальная «Дихотомия» и новый парадокс*

Вполне очевидно, что парадокс логической причинности – это определенная модификация «Дихотомии» Зенона, как она известна нам в пересказе Аристотеля (Аристотель 1981, 198). Но в чем именно состоит эта модификация – это интересный историко-философский вопрос. В данном разделе статьи я попытаюсь ответить на этот вопрос, выделив общие черты зеноновской апории и ее современной модификации, а также отличительные черты последней.

Главные общие черты «Дихотомии» Зенона и парадокса логической каузальности, на мой взгляд, таковы:

1) В основе обеих апорий лежит изобретенное Зеноном формальное построение: бесконечный линейно упорядоченный ряд, имеющий первый элемент, но не имеющий последнего элемента и стремящийся к определенному пределу. В «Дихотомии» Зенона это ряд участков пути (первая половина, первая четверть и т.д.), длина которых стремится к нулю; в истории о демонах и шаре это ряд демонов, координата которых стремится к нулю.

2) Обе апории представляют собой, скажем так, рассуждение от логического к физическому, т.е. рассуждение, в котором физический тезис обосновывается не апелляцией к эмпирическим данным, но демонстрацией противоречивости противоположного тезиса. У Зенона физический тезис о невозможности для тела начать движение обосновывается (кажущейся) противоречивостью допущения, что тело переместилось из одной точки в другую; аналогичным образом в истории о демонах и шаре физический тезис об остановке шара в точке о обосновывается противоречивостью допущения, что шар прошел эту точку.

Специфические черты парадокса логической каузальности, отличающие его от исходной апории Зенона, таковы:

1) Если «Дихотомия» имеет целью демонстрацию невозможности движения, то парадокс логической каузальности, напротив, предполагает движение, причем не только в смысле перемещения материальных тел в пространстве, но и в смысле изменения состояния объектов. Тезис, который

Зенон стремился опровергнуть – тезис о существовании движения – в новой апории является предпосылкой.

2) В новой апории существенную роль играет понятие каузальности: то, что озадачивает в истории о демонах и шаре и в подобных историях, – это необходимость некоторого физического эффекта при кажущемся отсутствии физической причины. Поэтому если мы хотим решить проблему посредством указания на некоторую неочевидную причину, мы должны постулировать нестандартную причинную связь, такую как связь между совокупностью демонов и остановкой шара у Хоторна.

Вернемся ненадолго к предыдущему пункту: можно модифицировать историю о демонах и шаре так, что она будет «демонстрировать» невозможность движения. Для этого нужно сказать, что в начале истории шар уже касается точки o : тогда результат анализа ситуации будет состоять в том, что шар не сможет начать движение. Это усилило бы сходство новой апории с «Дихотомией», но не сделало бы их тождественными, поскольку, как видим, в новой апории тезис о невозможности для шара пройти точку o имеет принципиально иное, нежели у Зенона, обоснование. Таким образом, отказ от элейской метафизики и адаптация «Дихотомии» к феноменам движения и физического взаимодействия позволили современным мыслителям увидеть изошренную идею Зенона с новой стороны.

Отмечу еще одну любопытную особенность новой апории: в ней *реальный* физический эффект вызывают *возможные* (но не реализованные) причины. Например, если в истории о демонах и шаре в качестве причины остановки шара рассматривать стены, то шар остановят не *существующие*, а *возможные* (могущие быть созданными) стены. Если же в качестве причины понимать, как предлагает Хоторн, совокупность демонов вместе с их намерением создавать стены и их способностью это намерение реализовать, то причина окажется отчасти существующей, но только отчасти. Существуют в данном случае демоны, но их способность создавать стены в данной истории не реализуется. Однако здесь важна именно способность создавать стены: если мы заменим ее способностью выпить чашку кофе, парадокса не возникнет: шар беспрепятственно дойдет до точки 1 , а все демоны выпьют по чашке ароматного кофе. Таким образом, даже в концепции Хоторна стены являются частью причины остановки шара, но эта часть остается нереализованной возможностью. Этим обусловлен тот факт, что при описании парадоксальной ситуации в новой апории существенным образом используются условные высказывания: *если шар пройдет демона $n+1$, то демон n воздвигнет непроницаемую стену в точке своей локализации*. При этом в данном контексте связка «если..., то...» понимается не как материальная

импликация, но как кондизионал, требующий соответствующей семантики (Caie 2019). Эта связь возможного и реального в новой апории является своеобразным вариантом рассуждения от логического к физическому, изобретенного Зеноном: возможные, но не реализованные причины не допускают эмпирического исследования, поэтому их можно исследовать только логическими средствами.

Заключение

Парадокс логической каузальности является модификацией «Дихотомии» Зенона в том смысле, что в нем используется зеноновское формальное построение – бесконечный открытый ряд, стремящийся к определенному пределу, а также метод рассуждения от логического к физическому. Отличие данного парадокса от «Дихотомии» состоит в применении зеноновского формального построения к феноменам движения и физического взаимодействия. Предложенное Хоторном решение парадокса, основанное на постулировании логической причинности, содержит существенный дефект, обусловленный его отказом от принципа изменения.¹¹

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель (1981) *Физика*, пер. В.П. Карпова. Соч. в 4-х т. Т. 3. Москва, 59-262.
 Борисов, Е.В. (2019) «Является ли парадокс Ябло автореферентным?», *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 50, 233-244.

REFERENCES

- Benacerraf, P. (1962) "Tasks, Super-Tasks and the Modern Eleatics," *The Journal of Philosophy* 59, 765–784.
 Benardete, J. (1964) *Infinity: An Essay in Metaphysics*. Oxford.
 Caie, M. (2018) "Benardete's paradox and the logic of counterfactuals," *Analysis* 78, 22–34.
 Hawthorne, J. (2000) "Before-effect and Zeno causality," *Nous* 34, 622–633.
 Priest, G. (1999) "On a version of one of Zeno's paradoxes," *Analysis* 59, 1–2.
 Prosser, S. (2006) "The Eleatic non-stick frying pan," *Analysis* 66, 187–194.
 Prosser, S. (2009) "Zeno objects and supervenience," *Analysis* 69, 18–26.
 Shackel, N. (2005) "The Form of the Benardete Dichotomy," *British Journal for the Philosophy of Science* 56, 397–417.

¹¹ Я признателен И.В. Берестову за плодотворное обсуждение современных апорий зеноновского типа.

Thomson, J.F. (1954) "Tasks and Super-Tasks," *Analysis* 15, 1–13.

Uzquiano, G. (2012) "Before-effect without Zeno causality," *Nous* 46, 259–264.

Yablo, S. (1993) "Paradox without Self-Reference," *Analysis* 53, 251–252.

Yablo, S. (2000) "A reply to new Zeno," *Analysis* 60, 148–151.

In Russian

Aristotel (1981) *Fizika*, perevod V.P. Karpova. *Sochineniya v 4 tomakh. T. 3.* Moskva, 59-262.

Borisov, E.V. "Yavlayetsya li paradoks Yablo avtoreferentnym?," *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologia. Politologiya* 50, 233-244.

ОБЪЕКТИВНАЯ, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ, ФОРМАЛЬНАЯ ИСТИНА:
ВОПРОС ОБ ИСТИНЕ В МЕТАФИЗИКЕ И СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ
ИЕЗУИТОВ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

В. Л. ИВАНОВ
Институт философии РАН
Санкт-Петербургский государственный университет
аэрокосмического приборостроения
ivavit@gmail.com

VITALY IVANOV
Institute of philosophy RAS (Russia)
Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation
OBJECTIVE, TRANSCENDENTAL, FORMAL TRUTH: THE QUESTION ON TRUTH IN THE EARLY
MODERN JESUIT METAPHYSICS AND SCHOLASTIC THEOLOGY

ABSTRACT. The article studies the transformation of the traditional Peripatetic concept of truth in the Jesuit metaphysics and scholastic theology of the Early Modern period. The essence of this transformation is described as an increasing tendency towards a convergence of the classical scholastic concept of the "transcendental truth of things" and the new concept of "objective truth" and to replace the first concept with the second. First, the article describes and analyzes the classic for the later Jesuit tradition disposition of the concept of truth in a metaphysical treatise on truth within the framework of the VIIIth *Metaphysical Disputation* by Fr. Suárez and shows the traditional opposition of the formal truth of knowledge or judgment and transcendental truth as an attribute of being as such. Secondly, the article shows that an essential characteristic of Suárez's metaphysical concept of truth is the reality of truth, and not objectivity as conceivability, not limited to real entity. It is indicated that Suárez is quite familiar with the concept of "objective truth", but applies it only in his theology, while excluding it from metaphysics. Thirdly, the article looks into the theological motives for the formation of the concept of objective truth as key for the Jesuit theology of 'scientia media'. Finally, the article analyzes the content of the treatise on the "objective truth" of things in the *Pharus scientiarum* by S. Izquierdo, and also demonstrates the motives and consequences of the identification of objective and transcendental truth in Izquierdo's ontology.

KEYWORDS: concept of truth, Jesuit metaphysics and theology, cognitive truth, transcendental truth of thing, objective truth, Suárez, Izquierdo.

* Статья написана на базе Института философии РАН при поддержке гранта Российского научного фонда, проект № 20-18-00161: «Алексиус Майнонг и австрийская философия XIX-нач. XX вв.: основные идеи и позднесcholasticкие корни».

I. *Вопрос об истине: древность и современность (Аристотель, Фома, Кант)*

Вопрос об истине сопровождает философию с древних времен и, как кажется, продолжает заботить ее в современности. Непременность присутствия этого вопроса в философии на всем протяжении ее истории часто оборачивается кажущейся тривиальностью привычного понятия истины и приводит к видимости его совершенной исторической неизменности и почти внеисторической тождественности. Однако и в истории понятия истины обнаруживаются сдвиги и разрывы. Мы имеем в виду не такие философские конструкции, как едва ли подтверждаемая историко-философски история забвения «изначального греческого понимания» истины как «несокрывтости» и замены ее на «правильность» в классической платоновской метафизике, развернутая в набросках историко-бытийного мышления позднего Хайдеггера,¹ но вполне поддающиеся исторической фиксации и анализу *трансформации* понятия истины в метафизике схоластической традиции. Заранее предвосхищая последующее изложение, следует отметить, что вопреки расхожим современным представлениям понятие истины в традиционной перипатетической метафизике отнюдь не просто, т.е. не односложно, но представляет собой *сложное целое*, конституированное рядом диахронически меняющих свое расположение в этом целом и соотносенных друг с другом в определенных оппозициях дифференцированных значений термина «истина». Именно обращая внимание на разность и связанность контекстов обсуждения множества «видов» или значений истины, известных этой метафизике, легче всего эксплицировать исторические сдвиги в диспозиции понятия истины. Чтобы очертить общие границы обсуждения истины в схоластической традиции, необходимо сперва кратко изложить принципиальные положения об истине, бывшие авторитетными и определяющими для этой традиции в целом, поскольку они находятся в ее древнем начале – у самого Аристотеля.² Мы сразу увидим, что отмеченная

¹ См. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (Heidegger 1996, 203–238).

² Тематически Аристотель обсуждает истину в нескольких местах сочинения, которое позднее было названо «Метафизикой»: 1) обсуждение трудности и легкости созерцания истины в первой главе кн. II (993a 30 – 993b 31); 2) первое рассмотрение сущего как истинного в четвертой главе кн. VI (1027b 17 – 1028a 4), ср. также краткий параллельный текст в кн. XI (1065a 21 – 24); 3) второе рассмотрение сущего как истинного, а также истины логоса и мышления в десятой главе кн. IX (1051a 34 – 1052a 11). Дополнительно он кратко упоминает: 4) истинное в контексте перечислений значений термина «сущее» в седьмой главе философского словаря кн. V (1017a 31 – 35); и 5) ложное в посвященной ему главе той же книги (1024b 17 – 1025a 1).

выше сложность в понятии истины схоластической традиции была фактически задана уже в этом начале у Аристотеля.

Во-первых, Аристотель утверждает, что истина – это *цель* теоретического знания как такового (в отличие от практического знания, целью которого является некое деяние или действие).³ Более того, он одобряет как правильное мнение тех, кто называют философию вообще «знанием истины» или «наукой об истине». ⁴ Из некоторых других оккунений термина «истина» в связи с описанием философии, ее предметов и апорий в «Метафизике» достаточно очевидно, что особенным и даже преимущественным образом «наукой об истине», согласно Аристотелю, является именно *первая философия* или первая теоретическая наука, которую гораздо позже назовут «метафизикой». ⁵ Схоластика выделит и будет постоянно руководствоваться в своем рассмотрении истины этим «авторитетным суждением» Аристотеля: *philosophiam (et maxime metaphysicam) esse scientiam veritatis*. ⁶

Во-вторых, в указанных нами контекстах ⁷ обсуждения истины в «Метафизике» Аристотель высказывает *два принципиальных положения* об истине: 1) истина связана с *бытием* или существенностью сущего («как каждое сущее имеет в бытии, так и в истине», ⁸ общераспространенная латинская версия: «как каждое имеет [по отношению] к бытию/существенности, так

³ Аристотель, *Метафизика*, кн. II (α), 993b 19 – 21.

⁴ Ibid.

⁵ См. в особенности два места в разборе апорий *первой философии* в кн. III: 1) поскольку самыми общими началами всего являются так называемые аксиомы как принципы доказательства в любой науке, то, как кажется, созерцание истины относительно них должно быть собственным делом именно философа, под которым тут несомненно понимается *первый* философ (997a 5 – 15); 2) решение апории о том, являются ли сущее и единое сущностями сущих, характеризуется как наиболее трудное для теории и наиболее необходимое для познания истины: очевидно, что речь идет о первой теории и познании истины в ней (1001a 4 – 8). Наконец, в знаменитой второй главе кн. IV «Метафизики», утверждая, что у сущего как сущего имеются некие собственные свойства или терпения, Аристотель прямо относит «рассмотрение истины о них» к собственному занятию *философа*, а непосредственно следующее за этим поясняющее сравнение философии с диалектикой и софистикой по сфере их рассмотрения (обо всем сущем) демонстрирует, что имеется в виду именно *первый* философ (1004b 10 – 17). Ср. также начало «истории философии» Аристотеля в кн. I, гл. 3 (983b 1 – 4), где Аристотель синонимизирует «рассмотрение сущих» и «философствование об истине» прежних философов.

⁶ См. *Auctoritates Aristotelis*, Met. II, 38 (Hamesse 1974, 118). Ср. Суарес, DM 8, пройомий.

⁷ См. примечание в сноске 2 выше.

⁸ См. Аристотель, *Метафизика*, кн. II (α), гл. 1, 993b 30 – 31.

оно имеется и [по отношению] к истине»⁹); 2) истинное, как и ложное, есть не в вещах, но в *разумении* (поскольку истина и ложь есть «относительно сложения/связи и разделения», которые есть не в вещах, но в разуме или логосе).¹⁰ Два этих главных аристотелевских положения об истине до некоторой степени противоположны друг другу или, по крайней мере, могут довольно легко быть поняты как противоположные, а без дальнейшей экспликации даже как противоречащие друг другу. Именно эта явная трудность в первофилософской теории Аристотеля стоит у истоков схоластической дилеммы «двух значений истины».

В-третьих, именно между двумя этими контрарными положениями об истине располагается весьма своеобразная аристотелевская теория «третьего значения» терминов «бытие»/«есть» и «сущее» как истинного. В списке значений термина «сущее» или «быть» в седьмой главе Дельты «Метафизики» Аристотель после «сущего по сопутствию» (или чисто акцидентального сущего в терминах схоластики) и «сущего самого по себе», которое, как и соответствующее «бытие», высказывается согласно схемам *категорий*, на третьем месте упоминает¹¹ «сущее как истинное», утверждая, что «бытие» и «есть» означает истину – как в утверждении, так и в отрицании (а небытие – ложь). Завершает его список из четырех значений «сущее в возможности и в законченности/энтелехии». В своем третьем значении «бытие» означает, таким образом, некоторую характеристику глагола «быть» как – в более поздних терминах – *связки* в пропозиции или суждении, а потому необходимо подразумевает связь/сложение или разделение простых сказываемых (иначе говоря, субъекта и предиката утверждения или отрицания). Позднее схоласты часто будут истолковывать эти утверждения Аристотеля как теорию специфического «веритативного/истинного бытия» пропозиций, согласно которому «сущим» может быть названо все то, о чем может быть высказано *истинное* утверждение, даже если оно не полагает ничего в природе вещей.¹² Сам Аристотель разъясняет сущее как «истинное» дважды (во вто-

⁹ См. *Auctoritates Aristotelis*, Met. II, 42 (Hamesse 1974, 118): «Unumquodque sicut se habet ad entitatem, sic se habet ad veritatem».

¹⁰ См. Аристотель, *Метафизика*, кн. VI (E), гл. 4, 1027b 25 – 27, 1027b 18 – 19, 1027b 29 – 31. Схоластика сохранила это в формуле, противопоставляющей истину/ложь другому «трансцендирующему имени», т.е. благу/злу, ср. *Auctoritates Aristotelis*, Met. VI, 153 (Hamesse 1974, 128): «Bonum et malum sunt in rebus, sed verum et falsum in anima» («Благое и злое есть в вещах, а истинное и ложное в душе»).

¹¹ См. Аристотель, *Метафизика*, кн. V (Δ), гл. 7, 1017a 31 – 35.

¹² См. например, истолкование Фомы: Фома Аквинский, *De ente et essentia*, гл. 1 (начало) (Thomas Aquinas 1976, 369a).

ром и третьем отмеченных выше контекстах) и делает это в соответствии с выделенными нами принципиальными положениями, иначе говоря, оба этих разъяснения имеют противоположный характер. С одной стороны, сущее как истинное (поскольку оно есть благодаря связи в *разумении*, а не в вещах) есть нечто *иное* по сравнению с сущим в *собственном* или преимущественном значении, т.е. по сравнению с «категориально сущими», которые как раз связывает или разделяет разумение. Причина сущего как истинного есть лишь «некое терпение или свойство разума», поэтому наряду с «сущим по сопутствию» оно квалифицируется как то, что есть относительно «остального рода сущего», а самое главное: сущее как истинное (как и сущее по сопутствию) «не проясняет некую сущую вовне природу сущего», поэтому его следует оставить без рассмотрения и искать причины и начала сущего как сущего.¹³ Из этого можно сделать вывод, что Аристотель вообще исключает «сущее как истинное» из содержания «сущего как сущего», т.е. подлежащего, начала и причины которого должна искать первая философия. В параллельном тексте XI кн. Аристотель утверждает даже, что само сущее как истинное и есть «терпение в разуме», прямо противопоставляя его «внешнему и отдельному сущему»,¹⁴ что в схоластике XIII в. будет понято как оппозиция «сущего в душе» и «реального сущего». С другой стороны, в рассмотрении истинного в конце кн. IX¹⁵ именно «сущее как истинное» объявляется самим Аристотелем «сущим в наиболее собственном значении», именно оно связывается в обсуждении с простыми и вечными/неуничтожимыми сущностями и с чтойностью сущего, а также сопоставляется с единым и бытием в действительности (а не в возможности). Так называемая «истина относительно простых» не связана с *сложением* разумения и утверждением логоса, но снова сопоставляется с *бытием* и с «касанием» *мышления* или созерцанием ума. Дополнительно можно отметить, что Аристотель вполне способен обсуждать даже ложное в *вещи* (а не только в логосе или мнении) или «ложную вещь» как то, что не может быть *сложенным* или части чего не связываются в одном.¹⁶

Наконец, в-четвертых, согласно Аристотелю, *начала* обладают истиной в наивысшей степени и могут быть причиной истины для другого.¹⁷ Что точно понимается при этом под «началом» – сущность ли некоторого сущего, или

¹³ См. Аристотель, *Метафизика*, кн. VI (E), гл. 4, 1027b 29 – 1028a 4.

¹⁴ См. Аристотель, *Метафизика*, кн. XI (K), гл. 8, 1065a 21 – 24.

¹⁵ См. Аристотель, *Метафизика*, кн. IX (Θ), гл. 10, 1051b 1 – 1052a 4.

¹⁶ См. Аристотель, *Метафизика*, кн. V (Δ), гл. 29, 1024b 17 – 25.

¹⁷ См. Аристотель, *Метафизика*, кн. II (α), гл. 1, 993b 28 – 30.

некое вечное простое сущее, или, например, вечный и божественный ум, или все это вместе, Стагирит однако не разъясняет.

Изложенные нами положения Аристотеля образуют ту общую рамку, внутри которой схоластика начиная с XIII в. разворачивает и артикулирует собственное учение об истине. Разумеется, схоластическая *рецепция* аристотелевских положений (наряду с арабскими комментариями к ним) до некоторой степени сразу же видоизменила их: некоторые понятия получили вполне определенную экспликацию, которой они были лишены у Аристотеля, либо были связаны друг с другом иначе, чем у него, какие-то акценты в обсуждении были утрачены, а некоторые контексты и проблемы были добавлены в обсуждение учения об истине. Одним из образцовых примеров первоначальной схоластической рецепции и артикуляции учения об истине в Высокой схоластике является обсуждение Фомы Аквинского в первом диспутационном вопросе «Об истине» и в вопросе 16 первой части «Суммы теологии».¹⁸ Чтобы указать на самый общий вид *схоластического* обсуждения истины в отличие от описанного выше собственно аристотелевского, мы не будем детально и содержательно анализировать учение Фомы, для этого вполне достаточно обзорно рассмотреть сферу и топику его рассмотрения истины: какие вопросы он исследует, какие добавления наиболее заметны по сравнению с Аристотелем.

Итак, во-первых, в отличие от Аристотеля Фома прежде всего исследует вопрос, что́ есть истина? При этом он пытается найти самое общее описание понятия истины, которое подходит двум (или даже трем) известным ему «типам» истины, и считает таковым знаменитое восходящее к Авиценне¹⁹ описание формальной чтойности истины: истина есть адекватия/приравненность или сообразность (*conformitas*) интеллекта/познания и вещи. Во-вторых, Фома многократно исследует вопрос: где или «в чем» есть истина? Есть ли истина только в интеллекте, или также в вещах? Из его аргументов в этих вопросах ясно, что Фома всегда учит о *двух* основных типах истины: истине *в интеллекте* или познании и истине *в вещах*. Дополнительно он обсуждает вопрос: где или «в чем» истина есть *более начальным* или преимущественным образом – в вещи или в интеллекте, и если в интеллекте, то в божественном или в человеческом? Фома полагает, что первоначально истина есть *в интеллекте*, прежде всего – в божественном, а вторично – в вещах. В-третьих, в связи с оппозицией истины простого и сложного, обсуждается проблема: есть ли истина только в складывающемся и

¹⁸ См. Фома Аквинский, *De veritate*, q. 1 (Thomas de Aquino 1970, 3–36); *Сумма теологии* I, q. 16 (Thomas Aquinas 1888, 206–217).

¹⁹ См. Авиценна, *Liber de philosophia prima*, tr. I, cap. 8 (Avicenna latinus 1977, 55).

разделяющем интеллекте, иначе говоря, в *суждении* интеллекта? Он доказывает, что хотя вторично и несобственно истина есть и в чувстве, и в акте простого постижения некоторой чтойности, однако собственным образом, прежде всего и формально она присутствует лишь в акте суждения интеллекта. Фомой даются этому разные обоснования, но само первенство нахождения истины именно в складывающем и разделяющем интеллекте утверждается всегда. В-четвертых, особенно в связи с обсуждением «истины в вещах» и наиболее подробно в знаменитом первом разделе первого вопроса «Об истине»²⁰ Фома исследует то, как именно истина может быть сопоставлена или сравнена с *сущим*. При этом он объясняет, что истина в вещи *основывается* на существенности вещи или на сущем, но *добавляет* сверх сущего сопоставление или упорядоченность по отношению к интеллекту, причем истина различается от сущего лишь рационально; таким образом, здесь истина рассматривается как некий *общий* (чуть позднее его станут терминологически именовать *трансцендирующим*) модус сущего, выражающий соответствие или согласование сущего с интеллектом. Наконец, Фома как схоластический теолог обсуждает Бога или первый *принцип* сущего как «первую истину» (и как вечную истину), используя аристотелевскую пропорцию наибольшей степени существенности и наибольшей истины, а также эксплицируя то, каким образом божественный *интеллект* в своей экземплярной причинности (идея как образец для творения конечного произведенного сущего) оказывается мерой и причиной истины тварных вещей (в том числе и нашего интеллекта). Резюмируя: у Фомы присутствует уже достаточно отчетливое разделение двух важнейших значений истины – в интеллекте и в вещах, а также первая попытка описать истину как *обратимый с сущим* по общности, иначе говоря, трансцендентальный термин.

Если традиционное схоластическое учение об истине с самого начала стандартно разделяет *истину интеллекта* и *истину вещей*, то современная философия, начиная примерно с 1770 г., по большей части либо обсуждает «объективную» и «субъективную истину», либо вовсе имеет дело с некоторым простым понятием истины, не дифференцируя внутри него каких-либо значений. У Канта – философа, стоящего на границе современности, во многом открывающего возможность современной философии и одновременно творчески переопределяющего внутри своей критической версии «трансцендентальной философии» концептуальное и терминологическое наследие традиционной «школы» (в известной ему версии «вольфианства»), мы встречаем оппозицию *формальной* стороны (или критерия) ис-

²⁰ См. Фома Аквинский, *De veritate*, q. 1, art. 1 (Thomas de Aquino 1970, 3–8).

тины, состоящей в совокупности всеобщих и необходимых правил или законов мышления, следование которым обеспечивает истину как *согласие* некоторого познания с этими всеобщими правилами и внутреннюю или *формальную* непротиворечивость любого мышления или познания с самим собой, и *материальной* или содержательной стороны истины, т.е. согласия познания или суждения с его *объектом*.²¹ Поскольку именно отношение к *объекту* Кант обычно называет материей или содержанием познания, то согласованность познания с его объектом он описывает терминологически синонимично как «объективную истину» или как «материальную истину». На основании этой оппозиции между формальной и объективной/материальной истиной он разделяет сферы компетенций формальной логики как науки о формальных правилах или законах мышления (основывающихся предельным образом на наивысшем *принципе противоречия*) и трансцендентальной логики, которая критически исследует всеобщие условия возможности согласия познания с *объектом* опыта вообще как единственным возможным предметным содержанием человеческого познания, т.е. определяет условия возможности *объективной истины* человеческого познания. Больцано – философ, который, как нам представляется, лучше всех прочих в первой половине XIX в. разобрался в метафизическом и теоретико-познавательном наследии поздней схоластики, использует²² в своем «Наукоучении» 1837 г. для характеристики собственного *ключевого* эпистемологического понятия «истины в себе» термин «*объективная истина*», противопоставляя ее как свойство «положения/пропозиции в себе», благодаря которому положение «высказывает нечто так, как оно есть», *независимо* от того, мыслится ли это положение (или познается ли оно) вообще неким мыслящим субъектом, или нет, понятию «*субъективной истины*», под которым он понимает «*познанную* или помысленную истину», существующую в мышлении некоторого интеллекта или души.

Теперь мы можем сформулировать ведущий вопрос нашего исследования: когда и каким образом в истории понятия истины произошла та трансформация, благодаря которой вместо традиционного для перипатетической схоластики обсуждения «истины в интеллекте» и «истины в вещах» центральным понятием учения об истине стало давно всем нам уже привычное понятие «*объективной истины*»? Чему оно было первоначально противопоставлено? Что было главным *мотивом* этой трансформации?

²¹ См. Кант, *Kritik der reinen Vernunft*, В 82–85, В 350; Кант, *Logik*, Einleitung VII, V (Kant 1998, 476–480; 463).

²² См. Больцано, *Wissenschaftslehre*, Bd. I, Theil 1, Hauptstück 1, §§ 24–25 (Bolzano 1837, 107–115).

Главный тезис, в демонстрации которого состоит задача нашего последующего исследования, заключается в том, что эта трансформация в учении об истине произошла в поздней схоластике иезуитов первой половины XVII в., а ее основным мотивом было использование понятия «объективной истины» в схоластической *теологии* иезуитов, точнее, в одном из ее направлений – в суаресианской теологии «среднего знания».

II. Классическая для иезуитов диспозиция понятия истины: метафизическое учение Фр. Суареса в VIII-й диспутации *Disputationes Metaphysicae* (1597)

1. Три типа истины и структура метафизического учения об истине

«Метафизические диспутации» Фр. Суареса почти всегда являются лучшей отправной точкой для анализа большинства метафизических теорий в позднейшей традиции иезуитов XVII в., поскольку Суарес на протяжении почти всего XVII в. не только сохранял за собой статус важнейшего и наиболее авторитетного *метафизика* среди иезуитов, с учеными мнениями которого соотносились (будь то позитивно, или критически) все авторы-иезуиты, писавшие о метафизике, но и постепенно был признан одним из ведущих *теологов* Общества, которому удалось дать многим вопросам и трудностям схоластической теологии решения, с течением времени ставшие выражением некоторого условного «общего согласия/мнения» большинства теологов-иезуитов, что оказало обратное влияние и на метафизику Общества. В пройоимии к VIII-й диспутации, содержащей в себе трактат об истине, Суарес напоминает,²³ что, согласно Аристотелю, метафизика является теоретической наукой об истине в специальном смысле, поскольку она не только демонстрирует истины в своих заключениях о вещах (как иные науки), но и рассматривает истину формально, исследуя, *что* есть истина, *сколько* значений истины имеется, как истина сопоставляется с *сущим*. Давая предварительные пояснения относительно этих трех ведущих вопросов, Суарес одновременно методически артикулирует структуру собственного трактата об истине. Как он утверждает, обычно или традиционно в схоластике разделяется троякая истина: 1) в обозначении, 2) в познании, 3) в бытии. Первая истина содержится собственным образом в звучащих, а также в записанных словах или терминах речи, точнее – в высказываниях. Поскольку бытие знака является ко времени Суареса темой диалектики или логики, то и рассмотрение этой истины знака принадлежит к диалектике. Стоит заметить, что в последующем метафизическом трактате Суареса это сигнификативное значение истины не играет вообще никакой роли, возможно, по-

²³ См. Суарес, DM 8, пройоимий.

тому что она прямо подчинена истине познания. Вторая истина есть в познающем вещи *интеллекте* или в познании и понимании вещей. Собственным образом она принадлежит к рассмотрению науки о душе, ее способностях и актах, т.е. к физике в широком смысле. Третья истина пребывает в самих *вещах*, которые именуются благодаря ей истинными. Именно ее рассмотрение является необходимой составной частью *метафизической* науки как теории сущего как такового и его трансцендентальных свойств.

Итак, собственная цель метафизического учения об истине Суареса – это экспликация понятия *трансцендентальной* или реальной истины, т.е. истины вещей, которая является вторым (после единого) обратимым по универсальности предикации, т.е. *трансцендентальным свойством* сущего как сущего. Тем не менее Суарес посвящает больше половины всей диспутации об истине, первые шесть ее разделов, исследованию не метафизической истины, но *истины познания*, которую, как он сообщает,²⁴ некоторые иные авторы именуют «формальной истиной», поскольку она формально пребывает в нашем познании. Сам Суарес объясняет включение истины познания в метафизическое рассмотрение тем, что она обладает некоторым *сходством* и пропорцией с трансцендентальной истиной, а кроме того, поскольку она является «реальной истиной», она может рассматриваться как некий частный случай, подчиненный общему трансцендентальному понятию истины вещей. Однако в конце VIII-й диспутации, сравнивая тематически формальную и трансцендентальную истину, Суарес по сути исправляет²⁵ собственные начальные декларации: там выясняется, что у этих двух истин нет никакого единого общего понятия, они сильно отличаются друг от друга и связаны лишь некой «аналогией пропорциональности», иначе говоря, истина познания не может пониматься как особенный вид общего рода реальной или трансцендентальной истины. Мы полагаем, что главной причиной включения Суаресом в учение об истине исследования истины познания как *предваряющего* трактат о трансцендентальном свойстве сущего была *методическая*: истина познания более явна и известна для нас, чем истина вещей, поскольку формально она «расположена» именно в акте познания (точнее *суждения*) нашего интеллекта, поэтому, согласно общеперипатетическому пониманию метода, начинать исследование нужно именно с нее, чтобы из нее легче можно было далее выяснить, в чем состоит истина вещи.

²⁴ См. Суарес, DM 8.8.8. Далее мы ссылаемся на текст «Метафизических диспутаций» по стандартному внутреннему делению на диспутацию, раздел и параграф.

²⁵ См. Суарес, DM 8.8.12. Ср. также: DM 8.7.33.

Несмотря на отмеченное выше различие между истиной познания и вещи, между двумя главными частями метафизического трактата об истине Суареса существует достаточно явное сходство, обусловленное не столько общей традиционной понятийностью, сколько собственной интенцией Суареса в рассмотрении истины: хотя он начинается²⁶ с предварительного общего описания содержания имени/термина (*quid nominis*) «истина», которое предполагается известным «из согласия всех» ученых в следующей, напоминающей положения Фомы формулировке: «реальная истина состоит в некоей адекватности или сообразности между вещью и интеллектом (будь то сообразность интеллекта с вещью, или вещи с интеллектом)»,²⁷ в обеих частях трактата он постоянно настаивает на реальности как формальной истины суждения в интеллекте, так и – в еще большей мере – трансцендентальной истины сущего. Как станет ясно ниже, ни та ни другая истина не может быть понята как *реальное свойство* акта интеллекта или сущего как такового – в *собственном* смысле понятия «реального свойства» как присущего вещи и реально дистинктного от нее свойства, тем не менее, аргументация Суареса подразумевает, что оба типа истины, о которых он трактует в метафизике, есть некая *реальная* характеристика, а не сущее разума. Кроме того, очевидно структурное подобие обсуждений формальной и трансцендентальной истины: основной вопрос о чуждоте той и другой истины, заранее предполагая их реальность, артикулируется как вопрос о том, *что добавляет* формальная истина к акту познания судящего интеллекта, либо *что добавляет* трансцендентальная истина к сущему.

2. Уточнение понятия *формальной* истины интеллекта средствами метафизической понятийности Суареса

Относительно *формальной* истины сложного (т.е. складывающего и разделяющего) познания Суарес, во-первых, дает более точное и артикулированное описание ее чуждоты: «истина сложного познания или сложения и разделения, либо суждения, посредством которого мы судим, что нечто есть, либо не есть это или то, есть сообразность (*conformitas*) суждения с познанной вещью, поскольку она [т.е. эта вещь] есть в себе, из каковой сообразности проистекает то, что о самой вещи, являющейся объектом суждения, говорится, что она есть в себе так, как о ней вынесено суждение».²⁸ Здесь

²⁶ См. Суарес, DM 8, пропоймий.

²⁷ Ibid.

²⁸ См. Суарес, DM 8.1.3.

необходимо отметить, что Суарес неоднократно поясняет,²⁹ что истина познания в собственном и специальном смысле имеет свое бытие только в *суждении*, т.е. в акте складывающего и разделяющего интеллекта, а любой иной акт интеллекта имеет в себе *формальную истину* лишь настолько, насколько он причастен суждению. Более того, согласно оценке Суареса, в собственном смысле интеллект не познает *истинным образом* ничего до тех пор, пока он не выносит *суждение* о вещи, следовательно: «любая истина познания тем способом, каким она вообще есть, существует в суждении».³⁰

Во-вторых, Суарес посредством рассмотрения и опровержения, либо уточнения ученых мнений на этот счет подробно эксплицирует,³¹ что есть сама та сообразность, которая составляет истину познания, т.е. что именно она есть в самой той *вещи*, которую она «деноминирует» как истинную, иначе говоря, в *суждении* как познающем акте или операции интеллекта.³² Суарес специально предупреждает, что как и в случае рассмотрения всех «трансцендентальных свойств» сущего, в рассмотрении истины познания нужно всегда тщательно различать между тем, что точно истина *добавляет* сверх самого реального акта, именуемого истинным, и тем, что *в целом* обозначает термин «истина» в вещи. Истина познания в суждении, если мы берем ее точно как добавление к акту, не может, согласно Суаресу, быть ни некой абсолютной вещью, внутренне присущей акту суждения как дистинктное от него реальное свойство, ни каким-либо реальным отношением как конечной вещью в одном из категориальных родов сущего, ни чистым отношением разума (т.е. додуманным иным интеллектом сущим разумом). К акту познания, которому она присуща, и тогда, когда она ему присуща (поскольку одним из аргументов против мнения, полагающего истину неким реальным внутренним свойством акта, является возможность *изменения* акта познания из истинного в ложный, несмотря на отсутствие изменения самой реальности акта), истина добавляет, согласно аргументации Суареса, только некую *внешнюю коннотацию* или *деноминацию*, возникающую из связи или сопряжения акта с *объектом*, сопровождающим этот акт.

²⁹ См. Суарес, DM 8.4.5.

³⁰ См. Суарес, DM 8.4.8. Здесь видны начала истории того положения, которое станет чуть позже (с подачи именно теории познания иезуитов) современным философским «общим местом»: «суждение есть место истины». См. об этом Knebel 2011, 3–49.

³¹ Ср. с последующим: Суарес, DM 8.2.5–14.

³² Следует помнить, что для Суареса понятие реального сущего равно понятию сущего как такового по объему, т.е. несомненно включает в себя все акты интеллекта как реальные (хотя и не материальные) *акциденции* души.

Эта коннотация сообозначает сопровождающий акт внешний объект, который есть именно так, как его репрезентирует акт. Иначе говоря, истина познания, взятая уже как *целое содержание* этого понятия, заключает в себе, с одной стороны, интенциональную репрезентацию объекта, т.е. сам акт познания, а с другой стороны, сопряженное с ней сопровождение объекта, сущего именно таким способом (или в таком статусе), каким его репрезентирует акт. Истина есть *сложная деноминация* акта познания, поскольку для нее всегда требуются оба эти *элемента* – если объект не имеется в себе таким образом, как он представлен в акте, акт не именуется истинным, т.е. одной внутренней репрезентации акта, без коннотации внешнего по отношению к акту объекта, недостаточно для истины познания, как и наоборот, одного лишь присутствия объекта без познающей его репрезентации также недостаточно для этой истины. Согласно Суаресу,³³ формальная истина не является ни «чисто внешней деноминацией» акта от объекта, но необходимо предполагает в самом *акте* репрезентацию и *внутреннюю* связь акта с этим определенным объектом как собственной границей акта, ни «всецело внутренней деноминацией» (без коннотации такого-то внешнего объекта); истина познания есть деноминация,³⁴ происходящая частично от внутренней реальной формы самого познающего акта, а частично заключающая в себе сопровождение внешнего объекта.

При этом нужно также учитывать, во-первых, что формальная истина всегда первично и через себя деноминирует именно *акт суждения*, а не его внешний объект; во-вторых, истина познания вовсе не необходимо требует *актуального* существования объекта, поскольку эта истина содержит в своем понятии не *существование* объекта, но лишь такое бытие (или статус бытия) объекта, которое репрезентируется в суждении. А это бытие может быть, например, лишь *возможным* бытием, а не актуальным существованием – в случае истинного познания Богом возможных сущностей до творения. Для сообразности акта познания с объектом объекту достаточно быть *объектом*, что означает в предельном смысле, что он вообще может быть чем-то не-сущим или невозможной химерой – в этом случае Суарес использует для объяснения аристотелевское «истинное/веритативное бытие объектом суждения».³⁵ Наконец, Суарес специально подчеркивает,³⁶ что сообразность как истина познания не состоит в каком-либо *реальном* подобии

³³ Суарес, DM 8.2.12–14.

³⁴ В позднейшей схоластике иезуитов XVII в. такой специальный тип деноминаций будет называться «полувнешней деноминацией» (*denominatio semiextrinseca*).

³⁵ Суарес, DM 8.2.16.

³⁶ Ср. Суарес, DM 8.2.20; 8.1.6.

существенностей акта и объекта, а интенциональная репрезентация в акте суждения – это не репрезентация, присущая «формальному образу» и предполагающая собственное и *формальное* подобие *реальной* формы, поскольку таковое не необходимо для познания. Это обстоятельство довольно существенно отличает его эпистемологию от первоначально рецепированного перипатетического понимания познания как «уподобления», присутствующего, например, еще у Фомы Аквинского, и делает Суареса скорее наследником обширных дискуссий схоластики XIV в. о «познанном» или «объективном бытии» в интеллекте.

3. Что есть *трансцендентальная истина* вещи?

Обсуждение понятия трансцендентальной истины,³⁷ которое принадлежит к метафизической науке *собственным* образом, сопряжено для Суареса с решением гораздо более весомых затруднений, чем проблемы исследования формальной истины познания, – затруднений как общего для всех трансцендентальных свойств характера, которые проистекают из самого понятия *трансцендентального* атрибута сущего как такового,³⁸ так и касающихся специально понятия трансцендентальной *истины* как свойства, обозначающего связность с чем-то *внешним* или *отношение* к нему. Для метафизики Суареса именно *истина* представляет специальную трудность как трансцендентальное свойство: если истина не добавляет к сущему ничего, она вообще не может быть его свойством (так как свойство должно быть чем-то отлично от сущего), но будет всего лишь еще одним *синонимом* сущего, каковым, согласно Суаресу, является термин «вещь». Но истина, как кажется, может характеризовать вещь только посредством *соотнесения* вещи с внешним познающим ее интеллектом, иначе говоря, только будучи *внешней деноминацией* от *истины познания* в некотором интеллекте как первичного значения истины. Если содержание понятия «истины в вещах» сводится к одной только *внешней деноминации*, то на основании прецизирования этого содержания истина не может быть свойством *реального* сущего как такового

³⁷ Ср. с последующим: Guidi 2020, 123–138.

³⁸ Общее затруднение с любым *трансцендентальным* свойством сущего состоит в том, что оно не может быть ни обычным позитивным *реальным свойством*, ибо свойство должно *добавлять* к сущему нечто, но все, что может быть реальным, само будет сущим, а потому не может добавлять к сущему как таковому ничего (стоит помнить, что сущее как таковое в метафизике Суареса и есть «то, что обладает реальной сущностью», т.е. *реальное* сущее, см. DM 1.1.24; 2.4.4–6), ни «сущим разума», потому что атрибутом *реального* сущего может быть только нечто само же реальное. См. об этом экспозицию Суареса в: DM 3.1.1–11.

го, поскольку в таком значении истина может быть атрибутирована какому угодно *объекту* некоторого акта познания, так что деноминация истины будет *общей* как для сущего, так и для не сущего (отрицаний), а также для чистого сущего разума и невозможных фикций.³⁹ Суарес предварительно решает данную проблему, снова проводя различие между *целым* содержанием понятия истины и *добавлением* истины к сущему и утверждая, что трансцендентальная истина как целое не означает какого-то исключительно *внешнего* или созданного интеллектом содержания, но является самой «существенностью [сущего], [дополнительно] обозначенной посредством некоторого иного [понятийного] содержания (*entitatem sub aliqua alia ratione significatam*), добавляя нечто [к существенности]».⁴⁰ Суарес последовательно доказывает и объясняет,⁴¹ что трансцендентальная истина не может добавлять к сущему, а потому и не может заключать в своем понятии ни *реального отношения* (это, как минимум, противоречит божественной простоте), ни *отрицания* (из общего смысла истины как сообразности, что подразумевает ее позитивность), ни чисто *рационального отношения* (поскольку сущее разума не может формально заключаться или быть частью содержания понятия реального свойства *реального* сущего).

Однако особенно подробно он опровергает⁴² мнение Каэтана, согласно которому истина вещи есть чисто *внешняя* деноминация от *истины познания* (особенно – познания божественного интеллекта). Ссылаясь на авторитетные суждения Аристотеля, Августина, Фомы, Ансельма и Авиценны, Суарес утверждает,⁴³ что реальная истина есть нечто *внутреннее* для самих вещей, а не только лишь внешняя деноминация, поскольку эта истина признается всеми именно как *свойство* сущего, а внешняя деноминация никоим образом не может быть причислена к свойствам сущего, так как в понятие любого свойства необходимо входит «присущность на основании внутренних принципов», а не акцидентальное и внешнее привхождение. Кроме того, Суарес оборачивает приведенный выше аргумент и утверждает,⁴⁴ что истина именно потому не может быть только внешней деноминацией, что если бы она была таковой, то как и любая чисто внешняя деноминация должна была бы *одинаковым* образом быть присущей как реальным сущим, так и сущим разума, поскольку любые внешние деноминации, беру-

³⁹ См. Суарес, DM 8.7.1.

⁴⁰ См. Суарес, DM 8.7.6.

⁴¹ См. Суарес, DM 8.7.11–13; 8.7.15; 8.7.18.

⁴² См. Суарес, DM 8.7.19–24; 8.7.34. Ср. DM 8.8.10.

⁴³ См. Суарес, DM 8.7.21.

⁴⁴ См. Суарес, DM 8.7.23.

щиеся из *познания*, например, «бытие родом» или видом, «бытие истинно познанным» или обозначенным, равно подходят реальному и чисто рациональному существу. Еще один аргумент против понимания истины вещи как чисто внешней деноминации состоит в том, что разные по реальному совершенству сущие, если они будут истинными лишь на основании внешней деноминации от истины познающего интеллекта, как истинно познанные объекты не будут иметь между собой никакого «неравенства» в собственной истине, что противоречит упомянутой нами выше фундаментальной аксиоме Аристотеля (и всей схоластики) о пропорции между бытием и истиной: «чем совершеннее сущее, тем оно более истинно».

Таким образом, Суарес начинает⁴⁵ собственное решение вопроса о трансцендентальной истине с тезиса о том, что она означает *реальную существенность* самой той вещи, которая именуется истинной, а помимо этой [существенности] не добавляет вещи ничего *внутреннего* вообще. Иначе говоря, поскольку истина вещи включает в своем понятии саму существенность вещи, то уже на одном только этом основании она не может быть чисто внешней деноминацией, хотя наряду с существенностью она включает в себя также и *коннотацию* сопряжения с некоторой внешней вещью. Что точно представляет собой эта коннотация, заключенная в понятии истины? Трансцендентальная истина *добавляет* к сущности вещи коннотацию *познания* или понятия интеллекта, с которым *способна соотносываться* такая вещь, т.е. которым она может репрезентироваться так, как она есть.⁴⁶ Сообразность как чуждость истины понимается при этом не как отношение (что уже было доказано выше), но как деноминация, полученная из «совместности (*consortium*) многих, имеющихся таким образом, что одно таково, каковым оно репрезентируется иным».⁴⁷ Трансцендентальная истина сближается в обсуждении с интеллигибельностью или *мыслимостью* вещи и распространяется на всякое реальное сущее, поскольку оно по своей сущности способно к тому, чтобы вызывать относительно себя некое истинное восприятие.⁴⁸ Если истина сущего как сообразность с возможным познанием интеллекта понимается подобно «мыслимости» сущего, а мыслимость (как и познаваемость) часто использовалась в традиции как наиболее удачный пример как раз *внешней деноминации*, то можно усомниться, не допускает ли все же Суарес скрытым образом то понимание истины как исключительно внешней деноминации, которое он так настойчиво опровер-

⁴⁵ См. Суарес, DM 8.7.24; ср. также DM 8.7.34.

⁴⁶ См. Суарес, DM 8.7.25.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ См. Суарес, DM 8.7.27.

гал в лице Каэтана ранее? Прежде всего, Суарес эксплицитно полагает, что и само «бытие мыслимым» вовсе не является *чисто внешней деноминацией*, поскольку, во-первых, как он подчеркивает, «мыслимость следует за существенностью вещи»,⁴⁹ а с другой стороны, согласно схоластической эпистемологии объект мышления всегда по природе есть *прежде* способности мышления, следовательно, в самом этом объекте предполагается некая способность (или готовность), благодаря которой он способен быть границей акта познающей потенции. В применении на уровне трансцендентальных понятий это означает, что «в сущем, поскольку оно есть мыслимое, понимается не только внешняя способность (*facultas extrinseca*), имеющая силу мыслить, хотя она и необходима, но и со стороны самого сущего также предполагается внутренняя способность/готовность (*aptitudo intrinseca*), из-за которой оно может быть границей [или объектом] такого акта [мышления]». ⁵⁰ Далее Суарес поясняет, что и истину как деноминацию или коннотацию сообразности с познанием он понимает *подобно* мыслимости, иначе говоря, в самом реальном сущем заключена *внутренняя способность* вещи «быть сообразной» или соответствующей акту познания некоторого интеллекта, и именно к этой способности сводится любой тип сообразности вещи с познанием (будь то сообразность в актуальном познании, или возможном, будь то теоретическое, или практическое познание). Понятие трансцендентальной истины означает *способность*, посредством которой вещь по своей природе может вызывать или предоставлять (*conferre*) истинное восприятие себя.⁵¹ Без такой внутренней способности в самом сущем никакой интеллект (даже божественный) не мог бы посредством акта своего познания придать сущему извне деноминацию истинного.

Важно отметить, что поскольку рассматриваемая в метафизике истина в вещи трансцендентальна, то так понимаемое «бытие истинным» присуще, согласно Суаресу, *всякому* реальному сущему – будь то сотворенному, или несотворенному, ибо всякое сущее от самого себя имеет способность «быть сообразным» некоторому интеллекту, более того, фактически любое сущее является и *актуально* сообразным некоторому интеллекту, а именно божественному, который познает как себя, так и всякое возможное и актуально существующее сущее.⁵²

⁴⁹ Ср. традиционную *auctoritas* Аристотеля: «De non ente non est scientia» («О не сущем нет науки/знания»), см. *Auctoritates Aristotelis*, An. Post. I, 13 (Hamesse 1974, 312).

⁵⁰ См. Суарес, DM 8.7.34.

⁵¹ См. Суарес, DM 8.7.33.

⁵² См. Суарес, DM 8.7.35.

Кроме того, Суарес считает, что трансцендентальная истина как «способность быть сообразным некоторому познанию» не подразумевает в своем понятии познания какого-то *определенного* интеллекта, но должна пониматься как сообразность, принципиально упорядоченная по отношению «к какому угодно интеллекту или познанию» – не только божественному, но и сотворенному.⁵³ Точно так же из трансцендентального понятия истины исключены все значения «меры» или «образцовой причины для творения», речь может идти, согласно Суаресу, только о сообразности с любым интеллектом как *познающим* и *репрезентирующим*. Такое действительно *трансцендентальное* (т.е. превосходящее разделение на конечное и бесконечное) понимание «истины в вещах» радикально отличается от позиции томистов (а также некоторых позднейших иезуитов), связывающих эту истину необходимо со знанием всеведующего *интеллекта Бога* как причиной и мерой иных вещей.

Тем не менее, способность быть сообразным хотя бы с каким-то *возможным интеллектом* необходимо принадлежит к понятию «трансцендентальной истины» по Суаресу, что доказывает его интересный мысленный эксперимент⁵⁴ (через предположение невозможного), который артикулируется вполне в духе схоластической эпистемологии XIV в. после Скота. Если предположить невозможное, а именно, что божественный (а тем самым вообще любой) интеллект прекратил *актуально* знать или мыслить вещи, тем не менее даже и тогда в вещах была бы *истина* как способность сообразности с возможным познанием. А вот если предположить еще более невозможное, т.е. что вещи не только *актуально* не мыслятся, но и не *могут* мыслиться никем, но при этом они продолжали бы пребывать в своей сущности или существовании, то при этом предположении невозможности какого угодно интеллекта (хотя оно противоречит и возможности самого сущего быть *реально*, поскольку эта возможность традиционно, со времен Скота, связана с мыслимостью) вещь могла бы именоваться истинной лишь «фундаментально»⁵⁵ или «непротиворечиво», но не позитивно и *формально* (здесь в смысле: по своему чтойностному понятию), потому что в таком случае не была бы возможна никакая граница внешней коннотации или связь с познанием,

⁵³ См. Суарес, DM 8.7.30; 8.7.33; 8.7.26; 8.7.29.

⁵⁴ См. Суарес, DM 8.7.27, ср. также DM 8.7.16: «etiamsi fingas nullum actu esse intellectum, res erit intelligibilis ex se et vera» («даже если ты выдумаешь, что актуально нет никакого интеллекта, то вещь будет мыслимой из себя и истинной»).

⁵⁵ Эта терминология будет хотя и переосмыслена, но сохранена в позднейшей традиции иезуитов, как показывает трактат о трансцендентальной истине у Овьедо и у Искьердо.

входящие в само понятие трансцендентальной истины, а кроме того, также и *формальная истина* какого-либо познания вообще была бы невозможна.

Для понимания последующего необходимо подчеркнуть также, что в метафизическом трактате Суареса присутствует совершенно явный и особый акцент на *реальности* трансцендентальной истины. Истинное как трансцендентальное свойство обращается с *реальным сущим* как таковым, а сущее разума (как единственное известное нам «не реальное сущее») полностью исключено у Суареса⁵⁶ из сферы трансцендентальной истины. Хотя сущие разума (*entia rationis*) или вымышленные сущие (*entia fictitia*) и познаются некоторым образом, а поэтому о них можно сказать как об объектах, имеющих сообразность с интеллектом, однако в отличие от реальных сущих они познаются не *из самих себя*, но принимают некоторый вид (или скорее – тень) реальности лишь с помощью искусственной уловки и силы *интеллекта*. Поскольку сущие разума не имеют в собственном смысле никакой реальной сущности, а потому и никакой *внутренней* мыслимости (мы помним, что в сущем мыслимость *следует* за сущностью), то и их сообразность с познанием не может основываться на их собственной сущности, а следовательно, они и не имеют в себе той истины, которая является трансцендентальным свойством сущего. Иначе говоря, сущие разума не обладают внутренней способностью быть сообразными с познанием, но могут именоваться таковыми как раз только посредством *внешней деноминации* от выносящего о них какие-то суждения конечного интеллекта.⁵⁷ Таким образом, только реальное сущее истинно в трансцендентальном значении термина «истина», тогда как сущие разума в этом значении *не* истинны.

Наконец, отвечая на начальные сомнения вопроса, Суарес поясняет,⁵⁸ каким именно образом мы можем утверждать об истине, что она есть *свойство сущего*. Трансцендентальная истина есть свойство сущего не как какое-то реальное свойство, дистинктное от сущего из природы вещи, но как некий атрибут, взаимобратимый с сущим и дистинктный от него лишь согласно своему понятийному содержанию (*secundum rationem*) или добавочной коннотации. Как такой атрибут истина не выявляет какого-то *нового* реального совершенства по сравнению с совершенством сущего, но лишь глубже объясняет само понятие реального сущего посредством коннотации возможной сообразности с познанием. Поскольку возможная связь с познанием является для сущего как такового хотя и чем-то неразрывно связанным с ним, но тем не менее *вторичным* (согласно порядку понятий), то ис-

⁵⁶ См. Суарес, DM 8.7.34, 8.7.36.

⁵⁷ См. Суарес, DM 8.7.23.

⁵⁸ См. Суарес, DM 8.7.36.

тинное мыслится не как прямо принадлежащее к сущности или природе сущего, но именно как *трансцендентальный атрибут* такого универсального субъекта, как сущее.

4. Возможные причины отсутствия в *метафизике* Суареса понятия *объективной истины*

В метафизике Суареса присутствуют, как мы показали, два основных значения истины: *формальная* или истина познания и *трансцендентальная* истина реального сущего. Поскольку известно (это будет показано ниже), что он также знает и использует термин «объективная истина»⁵⁹ в своих теологических сочинениях (как более поздних, так и даже более ранних), то завершая наш анализ метафизического учения об истине, мы должны поставить вопрос о том, почему понятие и термин «объективная истина» отсутствует именно в его *метафизике*.

Вероятными причинами этого весьма показательного (в аспекте нашего исследования трансформации понятия истины) отсутствия представляются нам следующие. Во-первых, для Суареса валиден запрет на, так сказать, «супер-трансцендентальное» употребление *метафизических* понятий. Под «супер-трансцендентальным» обычно понимают такое наиболее универсальное значение терминов, которое выходит по своей общности за пределы трансцендентального понятия реального сущего, т.е. включает в себя также, по меньшей мере, сущее разума, а иногда также и иное не-сущее. Хорошо известно, что Суарес строго ограничивает метафизическое рассмотрение его адекватным объектом, т.е. – в метафизике Суареса – *реальным* сущим, а также исключает из этой сферы сущее разума. Мы показали, что подобно этому он также ограничивает и значение трансцендентального свойства *истины* как исключительно *реального* атрибута реального сущего.

Во-вторых, как было прояснено выше, в самом метафизическом понятии истины, т.е. в понятии трансцендентальной истины сущего, для Суареса прежде всего важна ее *реальность*, т.е. то обстоятельство, что именно реальная существенность фундирует как мыслимость, так и самую возможную

⁵⁹ Термин «объективная истина» (в виде «*veritas objectivialis*», а не «*veritas obiectiva*», как в XVI в. и позже) впервые, насколько это известно на сегодняшний день, встречается в схоластике примерно в 1400 г. у автора, относящегося к пражским последователям Уиклифа, Станислава из Знайма. Однако значимого распространения, насколько это нам известно, данный термин и понятие до XVII в. в схоластике не имели. Ср. энциклопедическую статью С. К. Кнебеля, являющуюся наброском истории понятия «объективной истины», на которую мы в некоторой степени опирались в нашем исследовании: Knebel 2004, 154–163 (здесь: 154).

сообразность с познанием как чуждость истины, и при этом относительно не важна *объективность* как мыслимость, не ограниченная реальной существенностью и распространенная также на сущие разума, которые «присутствуют» только *объективно* в интеллекте. То, что Суарес эксплицитно разделяет между этими двумя элементами в понятии истины, хорошо видно в последнем разделе VIII-й диспутации, посвященном специальному сравнению трансцендентальной и формальной истины, где он тематизирует еще одно, так сказать, не вполне легитимное для его метафизики значение «бытия истинным». Суарес полагает,⁶⁰ что любые *познанные* в истинном познании вещи могут именоваться «истинными» посредством некоей *внешней* аналогии и *деноминации* от формальной истины самого познания, однако взятое согласно этой деноминации «истинное» совершенно отличается от трансцендентального значения истины как свойства сущего. Согласно объяснению Суареса, мы не только называем *истинными* суждение и пропозицию «Бог есть единый и Троица», но и их, говоря в более новой терминологии, «объективный коррелят», т.е. объективную связь между субъектом и предикатом, познанную в этом суждении и выраженную в этой пропозиции. Однако такую истину эта вещь («бытие Бога единым и Троицей») имеет только постольку, поскольку она есть *объективно* в интеллекте, т.е. поскольку она познана в сложном познании интеллекта и является *объектом истинного суждения*, репрезентирующего ее так, как она есть (в самой вещи). Именно такая истина или истина внешней деноминации есть *не в вещи*, но только в *интеллекте*, тогда как и трансцендентальная истина есть в самой вещи, и формальная некоторым образом реально основывается в такой вещи, как интеллект. Более того, поскольку *объектом* истинного познания или суждения может быть что угодно, то такая деноминация «истинного» может внешне прикладываться не только к реальным сущим, но и к *не сущим*: в таком значении мы утверждаем, что «истинно то, что химера есть вымышленное сущее», а «человек не есть осел». Понятая как чисто внешняя деноминация от истинного познания истина его *объекта* по определению всегда *позже* (или *идет вслед* за), чем формальная истина познания, поскольку любая внешняя деноминация (отыменованье) зависит от той «формы» или содержания, от которого она происходит и берет свое «имя», – в данном случае от формы истины в познании, следовательно, по этому критерию она также радикально отделяется от трансцендентальной истины вещи, которая, будучи внутренней способностью самого реального сущего, из себя *предшествует* любому возможному акту познания и его

⁶⁰ См. Суарес, DM 8.8.10–11.

формальной истине, хотя и необходимо коннотирует возможную связь с ним. Именно для того чтобы не смешивать эти два значения истины – трансцендентальную истину вещи и позднейшую в онтологическом плане истину *объекта внешней деноминации*, берущейся от истинного познания, Суарес тратит столько усилий для демонстрации невозможности понимать истину сущего как конституированную чисто внешней деноминацией от познания.

Сам Суарес не использует термин «объективная истина» для обозначения этой истины внешней деноминации, этот термин вообще не встречается в VIII-й диспутации об истине, однако несколько раз в ней встречается конкретный термин «объективно истинное». Можно отметить, что помимо некоторых обусловленных контекстом истолкования положений Фомы об истине в прямом и рефлексивном познании случаев употребления этого термина в неотносящемся к нашему исследованию «мета-пропозициональном» значении «истины как специального тематического объекта конкретного рефлексивного акта познания», этот термин встречается в обсуждении истины всего два раза, причем, как видится, в двух разных (если даже не противоположных) значениях: один раз Суарес сближает его с трансцендентально истинным до такой степени, что употребляет его почти как синоним к «истинному реально» – «*esse verum obiective seu realiter*» («бытие объективно или реально истинным»).⁶¹ Второй раз в прямо противоположном контексте: истинное в объективном значении как то, что атрибутируется вещи только потому, что она есть объективно в акте сложного познания интеллекта, т.е. как объект суждения, именующийся *истинным* только посредством внешней деноминации от истины самого познания.⁶² На основании такого положения дел можно заключить, что этот термин – по крайней мере, в *метафизическом* трактате об истине – является *амбивалентным*, а Суарес очевидно вовсе не стремится специально прояснить его, традиционно схоластически разделив его значения. Тем не менее существует еще один контекст, в котором если не эксплицитно, то фактически Суаресом используется понятие «истины в объекте» как внешней деноминации от истины познания: речь идет об употреблении Суаресом этого оставленного им в метафизике неопределенным понятия «истинного» (как *объекта*

⁶¹ См. Суарес, DM 8.7.34. По контексту понятно, что в любом случае здесь не имеется в виду истина внешней деноминации, поскольку Суарес эксплицитно утверждает там, что и объективно истинное (как и реально истинное) *не* является чисто внешней деноминацией.

⁶² См. Суарес, DM 8.8.10. Напомним, что в этом значении истинным является даже «бытие *химеры* вымышленным сущим».

суждения) в качестве специфического средства *истолкования* обнаруживаемого традиционно у Аристотеля «расширенного» значения *бытия* как *истинного* в пропозиции или сложении/связи интеллекта.⁶³ Речь у Суареса идет здесь о том, что Аристотель, говоря об истинном как том, что есть не в вещах, а в уме, имеет в виду не только первичное и наиболее известное для нас значение *формальной* истины как сложной истины познания, но и «иное бытие или не-бытие, которое обозначается через такую связь [в суждении]». ⁶⁴ Именно это истинное равным образом встречается как в отрицаниях, так и в утверждениях, и, как подчеркивает Суарес, «само по себе не требует реального бытия, но лишь такого, какое обозначается через эту связь/сложение (*complexio*)». ⁶⁵ Это значение объективно истинного по большей части инструментально: Суарес не тематизирует его собственным образом, но лишь использует в своей интерпретации соответствующих положений Аристотеля.

Наконец, подчеркнем еще одно важное обстоятельство: насколько нам известно, единственный эксплицитный случай употребления понятия и термина «объективная истина» во всем громадном метафизическом сочинении Суареса – в обеих томах его «Метафизических диспутиаций» – встречается в разделе 15 («О божественном знании, насколько его можно познать природным разумом») диспутиации XXX, содержащей в себе *натуральную теологию* Суареса, т.е. трактат о чтойности и атрибутах первого сущего, насколько они познаваемы природно. Обсуждая совершенство *божественного знания*, Суарес «поверхностно», как он сам замечает, касается в изложении ряда специфически «теологических вопросов» и кратко упоминает теологическое обсуждение способа, каким Бог знает некоторые контингентные (т.е. не необходимые и зависящие от решения свободной воли) истины о конечных вещах. В данном параграфе не содержится никакого собственного разъяснения содержания или трудностей этого обсуждения, однако именно в этом коротком тексте он считает необходимым использовать понятие «объективной истины»: он утверждает, что даже согласно исключительно понятийному содержанию божественное *знание* этих контин-

⁶³ См. об этом наши разъяснения выше.

⁶⁴ См. Суарес, DM 8.7.37. Как кажется, «иное бытие» в данном контексте это бытие, которое отличается от реального бытия сущего, т.е. «объективное бытие» в том широком и неопределенном смысле, который недифференцированно включает в себя «бытие *объектом*» или объективность как реального, так и чисто рационального сущего (или сущего разума), и даже «бытие объектом» не-сущего или отрицания/приваии.

⁶⁵ Ibid.

гентных (будущих, как видно из контекста) истин никак не изменяет, т.е. не увеличивает объем самого знания Бога, несмотря на то, что само это знание из себя могло бы быть и *иным* (так как причина некоторого будущего контингентного события как *свободная* причина принципиально *не* детерминирована в себе в отношении выбора того или иного эффекта, а именно такие события являются объектами этого божественного знания), «потому что» – дает свое обоснование Суарес, – «всегда необходимо, чтобы одна из частей [противоположности, между которыми происходит свободный выбор] была истинной, то есть, либо чтобы вещь была будущей, либо чтобы она не была будущей, а Бог от вечности видит ту часть [т.е. тот контингентный эффект или событие], в которой заключается объективная истина».⁶⁶ Зная исторический контекст теологии иезуитов, мы можем сделать отсюда вывод, что Суарес не просто внезапно употребляет полузабытое в традиции понятие из арсенала пражских «реалистов», но совершенно осознанно использует это понятие как ключевое для предельно краткого высказывания своей позиции в наиболее важной и горячо обсуждаемой (по крайней мере, теологами Общества Иисуса) теологической дискуссии его времени: в диспутации о «среднем знании Бога» или «божественном знании будущих контингентных/свободных событий».

Таким образом, Суарес достаточно хорошо знает о существовании такого понятия, как «объективная истина», но не употребляет его в своей *метафизике* – даже там, где он фактически обсуждает значение истины, которое может быть эксплицировано с помощью этого понятия, и, напротив, он сразу же использует это понятие, лишь только кратко вспоминая о главной *теологической* трудности этой эпохи, которую он как профессиональный теолог-иезуит был призван исследовать и разрешать. Что мы можем предварительно историко-философски утверждать о возможных причинах такого положения дел? Метафизика Суареса как первая и высшая человеческая природная наука сфокусирована на *реальности* сущего и поэтому преимущественно имеет дело с истиной как *трансцендентальной* и *реальной*, исключая фактически тематическое исследование «объективно истинного». Теология же не настолько жестко связана с реальным сущим и реальной истиной, но в той части, где использование понятия «объективной истины» стало необходимым, имеет дело именно с прояснением *божественного* знания и его особенной *объективности*. Далее мы постараемся прояснить этот специфически теологический контекст «появления» и развертывания понятия «объективная истина» у иезуитов.

⁶⁶ См. Суарес, DM 30.15.18.

III. *Формирование понятия объективной истины в схоластической
теологии иезуитов*

1. Введение и попытка экспликации понятия *объективной истины*
в *теологическом* трактате Фр. Суареса о божественном знании
будущих контингентных (1599 г.)

Суарес одним из первых среди теологов Общества использует и пытается до некоторой степени прояснить понятие «объективной истины»⁶⁷ в своем опубликованном в 1599 г. малом сочинении «Две книги о божественном знании абсолютных и обусловленных будущих контингентных [эффектов]». Поскольку трактат содержит довольно много обсуждения, анализа и опровержений позиций древних и современных Суаресу авторитетных схоластических теологов и структурирован методически отнюдь не так строго, как «Метафизические диспутации», то в последующем мы попытаемся кратко изложить важнейшие положения, образующие ту понятийную и теоретическую сетку, в которой размещено и артикулировано интересующее нас понятие, не придерживаясь точно последовательности аргументов самого Суареса, в которых содержатся те или иные положения.

Во-первых, в качестве общего предварения следует отметить, что Суарес, как и другие иезуиты, постоянно настаивает⁶⁸ на структурном подобии в рассмотрении двух типов божественного знания – знания Бога об абсолютных и об обусловленных будущих контингентных событиях, а также в решении трудностей, связанных с ними. Суарес использует подобные аргументы в отношении обоих типов знания и утверждает, что сам способ божественного познания, как и истина, являющаяся объектом в знании абсолютных (т.е. когда-нибудь будущих) и обусловленных (т.е. тех, которые могли бы сбыться, если бы было осуществлено некое условие) будущих, тождественны.⁶⁹

Во-вторых, в теологическом рассмотрении божественного знания будущих контингентных особую трудность, согласно Суаресу, представляет исключительно второй его «принцип» (*ex parte cogniti*), т.е. сам познаваемый объект – в противоположность первому принципу (*ex parte cognoscentis*), т.е. божественному *интеллекту* как бесконечному и знающему все, что во-

⁶⁷ О важности этого понятия для теологии «среднего знания» иезуитов см. новую версию классической статьи Кнебеля: Knebel 2021a, 45–47.

⁶⁸ См. Suarez 1858, 343, 359, 370.

⁶⁹ См. Suarez 1858, 370.

обще может быть объектом знания.⁷⁰ Трудность состоит в том, что *абсолютные* будущие контингентные события еще не существуют сами в себе (поскольку томистское или каэтановское понимание их познания Богом на основании некоторого «вечного реального присутствия» их для божественного видения опровергается Суаресом⁷¹), а *обусловленные* вообще никогда не существуют абсолютно, т.е. в природе вещей, следовательно, непонятен статус бытия таких объектов, неясно, как они, никоим образом не будучи причастны к актуальной существенности или не существуя в акте, могут служить вечным *основанием* для истинного суждения о будущем, и самое главное – какова же их *истина*, коль скоро ясно, что она не есть из себя *ничто реальное*.⁷² Ответ Суареса на эту трудность заключается в том, что все объекты – как абсолютные (до начала своего актуального существования), так и обусловленные, обозначаемые через пропозиции о будущих контингентных, – от вечности имеют *определенную* истину, благодаря которой они и познаваемы, а следовательно, и предзнаемы Богом. Иначе говоря, для истины всех этих объектов принципиально достаточно, чтобы она была в себе «определенной истиной» (*veritas determinata*).⁷³ В этом теологическом обсуждении Суарес по большей части понимает «объективную истину» как всегда присущую и принципиальную определенность в распределении значений «истина-ложь» в любой контрадикторной оппозиции: «... насколько бы не была скрытой [для нас] истина таких пропозиций, она необходимо будет определенной, либо будет [иметься] противоположная ей ложь; а потому также истинно и то, что во всех противоречивых [друг другу пропозициях] одна из них будет в себе определенно истинной, а другая определенно ложной». ⁷⁴ Это обосновывается принципом противоречия и так называемым принципом бивалентности. При этом Суарес неоднократно подчеркивает,⁷⁵ что в отношении этих истин существует строгое ограничение для человеческого (на самом деле, даже для любого *конечного*) знания: от нас всегда скрыто, какая из сторон противоречия *будет* истинной (иначе говоря, какой именно выбор совершит конечная свободная воля), поскольку только Бог знает определенно, какая из индивидуальных контрадикторных пропозиций о будущих контингентных событиях истинна, а какая ложна. При этом Его знание тоже не было бы возможным, если бы эта истина объ-

⁷⁰ См. Suarez 1858, 300, 328, 364–365.

⁷¹ См. Suarez 1858, 322–326.

⁷² См. Suarez 1858, 328.

⁷³ См. Suarez 1858, 297–299, 359–360.

⁷⁴ См. Suarez 1858, 298–299.

⁷⁵ См. Suarez 1858, 300, 328, 357, 362.

екта не была определена *сама в себе*. Тем не менее, теологи могут обсуждать способ божественного познания будущих контингентных и показывать, что это познание, по крайней мере, не является невозможным, исходя из философских и теологических принципов.

В-третьих, в сфере объективной истины, конституирующей знание всех будущих контингентных событий, действует, согласно Суаресу, древний (предположительно восходящий к логике Хрисиппа) философский принцип бивалентности (двузначности): Суарес специально декларирует против Молины,⁷⁶ что никогда не возможна пропозиция о будущих контингентных, которая не является *ни истинной, ни ложной*. Иначе говоря, в сфере божественного знания таких объектов *неопределенность* самих будущих эффектов или контингентных событий полностью исключается, хотя одновременно Суарес настаивает на том, что сама *связность* свободной причины и контингентного эффекта не подлежит вообще никакой внешней детерминации (менее всего – посредством божественного знания), поскольку он вместе со всеми иезуитами утверждает фундаментальный теологический принцип *безразличия* воли как *свободной* причины. Это означает, что будущий контингентный эффект не определен в причине, но от вечности *определен сам в себе*.⁷⁷

В-четвертых, сама эта объективная истина будущих контингентных событий (как абсолютных, так и обусловленных) *не* причинена самим божественным интеллектом, поскольку в любом знании (в том числе в теоретическом знании божественного интеллекта, который оказывается здесь в роли как бы пассивного созерцателя истин) имеет силу общий принцип: объект знания и познания всегда *предположен* этому знанию и познанию.⁷⁸ Иначе говоря, Суарес, как и Молина, Васкес и иные создатели теологии «среднего знания» иезуитов, считает истинным древнее положение Оригена: Бог знает нечто, потому что оно будет (либо было бы «при условии, что») истинно, а не оно будет (или было бы при условии, что) истинно, потому что его знает Бог.⁷⁹ На возражение, что в этом случае «знание Бога определяется из вещей, что абсурдно», Суарес отвечает следующим разъяснением: речь здесь вовсе не идет о формальной и реальной внутренней детерминации знания Бога некой внешней физической причиной, потому что это и в са-

⁷⁶ См. Suarez 1858, 298–299; 357, 359–360.

⁷⁷ См. Suarez 1858, 365–366.

⁷⁸ См. Suarez 1858, 310–312.

⁷⁹ См. Suarez 1858, 316. Ср. также Suarez 1858, 332: «scientia haec supponat futuritionem rerum» («это [т.е. божественное предзнание] знание предполагает будущность вещей»).

мом деле было бы абсурдно, но лишь об «объективной детерминации» знания неким «объективным содержанием» (*ratio obiectiva*) как необходимом условии репрезентации будущего события в божественном знании, и в этом смысле «не только не абсурдно, но и всецело необходимо, чтобы знание предполагало знаемый объект».⁸⁰ Именно объективная истина будущих контингентных событий является собственным *основанием* (*ratio ex parte obiecti cogniti*) для их познания Богом и единственным «средним», благодаря которому Он их познает.⁸¹

В-пятых, Суарес отождествляет истинное *бытие* объектов или их «объективную истину» со *способностью* (*aptitudo*) быть «от века» объективной границей божественного знания (будь то знание видения, или среднее знание).⁸² Поскольку эта способность не есть нечто внутреннее или реальное для объектов, она объясняется им как *внешняя деноминация* от божественного знания,⁸³ но одновременно характеризуется как *не-противоборство* быть объектом *истинного* суждения некоторого (т.е. бесконечного божественного) интеллекта, каковое «не-противоборство» *реально* будет иметь (имело бы) само *бытие* контингентного события.⁸⁴

Предварительно резюмируя вышеизложенные положения: в *теологическом* контексте ничтожное в рассмотрении метафизики *объективное* сущее и «объективно истинное» оказывается имеющим некий «способ бытия» или обладает «некоторым типом/модусом сущего» (*quaemdam modum entis*), поскольку оно может быть достаточным фундаментом для истины вечного суждения, т.е. быть *истинной* границей божественного знания⁸⁵. Характерно, что в контексте этого обсуждения способа бытия истины будущего контингентного события Суарес снова прибегает к помощи «истинного бытия» из теории Аристотеля: будущий объект и его истина в настоящем (или вообще) не обладают реальным бытием или актуальным существованием в природе вещей, они не требуют никакой реальной существенности, но их способа бытия (присутствия как объективной истины) достаточно для «бытия истинным объектом» суждения или знания.⁸⁶ Суарес допускает в теологическую аргументацию и использует не только расширенное (по сравнению с трансцендентальным) понятие истины (как объекта *внешней*

⁸⁰ См. Suarez 1858, 311–312.

⁸¹ См. Suarez 1858, 327–329; 369–370.

⁸² См. Suarez 1858, 329.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid. Ср. также Suarez 1858, 370.

⁸⁶ См. Suarez 1858, 360.

деноминации), но, кажется, иногда даже расширяет и фактически размывает само понятие сущего, ибо объект обладает «не-противоборством» быть истинным объектом знания, поскольку он есть что угодно, что каким бы то ни было способом причастно к сущностному содержанию сущего, – будь это присутствующее актуально сейчас, будущее, прошлое, или только возможное, или обусловленно будущее. В связи с этим стоит просто напомнить, что сама реальная сущность сущего также описывается в метафизике Суареса как «способность или не-противоборство к реальному бытию в акте», которая подходит и чисто возможным (никогда не будущим актуально существовать) сущим. Возможные реальные сущие структурно подобны будущим (особенно – обусловленно) контингентным событиям в аспекте их бытия объектом истинного знания Бога, что доказывают постоянные ссылки Суареса на статус бытия возможных в контексте этой теологической диспутации.⁸⁷

В-шестых, в этом теологическом трактате Суареса эксплицитно содержится оппозиция между объективной и формальной истиной. При этом объективная истина именуется «фундаментальной» («истина в объекте обычно называется фундаментальной»⁸⁸) и «истиной в бытии»⁸⁹, поскольку именно она извечно является фундаментом для формальной истины вечного суждения Бога:

Таким образом, следовательно, есть необходимая сообразность между суждением божественного знания о будущей вещи и ее будущностью, ... потому что в одном [из крайних членов связности] есть объективная или фундаментальная истина, т.е. [истина] в бытии, а в другом есть формальная или принадлежащая суждению истина, т.е. [истина] в познании... И таким способом наилучшим образом согласуются между собой нерушимая истина божественного знания и объективная истина будущего [события]⁹⁰.

Если мы учитываем контекст этих положений и внимательно относимся к терминологии, одновременно имея в виду изложенное выше метафизическое учение Суареса об истине, то можно высказать осторожное и предварительное предположение: здесь мы впервые видим то замещение понятия трансцендентальной истины понятием объективной истины, которое и составляет существенное содержание трансформации понятия истины, исследуемой нами в данной статье. Речь идет о сообразности суждения с бытием вещи, но на месте вещи появляется объективная истина будущего события, на месте реального бытия – объективное присутствие, а самое

⁸⁷ См. Suarez 1858, 329. Ср. также Суарес, DM 8.7.13.

⁸⁸ См. Suarez 1858, 329.

⁸⁹ См. Suarez 1858, 341.

⁹⁰ Ibid.

важное: «истиной в бытии» оказывается не трансцендентальная истина как способность реального сущего к сообразности с суждением, но именно объективная истина как способность быть границей акта истинного суждения. У объективно истинного и сущего обнаруживается некая способность и непротивоборство к бытию объектом истинного познания, тогда как в метафизике оно было понято исключительно как *объект внешней деноминации* от уже актуально произошедшего познания, а *способность* (хотя и внутренняя, как подчеркивал там Суарес) быть истинно познанным рассматривалась как исключительное содержание понятия *трансцендентальной истины* как реального атрибута реального сущего.

Однако Суарес не говорит почти ничего более подробного о том особом способе бытия, который конституирует объективную истину контингентных будущих. Кроме традиционных ссылок на аристотелевское «бытие как истинное» в смысле объективной связи в пропозиции, немногочисленные его попытки прояснить этот особый способ бытия объектов или будущих контингентных событий, как кажется, приводят лишь к тому, что Суарес почти тавтологично или синонимично сочетает в своем рассуждении разные термины: будущность (*futuritio*) будущих событий характеризуется⁹¹ им как их «объективное существование» (*existentia obiectiva*) или «объективное присутствие» (*praesentia obiectiva*), или даже «познанное существование» (*existentia cognita*), что очень напоминает традиционную скотистскую терминологию «познанного или объективного бытия».

Наконец, поскольку мы противопоставили в нашем анализе выше метафизическое учение об истине и теологический контекст обсуждения теории «среднего знания» у Суареса, следует все же отметить, что сам Суарес видит эту ситуацию несколько иначе: в «Метафизических диспутациях»⁹² Суарес однажды специально отмечает, что сам по себе вопрос о божественном познании обусловленных будущих контингентных, что и было темой дискурса «среднего знания», является *метафизическим*, хотя и не может «достойно рассматриваться без Писания, Отцов и теологических принципов», а потому в метафизике он обходит его стороной. Это замечание, на наш взгляд, означает, что либо Суарес считает этот вопрос натурально-теологическим (что входит в сферу метафизики), либо им подразумевается здесь специально решение перипатетической философской проблемы определенности или неопределенности истины пропозиций о будущих контингентных. В любом случае понятно, что для самого *Doctor eximius* традиционно-

⁹¹ См. Suarez 1858, 325–326, 329, 360.

⁹² См. Суарес, DM 30.15.33.

схоластически вполне очевидна тесная взаимосвязь *теологического* и *метафизического* обсуждения.

2. Развертывание и уточнение понятия объективной истины
в формирующейся *суаресианской* теологической традиции иезуитов.

Дж. Фазоло, Фр. де Луго

Необходимо сразу пояснить, что отнюдь не все – даже среди теологов Общества, не говоря о теологах иных орденских традиций, – восприняли понятие объективной истины и стали использовать его в развитии теории «среднего знания», скорее, для многих течений внутри схоластической теологии иезуитов это понятие оказалось весьма спорным.⁹³ Тем не менее достаточно большая часть выдающихся теологов и философов Общества после Суареса пытались создать собственные версии теологического учения о «среднем знании», основываясь именно на положениях своего *Doctor eximius*, а тем самым начали обсуждать и артикулировать понятие «объективной истины», которое стало – усилиями таких теологов, как Л. Лессиус и Фр. Диоталлеви (опубликовали свои трактаты о «среднем знании» в 1610 и 1611 гг.) – одним из центральных и ключевых понятий теологии формирующегося в разных центрах ученой жизни иезуитов *суаресианства*.

Если отвлечься от различных – часто весьма интересных и содержательных – деталей теологического обсуждения последователей Суареса и сосредоточиться на важнейших чертах «эволюции» понимания термина «объективная истина», можно прежде всего заметить, что в зрелой «суаресианской» традиции (1620–1640-х гг.) наблюдается фиксация и тематизация эксплицитной *оппозиции формальной и объективной истины*: в рамках этой традиции она начинает заменять, хотя первоначально и только в границах схоластической теологии, принятую всей поздней схоластикой (и образцово изложенную Суаресом) метафизическую *оппозицию формальной и трансцендентальной истины*. Так, для выдающегося неаполитанского теолога-иезуита Дж. Фазоло (или Фазуло (1567–1639), опубликовал второй том своего «Комментария к 1 части Суммы Фомы», содержащий один из самых фундаментальных в этой традиции трактатов о «среднем знании», в 1629 г.) в контексте диспутации об основании (*ratione ex parte obiecti*) познания Богом обусловленных будущих контингентных эффектов их «*определенная объективная истина*» приравнена к «определенной существенности (*determinata entitas*), которой обусловленно обладают эти эффекты как рассмотренные сами по себе»; эта существенность или истина и является

⁹³ См. об этом: Knebel 2021a, 45–52.

основанием божественного познания.⁹⁴ Кроме того, *определенность* становится признаком не только объективной, но и формальной истины, причем если последняя – это истина *пропозиции*, то определенная «объективная истина» – это истина *вещи*, которая обозначена через пропозицию. Мы видим, что *объективная* истина все ближе совмещается здесь с *существенностью* и *вещью*. Тем самым объективная истина в теологии приобретает все больше черт, прежде существенно характеризовавших именно *трансцендентальную* истину в метафизике.

В 1640-х гг. другой теолог Общества, старший брат знаменитого кардинала де Луго Фр. де Луго (1580–1652) в разделе своего теологического трактата⁹⁵ об абсолютно будущем контингентном как объекте божественного знания также уточняет *общую оппозицию* формальной и объективной истины: формальная истина сущностно находится в «ментальной пропозиции», тогда как *объективная* истина – в «объективной пропозиции или в самой вещи, служащей объектом наших или же божественных понятий»,⁹⁶ при этом определенная объективная истина отождествляется с «определенным бытием объекта» и выступает *фундаментом* определенной формальной истины (или лжи) познания, а также собственным объектом божественного знания будущих контингентных событий. Здесь снова объективная истина определяется как *истина в самой вещи*, а также проясняется формальная истина как то, *посредством чего мы можем легче познать «объективную истину»*⁹⁷. Понятие *трансцендентальной* истины при этом не упоминается вовсе, по-видимому, потому что по крайней мере в этом теологическом контексте ее полностью заместила собой *объективная истина*.

Итак, в теологии суаресианства очевидным образом усиливается отмеченная нами уже в *теологическом* трактате Суареса о божественном знании

⁹⁴ См. Fasolus 1629, 268–272, особенно: 269–270.

⁹⁵ Трактат по схоластической теологии в форме Комментария к 1 части Суммы Фомы был опубликован в 1647 г., но очевидно написан раньше, возможно, в начале 1640-х, когда де Луго еще был профессором в Мексике. См. Lugo 1647.

⁹⁶ См. Lugo 1647, 312. Под объективной пропозицией понимается сама реальная связность терминов, репрезентируемая ментальной пропозицией как связностью понятий в суждении интеллекта. Ibid. 149. Интересно, что разделение на ментальную и объективную пропозицию встречается довольно широко в схоластике первой половины XVII в., см. Knebel 2011, 43–44 и сноски там же. Отдельное достойное особого исследования затруднение представляет собой то, насколько осознанно в поздней схоластике заимствуется терминология XIV в. (термин «объективная пропозиция» используется в зависящей от Бурлея логике Франциска де Прато).

⁹⁷ Ibid. Вспомним, что обе эти характеристики были первоначально связаны в метафизике Суареса именно с трансцендентальной истиной.

тенденция к сближению объективного и трансцендентального значения истины и замещению второго первым. Тем не менее, часто авторы-иезуиты, защищавшие в теологии определенные суаресианские теории, в метафизике продолжали исследовать⁹⁸ *трансцендентальный* атрибут истины как истины в вещах, что было вполне оправдано в их глазах – ведь и сам Суарес делал то же самое. Но свою настоящую и предельную кульминацию эта тенденция получила в философии, наверное, одного из самых оригинальных философов и теологов Общества XVII в. – Себастьяна Искьердо (1601–1681).

IV. *Отождествление объективной и трансцендентальной истины в онтологии и теологии С. Искьердо: мотивы и следствия. Учение об объективной истине вещей в вопр. 7, дисп. III «Маяка наук» (1659) Искьердо*

Как нам уже довелось пояснять однажды⁹⁹, «Маяк наук» Искьердо как *целое* сочинение – это не метафизика, в особенности – не метафизика классического для иезуитов типа, заданного «Метафизическими диспутациями» Суареса. Скорее это сочинение содержит в себе учение о человеческом мышлении, онтологию объектов человеческого мышления, логику, эпистемологию и методологию (последнюю как универсальное искусство знания). Поэтому в нем невозможно обнаружить учение об истине на его традиционном месте: в составе учения о трансцендентальных свойствах сущего как такового, наряду с учением о едином, благом, а также тождественном и дистинктном. Хотя почти все¹⁰⁰ остальные традиционные атрибуты сущего (наравне с некоторыми не вполне традиционными, например, первым и последующим, подобным и неподобным, связанным и противоположным) присутствуют в диспутациях, составляющих онтологию Искьердо в III трактате «Маяка наук», специального трактата об *истине* внутри онтологии нет. Однако это свидетельствует, на наш взгляд, вовсе не о недостаточной значимости понятия истины в философии Искьердо, а скорее, наоборот, об огромной. Как мы кратко показали¹⁰¹ в анализе учения о статусах вещей, являющегося ядром онтологии Искьердо, понятие истины конституирует фундаментальную *связь* бытия с познаваемостью, на которой основывается его онтология объектов человеческого мышления. Поэтому

⁹⁸ См. исследования Свена К. Кнебеля: Knebel 2011, 76; Knebel 2021b, 69–75.

⁹⁹ См. нашу статью о понятии статуса вещей и краткое разъяснение общей концепции сочинения Искьердо в ее начале: Иванов 2021, 719–722.

¹⁰⁰ В «Маяке наук» Искьердо вообще отсутствует трактат о благе (и зле), однако он присутствует в первом томе его теологического сочинения, см. Искьердо, *Opus theologicum* I, tract. 7, disp. 15 (Izquierdo 1664, 444–476).

¹⁰¹ См. Иванов 2021, 732–733.

понятие истины фактически встречается в гораздо большем числе диспу- таций, чем иные «трансцендентальные свойства», и присутствует как абсо- лютно необходимый и центральный элемент онтологии или первой фило- софии «Маяка наук», но предметом специального рассмотрения она становится еще раньше, до начала онтологического трактата об объектах мышления, а именно во II-м трактате, посвященном необходимым «акци- денциям», т.е. свойствам человеческого мышления, в ряду которых диспу- тация об истине (и лжи) занимает *первое* место.¹⁰²

Первое и поражающее обстоятельство, бросающееся в глаза в диспута- ции об истине «Маяка наук», – это тот вид, в котором в ее начале воспроиз- водится традиционное разделение *значений* истины, известное нам из начала VIII-й метафизической диспутации Суареса: перечисляя знакомые нам три значения термина – истина в познании, в обозначении и «общая для всех сущих истина в бытии», Искьердо добавляет, что последняя истина «обычно называется трансцендентальной или объективной», а прочие две – «формальными истинами».¹⁰³ И это не случайная оговорка: Искьердо вполне систематически отождествляет или синонимизирует¹⁰⁴ термины «трансцен- дентальная» и «объективная истина», поскольку они обозначают в его фи- лософии (хотя и с чуть разными коннотациями) *одно и то же понятие* ис- тины. При этом термин «объективная истина» в отношении *истины вещей* встречается намного чаще, чем «трансцендентальная истина». Поскольку основным контекстом для его учения об истине выступает трактат о *свой- ствах* человеческого мышления, т.е. прежде всего – свойствах акта *сужде- ния* интеллекта, то Искьердо совершенно осознанно посвящает бóльшую часть своей диспутации об истине исследованию и анализу понятия «фор- мальной истины» познания или мышления: семь из восьми вопросов, со- ставляющих 5/6 всего объема диспутации, трактуют о разных аспектах и трудностях, связанных с *формальной* истиной. Но для нашего исследования трансформации понятия истины в метафизике иезуитов важно прежде все- го содержание и контекст обсуждения понятия *объективной истины* у Искьердо, поэтому мы оставим разбор трактата о формальной истине¹⁰⁵ для

¹⁰² См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III (Izquierdo 1659a, 110–130). Ср. с последую- щим: Schmutz 2009, 11–16.

¹⁰³ См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III (Izquierdo 1659a, 110a).

¹⁰⁴ Ср. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 102, 115; tr. III, disp. X, q. 1, n. 13 (Izquierdo 1659a, 127b, 129a; 222b–223a).

¹⁰⁵ Учение о *формальной* истине Искьердо хотя и отличается некоторыми суще- ственными деталями от более-менее стандартного для иезуитов середины XVII в., в своей основе все же не является настолько же яркой репрезентацией его принци-

иного случая и обратимся к последнему, седьмому вопросу III-й диспутации, в котором Искьердо учит о том, «что есть и в чем состоит объективная истина (и ложь) вещей».¹⁰⁶

Искьердо разделяет¹⁰⁷ все известные ему схоластические позиции относительно чтойности «истины вещей» на два основных вида: одни полагают, что истина, которую называют *трансцендентальной*, находится в самих вещах *без* какой-либо связности с познающим вещи интеллектом (в качестве образца приводится оригинальное мнение Ауреола), тогда как другие – и их большинство среди схоластов – считают, что трансцендентальная истина состоит в некотором *отношении к познающему* интеллекту. Само это отношение может пониматься разными авторами весьма различно (как отношение сообразности с *божественным* познанием, или с познанием какого угодно интеллекта, с возможным или актуальным познанием, как реальное или чисто рациональное отношение итд.), точно так же как и то, в чем эта истина находится первично, а в чем вторично. В своем собственном учении о чтойности *объективной истины* (он снова предпочитает этот термин традиционному для метафизики иезуитов после Суареса термину «трансцендентальная») Искьердо, как представляется, смог учесть обе эти, казалось бы, противоположные авторитетные позиции. Далее мы кратко изложим основные положения этого учения.

Существо собственной позиции Искьердо артикулируется им посредством разделения *двух разных значений* «объективной истины вещей»: объективная истина сама может быть понята, во-первых, *фундаментально* или материально и, во-вторых, *формально*.¹⁰⁸ Фундаментальная объективная ис-

пиальных метафизических позиций, как его учение об объективной истине вещей. Кроме того, понятие формальной истины теснейшим образом связано с учением о *суждении* как важнейшей частью трактата Искьердо о природе человеческого мышления, а потому должно анализироваться вместе с последним.

¹⁰⁶ См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7 (Izquierdo 1659a, 127–130). В последующем мы будем затрагивать тему объективной лжи только постольку, поскольку это необходимо для лучшей экспликации связности между понятием истины и онтологическим понятием статуса объекта.

¹⁰⁷ См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 102, 104 (Izquierdo 1659a, 127b).

¹⁰⁸ См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 111 (Izquierdo 1659a, 128b). Тут Искьердо поясняет, что хотя в *абсолютном* смысле мы традиционно называем *формальной* истиной истину *познания* (или пропозиции в речи), поскольку она противоположна истине вещей или объектов, однако *внутри* самого рода или общего понятия *объективной* истины необходимо также дополнительно различать *двойную* объективную истину: фундаментальную и формальную истину вещей (но не познания).

тина ничем не отличается от бытия или небытия, которое сами вещи на самом деле (*re ipsa*) имеют или не имеют *в себе* (т.е. без отношения к познанию): реальное бытие или небытие самих вещей предоставляет *фундамент* для истинного и сообразного с ними суждения об этих вещах со стороны как несотворенного, так и сотворенного интеллекта.¹⁰⁹ Позже Искьердо уточняет,¹¹⁰ что объективная истина берется в *фундаментальном* значении «как способ бытия (*modus essendi*), который вещи имеют прежде их познания, и на основании которого они становятся пригодны к тому, чтобы служить границей [т.е. объектом] истинного познания». Согласно этому понятию объективной истины любая вещь, рассмотренная прецизированно сама *в себе* и *до* какого угодно познания, имеет *в себе* собственную дистинктную от иных вещей объективную истину, т.е. бытие/небытие, служащее со стороны самой вещи фундаментом познания. В этом значении объективная истина всегда *предшествует* любой *деноминации*, присущей ей от истинного суждения, т.е. состоит *в самих вещах без отношения к мышлению*.¹¹¹ Несмотря на то, что в этом *фундаментальном* значении истины прежде всего подчеркивается первенство *бытия* вещей (если точнее, разных *статусов* бытия объектов) по отношению к мышлению, в нем также имплицитно подразумевается некоторый параллелизм между истинным или ложным *объективным бытием* и разделением на истинное или ложное суждение интеллекта. Так, фундаментальная объективная истина имеет свое реальное бытие, если она позитивна (или небытие, если она отрицательна), в некотором *реальном* статусе вещи, тогда как противоположная ей объективная ложь тождественна некоторому *фиктивному* или вымышленному статусу бытия (*status fictitius*) ложного объекта, а сам ложный объект имеет лишь вымышленное, а не реальное бытие в этом вымышленном статусе,¹¹² каковое вымышленное бытие и является фундаментом формальной ложности суждения. При этом, как настаивает Искьердо, *фундаментальная* истина и ложь подобны в том, что не заключают в своем понятии никакой связи с познанием, но адекватно дистинктны от него.

Второе или *формальное* значение объективной истины вещей Искьердо эксплицирует посредством введенного в иезуитской схоластике уже после Суареса понятия *полу-внешней деноминации*: такая истина есть «некая полувнешняя деноминация, привходящая вещам частично от их собственного реального бытия, а частично от истинного познания этих вещей – будь оно

¹⁰⁹ См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 105 (Izquierdo 1659a, 127b).

¹¹⁰ См. Искьердо, *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 11 (Izquierdo 1659a, 222a–b).

¹¹¹ См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 105 (Izquierdo 1659a, 127b–128a).

¹¹² См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 106, 116–117 (Izquierdo 1659a, 128a, 129b).

актуальным, или возможным, несотворенным, или сотворенным».¹¹³ Эта формальная объективная истина не может быть ни чем-то реально внутренним и добавленным к самой вещи, ни чем-то полностью и адекватно отождествленным с ней, поскольку объект деноминируется «истинным» в этом значении исключительно потому, что он познается или познаваем в *истинном познании*, либо потому, что он является *сообразным* с таким истинным познанием. Искьердо различает здесь две основные деноминации, конституирующие формальную объективную истину: деноминацию «познанного или познаваемого» неким истинным познанием и деноминацию «сообразного» этому познанию. Последнее формальное значение истины объектов как *сообразных* познанию *взаимно* соответствует формальной *истине познания*, поскольку, строго говоря, происходит от нее: как познание именуется истинным формально из-за своей *сообразности* с объектом, так и объект именуется формально-объективно истинным из-за своей *сообразности* с познанием¹¹⁴. В описании формальной объективной истины вещей Искьердо постоянно и эксплицитно соотносится со своей собственной теорией формальной истины познания, поскольку его аргументы в отношении первой структурно подобны положениям, описывающим вторую.

Если мы попытаемся *соотнести* эти фундаментальные понятийные разделения Искьердо с учением Суареса, во-первых, придется признать, что никакого *адекватного* подобия между значениями истины у первого и у второго найти невозможно. Причина этого, на наш взгляд, состоит в том, что общая концепция метафизики у двух авторов существенно различается, а потому видоизменилась и понятийная теоретическая сетка, внутри которой артикулируется как понятие объективности мышления и сущего, так и понятие истины. Признав это, мы, во-вторых, можем предположить, что очень неточным и приблизительным образом *фундаментальная* объективная истина Искьердо соответствует *трансцендентальной* истине вещи Суареса, если мы в обоих случаях делаем акцент на внутренней и из самой себя присущей вещи *пригодности* некоторого способа *реального* (но не фиктивного) *бытия* быть границей или объектом некоторого познания. Если же акцент делается на коннотации *сообразности* с внешним как соотносительности с внешним познанием, то в трансцендентальной истине Суареса эта коннотация – хотя и происходящая из внутренней сущности вещи – имеется, а в фундаментальной истине Искьердо – нет, и тогда последней приблизительно соответствует в метафизике Суареса то несколько гипоте-

¹¹³ См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 107–108 (Izquierdo 1659a, 128a–b).

¹¹⁴ См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 1, n. 44 (Izquierdo 1659a, 116b–117a).

тическое значение термина «истина», которое и сам Суарес именует¹¹⁵ «фундаментальным» в ходе своего мысленного эксперимента по устранению из сущего даже возможности некоторого познания интеллекта, но которое он сам же признает скорее *несобственным* и точно не считает его адекватным для описания трансцендентального свойства сущего. Придерживаясь далее оговоренной нами условности сравнения, можно сопоставить *формальную объективную истину* вещи Искьердо с истиной *внешней деноминации* некоторого объекта от истинного познания интеллекта у Суареса, поскольку в обоих случаях акцент ставится на внешней деноминации и *зависимости* от познания, но это сопоставление будет явно неточным, поскольку для Суареса такая истина в метафизике вообще не имеет никакого отношения к вещи и реальной истине, а Искьердо настаивает на том, что его формальная объективная истина конституирована также и деноминацией от *реального* бытия вещи. Если таким образом подчеркивать конституированность истины как *сложного* целого из двух *деноминирующих* элементов (внутреннего и внешнего), то формальной объективной истине как *полувнешней деноминации* у Искьердо соответствует как раз *трансцендентальная* истина вещи Суареса.

Это сопоставление с Суаресом приобретает дополнительные оттенки, если обратить внимание на то, как сам Искьердо уточняет¹¹⁶ *трансцендентальный* статус и объем собственного понятия объективной истины. Согласно его описанию объективная истина в наиболее универсальном значении явно обладает *большим* объемом, чем истина как трансцендентальное свойство *сущего* в традиционном смысле (поскольку только *позитивная* объективная истина обращается с сущим как таковым), и чем истина как свойство возможного сущего, поскольку такая объективная истина в самом универсальном смысле может быть деноминативным свойством как *несущего*, так и *невозможного* позитивного сущего (*химеры*), поэтому объективная истина как такая полу-внешняя деноминация есть собственное свойство «истинного объекта в универсальном смысле», который охватывает как позитивное и негативное, так и возможное и невозможное истинное. Отсюда очевидно, что вопреки ожиданию, исходящему из сопоставления учения об истине Искьердо с предшествующей схоластической метафизикой, он связывает саму трансцендентальность не с фундаментальной, а именно с *формальной* и составной объективной истиной, поэтому можно предположить, что и саму *трансцендентальность* истины он понимает уже

¹¹⁵ См. об этом наш анализ в конце раздела о трансцендентальной истине у Суареса выше.

¹¹⁶ См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 115 (Izquierdo 1659a, 129a–b).

не как традиционное *свойство* реального сущего, но скорее как соотношенность объемов объективных истин, касающихся объектов вообще.

Завершая наш анализ учения Искьердо об истине, отметим ряд дополнительных характеристик, важных для понимания его концепции: 1) *формальная* объективная истина включает в себя деноминацию от *любого истинного познания*, безразлично – будь то от божественного, или человеческого, тогда как формальная объективная ложь – только от *человеческого* познания¹¹⁷. 2) Формальная истина познания (в абсолютном смысле формальная) и объективная истина вещей вообще обладают между собой не унивокальным, но лишь *аналогическим* сходством и общностью; иначе говоря, термин «истина» в применении к истине познания и объективной истине вещи – аналогический.¹¹⁸ 3) Фундаментальная объективная истина (и ложь) сами по себе не допускают никаких степеней (ибо бытие – будь то реальное, или чисто фиктивное – не может быть в себе меньше или больше), формальная же объективная истина (как и формальная истина познания) также не допускает градации, а формальная объективная ложь – в соответствии с формальной ложностью познания – допускает.¹¹⁹

V. *Заключение. Объективная истина: теологические истоки и значение замещения новым понятием традиционного понятия о свойстве сущего*

Вопреки привычной нам очевидности понятие истины отнюдь не всегда было простым и исключаящим всякую многозначность понятием. Мы продемонстрировали, как именно произошла существенная трансформация традиционного понятия истины в схоластике иезуитов раннего Нового времени, – понятия, которое было первоначально конституировано посредством оппозиции «истины в познании интеллекта» и «истины в вещах». В метафизике Фр. Суареса ведущим значением понятия истины является трансцендентальная истина как *реальное* свойство сущего как такового, эта истина внутренне присуща любому реальному сущему на основании его собственной реальной существенности как способность быть сообразным с познанием некоторого возможного интеллекта. Объективность истины, т.е. истина, понятая исключительно как бытие *объектом* внешней деноминации от истинного познания, напротив, настойчиво исключается Суаресом

¹¹⁷ См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 113 (Izquierdo 1659a, 129a).

¹¹⁸ См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 118 (Izquierdo 1659a, 129b). В этом пункте Искьердо остается вполне верным «суаресианцем», поскольку точно воспроизводит учение Суареса относительно внешней аналогии пропорциональности между формальной истиной познания и реальной истиной вещей.

¹¹⁹ Ibid.

из метафизики реального сущего. Напротив, в онтологии объектов мышления С. Искьердо основным значением истины в вещах оказывается *объективность*, понятая однако не в духе позднейшего идеализма – как предметность, конституированная деятельностью мышления, но наоборот, предельно «реалистически»: согласно Искьердо, *сами вещи* до и независимо от всякого возможного познания обладают множеством способов бытия, благодаря которым они «пригодны» к тому, чтобы быть познанными объектами истинного суждения. Реальность и объективность являются отождествленными в понятии объективной истины вещи, выступающей как онтологическое условие познаваемости вещей каким угодно – безразлично, божественным или человеческим – интеллектом. Мы показали, что основным мотивом для этой радикальной трансформации понятия истины послужила *теологическая* необходимость: конституция не обладающего никаким «реальным бытием в себе», не детерминированного никакой причиной и предположенного любому познанию объекта божественного знания будущих контингентных событий (особенно обусловленных – в разных типах истолкования «среднего знания» божественного интеллекта) должна была служить достаточным фундаментом для достоверности и вечной безошибочности знания Бога. Суарес ввел понятие «объективной истины» как гарантию определенности истины будущего контингентного и тем самым сделал это понятие ключевым для теологии иезуитов – по крайней мере, той их значительной части, которая принадлежала к последователям суаресианской версии теории «среднего знания». Эта теологическая новация постепенно вышла за пределы схоластической теологии и вместе с другими новыми понятиями (например, понятием статуса вещей) стала залогом появления совершенно новых типов метафизики и эпистемологии у схоластических философов-иезуитов XVII в.

БИБЛИОГРАФИЯ

Издания первоисточников

Aristoteles (1957) *Aristotelis Metaphysica*. Recognovit W. Jaeger. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.

Aristoteles latinus (1995) *Aristoteles latinus. Metaphysica. Lib. I–XIV. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*. Ed. G. Vuillemin-Diem. Editio textus. Leiden-New York-Köln: E.J. Brill.

Hamesse J. (1974) *Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval*. Étude historique et édition critique. Éd. par J. Hamesse. Louvain: Publications universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts.

- Avicenna latinus (1977) *Avicenna latinus. Liber de philosophia prima sive de scientia divina. I–IV*. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Louvain: E. Peeters; Leiden: E.J. Brill.
- Bolzano B. (1837) *Dr. B. Bolzanos Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik*. Band I. Sulzbach, in der J.G. v. Seidel-schen Buchhandlung.
- Fasolus SJ (1629) *Hieronymi Fasoli e Societate Jesu In primam partem Summae D. Thomae Commentariorum* Tomus secundus. Lugduni: Sumptibus Andreae, Iacobi, et Matthaei Prost.
- Heidegger M. (1996) *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Izquierdo SJ (1659) *R. P. Sebastiani Izquierdo SI Pharus scientiarum*. Lugduni: Sumptibus Claudii Bourgeat et Mich. Lietard.
- Kant I. (1990) *Kritik der reinen Vernunft*. R. Schmidt (Hg.). 3. Ausgabe. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant I. (1998) “Logik. Jäsche.” *Werke in sechs Bänden*. W. Weischedel (Hg.). Bd. III. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 421–582.
- Lugo Fr. SJ (1647) *R.P. Francisci de Lugo e Societate Jesu Theologia scholastica In I p. D. Thomae*. Lugduni: Sumpt. Haered. Petri Prost, Philippi Borde, et Laurentii Arnaud.
- Suárez SJ (1597) *Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinatè traditur, & quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accuratè disputantur*. Tomus Prior et Posterior. Autore R. P. Francisco Suarez è Societate JESU. Salmanticae: Apud Ioannem et Andream Renaut, fratres.
- Suárez SJ (1858) *R.P. Francisci Suarez e SJ Opera omnia*. T.XI. «Opuscula theologica sex». Ed. C. Berton. Parisiis: Apud Ludovicum Vives.
- Thomas Aquinas OP (1888) “Sancti Thomae de Aquino OP Summae Theologiae Pars I, a quaestione I ad quaestionem XLIX”. Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus IV. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Thomas Aquinas OP (1970) — “Sancti Thomae Aquinatis OP Quaestiones disputatae de veritate. Q. 1–7”. Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus XXII, fasc. 1/2. Romae: Editori di San Tommaso.
- Thomas Aquinas OP (1976) «Sancti Thomae de Aquino OP De ente et essentia». Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus XLIII. Romae: Editori di San Tommaso. P. 369–381.

Исследования

- Иванов В. Л. (2021) «Формирование онтологического понятия «статуса вещей» в метафизике и теологии иезуитов конца XVI – первой половины XVII вв.», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2, 716–744.
- Ivanov V. L. (2021) «Formirovanie ontologicheskogo ponyatiya «statusa veshhej» v metafizike i teologii iezuitov koncza XVI – pervoj poloviny XVII vv.», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2, 716–744.
- Guidi S. (2020) *Baroque Metaphysics. Studies on Francisco Suárez*. Coimbra: Palimage.

- Knebel S. K. (2004) "Wahrheit, objektive". *Historische Wörterbuch der Philosophie*. J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hg.) Basel: Schwabe Verlag. Bd. 12. Sp. 154–163.
- Knebel S. K. (2011) *Suarezismus. Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González de Santalla (1624–1705)*. Amsterdam: B. R. Gruener Publ.
- Knebel S. K. (2021a) *Scientia Media. Der Molinismus und das Faktenwissen. Mit einer Edition des Ms. BU Salamanca 156 von 1653*. Amsterdam, Philadelphia: J. Benjamins.
- Knebel S. K. (2021b) „Cognoscibilitas intrinseca. Suarezismus und Idealismus“. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 68. S. 67–97.
- Schmutz J. (2009) «Quand le langage a-t-il cessé d'être mental ? Remarques sur les sources scolastiques de Bolzano», *Le langage mental du Moyen Age à l'Age classique*. Éd. J. Biard. Louvain-la-Neuve: Editions de l'ISP. P. 306–337.

ФИЛОСОФИЯ Л. П. КАРСАВИНА И МИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ КАББАЛЫ

И. И. ЕВЛАМПИЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет
yevlampiev@mail.ru

IGOR I. EVLAMPYEV

Sankt-Petersburg State University

THE PHILOSOPHY OF L. P. KARSAVIN AND THE MYSTICAL TEACHINGS OF KABBALAH

ABSTRACT. The article proves that the philosophical system of L.P. Karsavin has a number of concepts borrowed from Kabbalah as a basis. Karsavin describes the relationship between God and the world in accordance with the concept of *tzimtzum*, according to which God limited himself in a certain sphere in order to give place to created being. Karsavin's concept of evil and his idea of Adam Kadmon as the original integral, divine state of man also have Kabbalistic origins. The article expresses the conviction that the use of Kabbalistic ideas does not contradict Karsavin's statements about the Christian nature of his philosophy. By true Christianity (Orthodoxy), he means the Gnostic teaching, which was initiated by Basilides and Valentinus. Karsavin regards the tradition of Russian religious philosophy to which he belonged as an adequate and complete philosophical expression of the indicated Gnostic teaching and as an absolute form of religiosity that can unite the true, final forms of all religions, including Kabbalah, as the final form of Judaism.

KEYWORDS: Kabbalah, Gnostic Christianity, absolute religion, Russian philosophy.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-41005 (The reported study was funded by RFBR, the project No. 21-011-41005).

Л. П. Карсавин по своей исходной научной специализации был историком-медиевистом, исследовавшим религиозное развитие Европы в XII–XIII веках, в период, который был отмечен интенсивными религиозными исканиями, связанными с нарастающим кризисом католической церкви. Но в конце 1910-х гг. интересы Карсавина перемещаются от истории к философии, и он начинает разрабатывать свою оригинальную философскую систему. Его первое философское сочинение имеет экзотичное название «Saligia, или

Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах» (1919). Эта работа чрезвычайно важна для понимания всех последующих трудов Карсавина, он дает в ней краткий, но вполне ясный очерк метафизической схемы, которую будет разрабатывать во всех деталях до конца жизни, и одновременно показывает, из каких источников черпает идеи для своей философии. Последнее выражено не в виде прямых утверждений, а с помощью необычной формы произведения: Карсавин стилизует его под средневековый мистический трактат, прозрачно намекая на то, что использует в качестве основания своих философских идей те мистические религиозные концепции (катары, вальденсы и др.), которые он анализировал на предшествующем этапе своего творческого развития.

Можно заметить, что вопреки убеждениям своей эпохи, Карсавин намечает то понимание гностических ересей, которое становится все более распространенным и обоснованным в наши дни: на деле это не ереси, а законная версия христианства, вероятно, даже более близкая к первоначальному учению Христа, чем ортодоксальная традиция (аргументы в пользу этого утверждения можно найти в книге: Erman 1993). Карсавин посвятил последовательному изложению гностического мировоззрения статью «Глубины сатанинские (Офиты и Василиды)» (1913), где высказал мысль, что система Василиды демонстрирует «интереснейшие совпадения с позднейшей христианской философией» (Карсавин 1994, 73). Например, в этой системе впервые была разработана важная идея не-сущего Бога и христианская идея творения из ничего. Современные исследователи добавляют к этому утверждение, что и создание концепции троичности Бога также может быть приписано гностическим мыслителям (см. Афонасин 2002, 167; 183).

На этом пути Карсавин и строит свое философское учение: неустанно повторяя, что он придерживается «строго христианских» и даже «строго православных» воззрений, на деле он придает современную философскую форму ключевым положениям гностической версии христианства. Очевидный гностический характер религиозно-философского учения Карсавина хорошо известен и уже частично исследован (см. Евлампиев 2020; Родин 2006). Однако более тщательное и внимательное рассмотрение конкретных деталей философских построений Карсавина заставляет признать в качестве основания его мысли *не собственно средневековый христианский гнозис, а каббалистическое учение (т. е. иудейский гнозис)*, появившееся в ту же самую эпоху XII–XIII веков.

Известной особенностью философских работ Карсавина является парадоксальное стремление приводить к единству самые радикальные противоположности. К числу парадоксов Карсавина безусловно принадлежит и его

отношение к иудаизму и к еврейству, наиболее ясно сформулированное в небольшой работе «Россия и евреи» (1928). Еще Н.А. Бердяев в работе «Русская идея» высказал тезис об особой близости русского и еврейского народов, особенно в их исконной, сущностной религиозности; Карсавин доводит эту мысль до вывода о необходимости соединения русских и евреев в рамках одной, православной по своей сути, веры:

Православие и стремится к тому, чтобы *еврейский народ обратился в Православие, но свободно и себя сохраняя*. Идеалом Православия должен быть, по моему разумению, *еврейский народ, как православная еврейская церковь*, дабы отдельные, разрозненно ныне обращающиеся ко Христу евреи в Православной Церкви нашли, наконец, и эмпирически свой еврейский народ, от коего ради Христа они оторвались. Последняя цель не в обращении отдельных евреев, отнюдь не в том, чтобы свести такими обращениями на нет еврейский народ, но – в обращении самого ветхого Израиля (Карсавин 1994, 460–461).

Оправдать это утверждение Карсавина можно, если мы учтем, что под «православием» и «православной церковью» он имеет в виду не соответствующие реальные исторические феномены, а их идеальные «гностические» версии, которые, по его мнению, когда-нибудь возникнут в истории. Приводя ряд примеров глубокой родственности русской и еврейской религиозности (сходство русского и еврейского мессианизма, близость русского идеала старчества к хасидизму с его «еврейскими старцами», цадиками), Карсавин указывает также на «увлечение русских евреев русской религиозной философией» и на «своеобразное слияние этой философии с мистическими идеями каббалы» (Карсавин 1994, 462). В этом утверждении Карсавин подразумевает, что в русской философии получила последовательное, а может быть, и окончательное выражение некая *абсолютная религиозность*, в которой могут сойтись истинные, окончательные формы всех религий; в понимании Карсавина эта абсолютная религиозность есть прежде всего синтез гностического христианства и гностического иудаизма (каббалы).

В наши дни мысль Карсавина о сходстве христианского гностицизма и каббалистического учения получает все большее признание; впервые ей дал последовательное обоснование выдающийся исследователь этой религиозной традиции Гершом Шолем в книгах «Основные течения в еврейской мистике» (1941) и «Происхождение и начало Каббалы» (1962). Вывод Шолема по поводу окончательной (созданной Ицхаком Лурией) формы каббалы однозначен: «...для исследователей гностицизма лурианская доктрина представляет некоторый интерес, ибо она, на мой взгляд, как в принципе, так и в частности являет собой характерный пример гностического строя мыс-

лей» (Шолем 2004, 348). Шолем обращает внимание на то, что каббалистическое учение в развитой форме возникло в XII веке на Юге Франции в тот момент, когда там получила распространение радикальная гностическая ересь катаров. Параллелизм в развитии двух великих мистических учений не мог быть случайностью, Шолем признает прямое влияние катаров на каббалистов, утверждая, например, что важнейшая идея переселения душ (*гилгул*) пришла в каббалу именно из этого движения (Шолем 2004, 302).

Возвращаясь к парадоксальному мнению Карсавина о близости русской религиозной философии к мистическому учению каббалы, можно увидеть его основание в том же внимательном изучении религиозности XII–XIII веков, которое через полвека привело Г. Шолема к сближению ереси катаров и каббалистического учения. Карсавин в своих книгах о средневековой религиозности пишет исключительно о христианских ересьях, но, несомненно, он был знаком и с каббалистическими трактатами той эпохи; вероятно, именно из сопоставления этих двух религиозных тенденций он и вывел заключение о принципиальном совпадении метафизики христианского гностицизма и каббалистического представления о Боге, мире и человеке. Можно повторить, что в трудах Карсавина гностическое христианство (которое он называет «православием») оказывается абсолютной, окончательной религией человечества, в которой рано или поздно должны сойтись главные религиозные традиции и к которой иудаизм уже пришел в эпоху создания каббалы. Он выделяет именно каббалу в качестве наиболее характерного типа метафизики, видимо, потому, что гностические концепции плохо сохранились в истории из-за непримиримой борьбы с ними католической церкви. Каббала в этом смысле оказывается не уникальным учением, а наоборот, вполне «рядовым» мистическим учением гностического типа, его отличие только в том, что оно оказывалось наиболее подробно и ясно прописанным и сохранившимся во всех деталях.

Каббала построена на принципиально пантеистической метафизике: Бог понимается как абсолютный и бесконечный «свет», наполняющий всё (Эйн-Соф); ему невозможно приписать никаких атрибутов, поскольку они ограничили бы его, в частности, ему не присущи антропоморфные черты. Подобное представление характерно для многих мистических систем в истории, поэтому наиболее оригинальной чертой Каббалы нужно признать не его, а метафизическую модель порождения тварного мира Богом. К. Ю. Бурмистров обозначает эту модель, носящую название *цимцум*, «учением-маркером», присущим исключительно Каббале и характеризующим его отличие от всех иных мистических построений (Бурмистров 2009, 4). Согласно этому учению, поскольку Бог (Эйн-Соф) первоначально заполнял

всё, творение было невозможно как ограниченное и конечное, отличное от Бога. Поэтому Он ограничил себя самого, удалил себя из некоторой сферы, которую можно считать точкой, по отношению к его сохраняющейся бесконечности. После этого в указанной сфере, которая стала сферой ничто, оказалось возможно создание конечного мира за счет нового вхождения в него божественного «света», взаимодействующего с «остатками» «света», который был в этой сфере первоначально.

Именно эту метафизическую схему Творения Карсавин вполне последовательно излагает в своем первом философском сочинении «Saligia...»:

Божество абсолютно, будучи Всеединством и постигаясь нами, как таковое. Но в полноте нашего опыта Оно абсолютно только при том условии, если как-то существует, не ограничивая Его абсолютности, в каком-то смысле отличное от Него нечто. А это «нечто» для того, чтобы не ограничивать Бога и чтобы, будучи отличным от Него, как-то противостоять Ему, должно не быть самобытием или нечто, т. е. в отличности своей быть совершенным ничто, ибо, если оно хотя бы малейшая самобытийственная точка, оно уже не отлично от Бога или – Его ограничивает. «Иное» может существовать только как созидающее и созидаемое Божество, и в тварной отличности своей «ничто». Но самосозидание Божества не может быть самосозиданием, как раскрытием Божественной Полноты. Самотворение Бога, для того, чтобы быть таковым, должно быть Его вольным самоопределением, т. е. самоограничением и самооконечиванием Абсолюта, ибо только при этом условии Богоявление отлично от Богобытия. И вот это-то Богоявление, а лучше сказать – Богостановление и есть творение конечного и относительного нечто, сущего только самоопределившим Себя Богом и в Боге, а с отшествием Бога прекращающегося в своем условном бытии (Карсавин 1994, 31).

Карсавин очень верно утверждает здесь, что создание тварного мира «не может быть самосозиданием, как раскрытием Божественной Полноты»; этот вариант соответствует модели *эманации*, в которой Бог порождает нечто подобное себе как бы «вне» себя. Чтобы сохранить полную абсолютность Бога и исключить мысль о его «удвоении» или даже «развитии», созидание тварного мира должно иметь в основании именно акт «самоограничения» и «самооконечивания» Бога в некоторой сфере, которая становится сферой ничто и в которой далее и происходит его «Богоявление». Нетрудно понять, что описание Карсавиным этого процесса полностью соответствует той логике, которая присутствует в концепции *цимцум*.

Важнейшей проблемой в первой философской работе Карсавина является объяснение происхождения и сущности зла. В рамках его метафизической концепции всё существующее есть теофания, Богоявление, т. е. внедрение божественного бытия в ничто, возникшее на первом этапе акта

Творения. Поскольку всё, что существует в тварном мире, существует только потому, что является теофанией, никакого зла как отдельной субстанции или сущности в мире быть не может. Зло оказывается только неким вторичным качеством тварных явлений как теофаний. Но как теофании, в своем прямом происхождении от Бога, они всегда есть добро, это приводит Карсавина к выводу, что «зло только кажется отличным от добра, а на самом деле от него не отлично и уж вовсе не может быть какою-то особою стихиею» (Карсавин 1994, 37). Грех и зло, присутствующие в тварных явлениях, целиком определены *неполнотой* теофании, Богоявления в них. Это и оправдывает утверждение, что по своей бытийной сущности зло есть то же самое, что добро, есть божественное явление, и определено оно как зло только через ограниченность и частичность указанного божественного явления. В этом смысле все главные грехи человека Карсавин определяет как неполноту и разделенность благой силы Бога в нем, поэтому задача человека не в «искоренении» их из своей сущности, а в раскрепощении божественной силы, выявление ее полноты в каждом из грехов; если это удастся, он превратится в добро, т. е. станет в реальности тем, чем он всегда являлся в возможности. «Каждый из них <грехов>, если бы мог он развернуть всю силу свою, пожрал бы прочие и самого себя и стал бы добродетелью, т. е. всеми добродетелями сразу или царственным их единством» (Карсавин 1994, 49).

Такое объяснение зла и греха в философии Карсавина точно воспроизводит каббалистическую концепцию зла. Можно заметить, что в решении проблемы зла каббала резко расходится с наиболее известной традицией христианского гностицизма, в котором зло понимается как относительно независимое от добра и резко противостоящее добру, поскольку его источником является злой Бог-Демииург. Тот факт, что Карсавин в этом срезе своей философии воспроизводит именно каббалистическую концепцию, особенно явно характеризует его ориентацию именно на эту версию гностического мистицизма.

Зло в каббале заложено в сущности акта творения, поскольку он протекает в ничто и разделяет и ограничивает божественный свет (Эйн-Соф), входящий в ничто. Как пишет один из исследователей каббалы, «зло с точки зрения каббалистов является самой сущностью, определением или эквивалентом творения, поскольку и зло, и создание представляют собой ограничение, определение границ, дифференцирование и отрицание полноты Абсолютного Бога» (Дроб 2018, 305–306). В главном каббалистическом трактате Зогар сказано: «Нет никакого истинного поклонения, кроме того, что выходит из тьмы, и нет никакого истинного добра, кроме того, что истекает из зла» (Zohar II, 184a) (цит. по: Дроб 2018, 309). Это можно понять

только в том смысле, который выше был разъяснен на примере концепции Карсавина о грехах человека: будучи грехами и злом в ограниченной форме и в обособленности друг от друга, они несут божественное добро, которое при своем раскрытии и при соединении всего разделенного полностью охватывает творение, устраняя все признаки зла.

Наконец, самые очевидные параллели возникают при анализе образа Адама Кадмона в каббале и в философии Карсавина. Соответствующее представление составляет одно из самых оригинальных достижений каббалы, в ней ясно выступает ее антропоцентрический характер и в очередной раз проявляется близость к христианскому гностицизму:

Вся попытка лурианской каббалы описать теогонический процесс в Боге в символах человеческой жизни преследует цель выработки новой концепции личного Бога, но единственным и высшим результатом этих усилий было возникновение новой формы гностического мифа. <...> Читая эти описания, легко можно впасть в соблазн забыть то обстоятельство, что у Лурии речь идет о чисто духовных процессах. Во всяком случае, внешне они напоминают мифы, служащие Василиду, Валентину или Мани для изображения космической драмы, с той лишь разницей, что идеи Лурии гораздо сложнее этих гностических систем (Шолем 2004, 335).

Адам Кадмон является первой формой, в которой Бог входит в сферу, из которой он в акте *цимцум* изъяс себя. Это означает, что в тварном мире универсальной формой его воплощения и действия является человеческая личность. Адам Кадмон – это самая совершенная и целостная форма явления Бога, но она не удерживается в своей целостности и распадается на отдельные *сфиры*, как бы качества Бога, которые приобретают личный и антропоморфный характер, обретают форму *парцуфим*, как бы «лик» Бога. В самом низшем воплощении и в низшей форме мирового бытия божественный «свет» или «энергия» Бога предстает в виде разделившегося земного Адама, т. е. в многообразии земных человеческих личностей. Спасение мира и каждого человека заключается в обратном процессе – в восстановлении целостности божественного явления, в слиянии всех божественных «искр», обособленно существующих в каждой личности.

Карсавин в своей философии личности использует понятие Адама Кадмона в точно том же смысле. В работе «Noctes Petropolitanae» (1922), а затем в книге «О личности» (1929) Карсавин описывает Адама Кадмона как исходную целостную форму воплощения Бога в сфере ничто и как конечную цель движения всего тварного мира обратно к соединению с Богом и к «восстановлению» Бога в сфере ничто. Каждая личность должна осознать, что в ней

в несовершенной форме живет Адам Кадмон, целостный, божественный человек; она должна преодолеть несовершенство своего, т. е. его (Адама Кадмона), бытия, и это связано с преодолением своей индивидуальности, обособленности и независимости. Каждый человек должен полностью подчинить себя служению целому, отдать себя целому – социальному коллективу, народу, а в окончательной перспективе и всему человечеству, тогда в каждой личности и в их единстве восстановит себя Адам Кадмон и своей цельной божественной «энергией» совершит преобразование мира.

Важнейшим фактором преодоления разделенности Адама Кадмона в земных личностях Карсавин считает акт любви в его непосредственном земном выражении, как соединение двух любящих. Это является одной из самых характерных особенностей карсавинской концепции Адама Кадмона и его восстановления в тварных личностях, значительная часть работы «Noctes Petropolitanae» посвящена этой теме, причем сама форма этого трактата намекает на стилистику ветхозаветной книги Песнь Песней. В отличие от ортодоксального иудаизма и ортодоксального христианства, которые дают этой книге Ветхого Завета аллегорическое толкование, Карсавин придает ей буквальный смысл, т. е. считает, что она освящает, признает высшим религиозным таинством брак и половую любовь. Не отрицая необходимость любви к Богу как фактора воссоединения полноты Адама Кадмона, Карсавин решительно отрицает плодотворность такой любви без ее дополнения обычной половой любовью. Из его рассуждений вытекает, что эта низшая любовь даже более важна, чем дополняющая и завершающая ее любовь к Богу, поскольку только она осуществляет основополагающий акт восстановления целостности Адама Кадмона в двух личностях:

Одинокая любовь к Богу не полна. Она отрицает Бога в Им созданном мире, отвергает всю жизнь земную и делает ум наш «бесстрастным к вещам и помышлениям о них». Она отвергает других людей и не дает постижения их; отвергает и тело, в его желаниях видя лишь мерзость похоти. И любящий этой любовью не сможет постичь и себя. Как он постигнет себя, когда любит лишь Бога во мраке? Как он себя удержит в любви, если не ищет любимой своей, своего двуединства не знает? (Карсавин 1994, 162).

Точно такое же выдвигание на первый план религиозно-мистического значения половой любви является характерной и известной чертой каббалы в ее окончательной, развитой форме; показательно, что при изложении этой темы Зогар и лурианская каббала используют в прямом («эротическом»), а не в метафорическом смысле образы Песни песней. В этом ас-

пекте влияние на Карсавина идей и образов каббалы является особенно наглядным.

Можно было бы привести и другие конкретные примеры совпадений каббалистических представлений и представлений, развиваемых Карсавиным в своей философской системе. Однако, как нам кажется, сказанного уже достаточно для того, чтобы убедительно продемонстрировать тезис о сознательном принятии русским мыслителем в качестве основания своей системы метафизической модели, характерной для каббалы.

Нужно еще раз подчеркнуть, что Карсавин использует каббалу в качестве источника для своих философских построений не потому, что он противопоставляет ее другим мистическим и гностическим учениям средневековой Европы, а наоборот, потому, что видит в ней *образцовое* гностическое учение, гораздо более полно и конкретно развернувшее в системной форме *те же самые* исходные религиозно-философские принципы, на которых были основаны все иные гностико-мистические учения и прежде всего те из них, которые развивали исходное, первоначальное учение Иисуса Христа. Именно поэтому он парадоксальным образом называет свое философское учение (*истинным*) *православием*, по сути, противопоставляя его *неистинным* формам традиционного христианства, включая традиционное русское православие. Более конкретное раскрытие смысла этого тезиса ведет Карсавина к утверждению о возможности естественного соединения гностической версии иудаизма (каббалы) и истинного православия, это утверждение, по его мнению, наглядно доказывает русская религиозная философия через «своеобразное слияние этой философии с мистическими идеями каббалы» (Карсавин 1994, 462).

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е.В. (2002) *Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства*. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко.
- Бурмистров, К.Ю. (2009) «“Он сжал Себя в Самом Себе”: каббалистическое учение о «самоудалении» Бога (цмцум) и его интерпретации в европейской культуре», *История философии* 14, 3–44.
- Дроб, С. (2018) *Каббалистические символы*. Москва: Клуб Касталья.
- Евлампиев, И.И. (2020) *История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. 2-е изд.* Санкт-Петербург: Изд-во РХГА.
- Карсавин, Л.П. (1994) *Малые произведения*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Карсавин, Л.П. (1997) *Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках*. Санкт-Петербург: Алетейя.

- Родин, Е.В. (2006) *Гностический этос и нравственная метафизика Л.П. Карсавина. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук*. Тула: Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н.Толстого.
- Шодем, Г. (2004) *Основные течения в еврейской мистике*. Москва / Иерусалим: Мосты культуры.
- Ehrman, B.D. (1993) *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. New York: Oxford University Press.
- Scholem, G. (1987) *Origins of the Kabbalah*. Ed. by R.J. Zwi Werblowsky, transl. from the German by A. Arkush. Princeton: Princeton University Press.

In Russian:

- Afonasin, E.V. (2002) *Antichnyy gnostitsizm. Fragmenty i svidetel'stva*. St. Petersburg: Olega Abyshko Publ.
- Burmistrov, K.Yu. (2009) "On szhal Sebya v Samom Sebe': kabbalisticheskoe uchenie o 'samoudalenii' Boga (tzimtzum) i ego interpretatsii v evropeyskoy kul'ture," *Istoriya filosofii* 14, 3–44.
- Drob, S. (2018) *Kabbalisticheskie simvolы*. Moscow: Klub Kastal'ya.
- Evlampiev, I.I. (2020) *Istoriya Russkoy metafiziki v XIX–XX vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh Absolyuta. 2d ed.* St. Petersburg: RkhGA Publ.
- Karsavin, L.P. (1994) *Malye proizvedeniya*. St. Petersburg: Aleteyya.
- Karsavin, L.P. (1997) *Osnovy srednevekovoy religioznosti v XII–XIII vekakh*. St. Petersburg: Aleteyya.
- Rodin, E.V. (2006) *Gnosticheskiy etos i нравstvennaya metafizika L.P. Karsavina. Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata filosofskikh nauk*. Tula: Tul'skiy gosudarstvennyy pedagogicheskiy universitet im. L.N.Tolstogo.

НЕОКОНЧЕННЫЙ ТРУД ФУКИДИДА

Д. В. ПАНЧЕНКО

Санкт-Петербургский государственный университет

НИУ Высшая школа экономики (Санкт-Петербург)

dmpanchenko@mail.ru

DMITRI PANCHENKO

Saint Petersburg State University; Higher School of Economics (Saint Petersburg)

UNFINISHED WORK OF THUCYDIDES

ABSTRACT. Thucydides' statement that he described the entire war up to the surrender of Athens (V, 26, 1) must be taken in strict accordance with his words. On the whole, his work was completed; all that remained was to fix, supplement, decorate. The fact that in the published version the text breaks off at the presentation of the events of 411 is due to the following circumstances. During his stay in Athens, where he returned in the early summer of 404 after almost twenty years of exile, Thucydides introduced individual parts of his work to those who wish. There was a rumor about the work of Thucydides. The attention of Lysander's friends and henchmen was attracted by the presence in the work of detailed information about the establishment in Greek cities of political clientele, who were much more dependent on Lysander than on the Spartan state. The kings and other persons in the Spartan government, pushed into the background by Lysander, saw these actions of Lysander as the basis for the gradually carried out coup d'état by him. Authoritative information about the clientele founded by Lysander could pose a great danger to his career. Meanwhile, Thucydides, for some reason, returned to his Thracian possessions. Lysander went there too. In the fall of 404, Thucydides was murdered, and the manuscript of his work was stolen. Everything that seriously compromised Lysander was removed from it; the rest was saved and taken to Sparta. In the spring of 395, Lysander died in a battle. In the fall of 394, Agesilaus, who had returned to Sparta from Asia, searched the house of Lysander in order to find materials revealing that he was preparing a coup d'état. Along with the planted fake, books of the history of Thucydides were also discovered. After making sure that they did not contain anything fundamentally harmful to Spartan politics, Agesilaus handed the manuscript to Xenophon, an officer of his army, an Athenian exile and a credible writer. Xenophon published the intact part of the manuscript as it was, without editing it. The materials of the damaged part formed the basis of the first two books of his *Hellenica*.

KEYWORDS: Thucydides, textual criticism, Peloponnesian war, Athens, Sparta, Lysander, Alcibiades, Xenophon, Agesilaus, Greek history, Greek historiography, Greek literature.

Для очень многих, как и для автора этих строк, Фукидид является величайшим историком древности. Тщательное изучение его труда идет, по меньшей мере, с середины XIX века; выпущены образцовые многотомные комментарии; новые публикации появляются ежегодно. При изобилии научных споров по отдельным вопросам основные представления, касающиеся труда Фукидида, являются почти единодушно признанными: (1) смерть застала историка во время работы над изложением событий осени 411 г.; описать события последних шести с половиной лет войны он не успел; (2) по той же причине он не успел осуществить систематическую правку всего текста; (3) об обстоятельствах смерти Фукидида достоверно ничего не известно. Из этих трех пунктов второй здесь обсуждаться не будет; я принимаю его обоснованность, солидаризуясь при этом с теми, кто склонен ограничиваться скорее короткими, нежели длинными списками промахов и непоследовательностей в дошедшем до нас тексте. Трудность суждения об обстоятельствах смерти Фукидида я считаю преувеличенной, а принятые представления о степени назавершенности его труда – практически невозможными.

1

В сочинении Фукидида два предисловия – одно в самом начале, другое – в V книге, после завершения повествования о первом этапе войны. Объяснив, что мир, заключенный по окончании десятилетней войны, на деле оказался лишь ненадежным перемирием, за которым вновь последовали открытые боевые действия (V, 25), автор заявляет буквально следующее: «Тот же самый Фукидид описал и эти события – по порядку, как каждое из них происходило, по летам и зимам, вплоть до того, как лакедемоняне и их союзники положили конец афинской державе, захватив Длинные стены и Пирей. И до этого момента война в целом длилась двадцать семь лет» (V, 26, 1: γέγραφε δὲ καὶ ταῦτα ὁ αὐτὸς Φουκυδίδης Ἀθηναῖος ἐξῆς, ὡς ἕκαστα ἐγένετο, κατὰ θέρη καὶ χειμῶνας, μέχρι οὗ τὴν τε ἀρχὴν κατέπαυσαν τῶν Ἀθηναίων Λακεδαιμόνιοι καὶ οἱ ξύμμαχοι, καὶ τὰ μακρὰ τεῖχη καὶ τὸν Πειραιᾶ κατέλαβον. ἔτη δὲ ἐς τοῦτο τὰ ξύμπαντα ἐγένετο τῷ πολέμῳ ἑπτὰ καὶ εἴκοσι). Несколько дальше Фукидид поясняет, что пережил всю войну, будучи в зрелом возрасте и всячески стремясь узнать истину относительно происшедших событий; при этом на протяжении двадцати лет он был изгнанником, а потому оказался не менее близок к делам пелопоннесцев, чем к делам афинян (V, 26, 5).

Употребление формы перфекта γέγραφε однозначно указывает на то, что автор рассматривает свое изложение событий вплоть до захвата Длинных стен и Пирея осуществленным, а не задуманным. Как же это может уживаться с общепринятым мнением? Я заметил три способа. Один – по возможности не упоминать и не обсуждать приведенную фразу. Второй – мимоходом

бросить, что Фукидид имеет в виду собранные им материалы и предварительные заметки, покрывающие все время войны (Hammond 1940, 146; Gomme, Andrewes, Dover 1970, 9); но пойти на столь явную подмену слов и понятий может пойти лишь тот, кто отчаялся найти что-либо более правдоподобное. Третий способ заключается в том, чтобы, признав очевидное значение слов Фукидида, объявить при этом, что автор пишет так, исходя из того, что завершит свой труд раньше, чем тот попадет в руки читателей (Fowler 1888, ad loc.; менее внятно Hornblower 2008, 45: “the perfect tense anticipates the completion of the whole work down to 404”). Такое предложение, в отличие от предыдущего, не является принципиально невозможным. Среди стольких тысяч пишущих людей, конечно же, найдутся такие, что объявят свой великий замысел осуществленным, когда он на деле реализован на неполных три четверти. Однако подобный сценарий едва ли приложим к человеку, демонстрирующему свою выдающуюся способность к многолетней кропотливой, методичной работе. Невозможно признать Фукидида фантазером, заявляющим, что он описал всю войну вплоть до ее драматичной развязки, когда он на деле к развязке еще даже и не приблизился. Не представить Фукидида и нервным романтиком, который в порыве разочарования сжег часть своего труда (на такую возможность полушутливо намекает У. Р. Коннор, который отчетливо видит, что *at face value* обсуждаемая фраза Фукидида должна быть понята как свидетельство о наличии чернового (по крайней мере) варианта труда, охватывающего всю войну – Connor 1984, 232).

Иногда можно встретить осторожную формулировку (Rhodes 2016, 2: «сохранившийся текст внезапно обрывается на осени 411 г.»), но мне известен лишь один ученый, настаивающий на том, что повествование Фукидида было доведено до конца войны. Это Лучано Канфора. По его версии, заключительная часть труда Фукидида в известном смысле сохранилась – в первых двух книгах «Греческой истории» Ксенофонта (точнее: I – II, 3, 10); то, что там сохранилось, Канфора определяет как черновики, среди которых отделанные части соседствуют с набросками (Canfora 2006, 21). Мы увидим, что, по крайней мере, идея об отражении в тексте Ксенофонта текста Фукидида не лишена резона. Однако Канфора не сумел выстроить сколь-либо правдоподобную историю о том, что, собственно, произошло. К тому же он осложнил свою позицию рядом сопутствующих догадок и доводов сомнительной ценности (cf. Hornblower 2008, 3: “eccentric essay by Canfora”). Наконец, версия, предложенная Канфорой, дает лишь улучшенный вариант толкования слов Фукидида («описал и эти события... вплоть до того, как лакедемоняне и их союзники положили конец афинской державе, захватив Длинные стены

и Пирей») в духе ссылки на подготовительные материалы. В этой версии подобное толкование перестает быть абсолютно невозможным, но все же остается искусственным, если согласиться с Канфорой, что текст I – II, 3, 10 «Греческой истории» имеет характер черновика; если же – нет, то не странно ли, что при описании последних лет войны рассказ Фукидида стал значительно более кратким? Нужно еще, разумеется, доказать, что этот текст гораздо более в стиле Фукидида, нежели Ксенофонта (о неоднозначности результатов такого рода попыток см. Gomme, Andrewes, Dover 1981, 437 – 444). В дальнейшем мы также увидим, что в изложении событий последних лет Пелопоннесской войны в «Греческой истории» обнаруживаются пропуски, очень странные для Фукидида и совершенно естественные с точки зрения, которая будет предложена в данной статье.

2

Если Фукидид описал войну до конца, то что стало с заключительной частью текста? Чтобы ответить на этот вопрос, надо задаться другим: что стало с самим Фукидидом? Сообщения о его смерти противоречивы, и все они происходят из поздних источников, наиболее авторитетными из которых являются Плутарх и Павсаний. Вот что говорит первый:

«Кимон, сын Мильтиада, родился от матери-фракиянки, Гегесипилы, дочери царя Олора, как это видно из посвященных ему стихов Архелая и Меланфия. Вот почему историк Фукидид, который приходился Кимону родственником, был также сыном Олора, носившего это имя в честь своего предка, и владел золотыми рудниками во Фракии. Скончался же Фукидид, как сообщают, в Скаптесиле (место это находится во Фракии), где он был убит (λέγεται φονευθεὶς ἐκεῖ). Останки были перевезены в Аттику, и гробницу его показывают в Кимоновой усыпальнице, рядом с могилой сестры Кимона Эльпиники» (Plut. Cim. 4, 1–2; пер. В. Петуховой).

Согласно Павсанию, Фукидид «был коварно убит (δόλοφονηθέντι), когда он возвращался в Афины» (Paus. I, 23, 9; имеется в виду возвращение из изгнания). В поверхностном сочинении о Фукидиде, дошедшим под именем некоего Маркеллина, читаем следующее:

«Дидим утверждает, что Фукидид умер насильственной смертью в Афинах по возвращении из изгнания. По его словам, то же самое говорит Зопир: афиняне, сообщает он, после поражения в Сицилии дали позволение всем изгнанникам, кроме Писистратидов, возвратиться в Афины. Фукидид, по прибытии туда, умер насильственной смертью и погребен среди Кимоновых гробниц. Дидим замечает, что он считает нелепым то мнение, по которому Фукидид умер в изгнании, хотя и погребен в Аттике; в таком случае, продолжает он, Фукидид не был бы похоронен подле родственных могил, или же, будучи похоронен тайком, не имел бы ни плиты, ни надписи, которая положена на могилу и указывает на имя

историка ... Что касается Зогира, то, по моему мнению, он говорит вздор, утверждая, будто Фукидид скончался во Фракии, хотя Кратипп и полагает, что Зогири прав ... Кончил он жизнь, как говорят, имея более 50 лет от роду, не доведши своего труда до положенного конца» (32 – 34; пер. С. Жебелева; Фукидид 1994: XXII – XXIII).

Если Зогири – фигура неизвестная, то Кратиппа Дионисий Галикарнасский называет «современником Фукидида, собравшем в своем сочинении то, что у того не представлено» (Dio. Hal. Thuc. 16: Κράτιππος ὁ συναχμάσας αὐτῷ καὶ τὰ παραλειφθέντα ὑπ' αὐτοῦ συναγαγὼν γέγραφε). Это не вполне ясное свидетельство, по-видимому, следует понимать так, что Кратипп описал последние годы Пелопоннесской войны (начиная с осени 411 г., на событиях которых обрывался опубликованный текст Фукидида). Свидетельством такого человека не следует пренебрегать. (У Маркеллина Кратипп вторит Зогири, но легко представить, что при передаче информации из рук в руки плохо осведомленный автор мог превратить выражение вроде «с этим согласен и Кратипп» в «Кратипп соглашается с ним».)

В другом месте сочинения Маркеллина говорится, что «Фукидид умер после Пелопоннесской войны во Фракии, занятый составлением истории событий двадцать первого года войны, продолжавшейся в общем двадцать семь лет» (45; Фукидид 1994: XXVI). Еще дальше в этом же тексте (54) мы снова слышим, что Фукидид умер во Фракии и что спорят о том, там же он похоронен или в Афинах.

В анонимном жизнеописании Фукидида (9) утверждается, что по окончании восьмой книги историк умер от болезни (Фукидид 1994: XXXII).

Происхождение последней версии, расходящейся с основной (убийство), прозрачно: у Маркеллина (43) предположением о болезни Фукидида объясняется то, что «восьмая книга изложена слабее» других (Фукидид 1994: XXV–XXVI); отсюда и умозаключение, поскольку последующие книги, как считалось, вообще не были написаны (Dio. Hal. Thuc. 16; ad Romp. III), что Фукидид умер от болезни.

В случае с Дидимом (выше) мы тоже явным образом имеем дело с умозаключениями, а не альтернативной информацией: Дидим принимает традицию, согласно которой Фукидид был убит, но не хочет верить, что это произошло вне города, в котором находится погребение. Между тем Плутарх определенно говорит, что Фукидид погиб во Фракии; Кратипп цитируется в поддержку того же мнения; слова Павсания не исключают его. Версия, по которой Фукидид был умерщвлен в Афинах, вероятно, обусловлена не только наличием там захоронения (по мнению некоторых, знак на гробнице указывал как раз, что она пуста – Marcellin. 31), но и словами историка, что

он пробыл в изгнании двадцать лет: из них следовало, что он вернулся в Афины. Ясно, однако, что возвращение в Афины ничуть не мешало Фукидиду заново навестить свои владения во Фракии или же отправиться туда надолго.

Я буду исходить из того, что жизнь Фукидида оборвалась во Фракии в результате спланированного убийства.

3

Неужели убийство Фукидида и исчезновение завершающей части его труда не связаны между собой? Впрочем, все по порядку.

О социальном положении Фукидида мы знаем из его собственных слов: ему принадлежала разработка золотых приисков во Фракии напротив Фасоса, и он пользовался значением среди влиятельнейших людей этой области (V, 105). На наше общее счастье, человек, посвятивший себя тщательному сбору сведений о событиях, которые происходили на разных театрах многолетней войны, был одним из богатейших греков своего времени. Несомненно, эта работа дорого стоила, и все же у нас нет оснований думать, что она подорвала материальное благополучие историка. Но что такое в эпоху, не знакомую с огнестрельным оружием, насильственная смерть столь богатого и влиятельного человека? Это – убийство, организованное чрезвычайно могущественной силой.

Когда оно произошло? Попытки уточнить время смерти Фукидида на основании отсутствия в его тексте упоминаний тех или иных датированных событий оказались безуспешными: любые идеи относительно *termini ante quem* разбиваются о вполне правдоподобное допущение, что окончательное редактирование всего текста осуществлено не было; выдвигавшиеся предложения относительно *post quem* неубедительны.¹ Однако из приведенных выше сообщений следует вполне отчетливо, что смерть Фукидида должна

¹ В качестве *terminus post quem* неоднократно (ограничусь двумя примерами: Meyer 1899, 275, Anm. 1; Canfora 2006, 19) принималась смерть македонского царя Архелая (413–399) на основании следующих слов: «В то время число укреплений было невелико; только впоследствии сын Пердикки, Архелай, сделавшись царем, соорудил нынешние укрепления в Македонии, проложил прямые дороги, привел все в порядок, в особенности военное дело, улучшил конницу, вооружение и прочие военные приспособления. Он сделал больше, нежели все предшествовавшие ему восемь царей вместе» (Thuc. II, 100, 2: Фукидид 1994, 167). Понимание того, почему эти слова должны были появиться не ранее 399 г. и не могли быть написаны в 404 г., превосходит мои умственные способности. Я как раз думаю, что эти слова, не имеющие прямого отношения к повествованию о Пелопоннесской войне, были написаны при живом Архелее – в благодарность, например, за гостеприимство.

быть отнесена ко времени, более или менее, вплотную примыкающему к окончанию Пелопоннесской войны. Формулировка Павсания – «во время возвращения в Афины» (Paus. I, 23, 9) особенно отчетливо предполагает ситуацию вскоре после окончания войны (ее неясная составляющая – где собственно произошло убийство: в Афинах или по дороге в Афины, или при сборах домой? – является, вероятно, отражением компромисса между соперничающими версиями).

Слова самого Фукидида о том, что он был на протяжении двадцати лет в изгнании (*ξυνέβη μοι φεύγειν τὴν ἐμαυτοῦ ἔτη εἴκοσι μετὰ τὴν ἐς Ἀμφίπολιν στρατηγίαν* – V, 26, 5), едва ли могут означать не возвращение в Афины, но всего лишь официальное прекращение статуса изгнанника. И это тем более так, что его статус, похоже, изменился еще до того, как при капитуляции Афин в апреле 404 г. было дозволено вернуться всем изгнанникам. Дело в том, что слова Павсания об убийстве Фукидида предварены сообщением о том, что Энобию (человек с таким именем был одним из афинских стратегов в 410 г.) «удалось провести постановление о возвращении Фукидида в Афины» (*ψήφισμα γὰρ ἐνίκησεν Οἰνόβιος κατελθεῖν ἐς Ἀθήνας Θουκυδίδην*). Если этот декрет был принят, скажем, в последние два года войны, то легко представимо, что Фукидид не стал спешить с возвращением и приехал в город лишь после завершения осады Афин и учреждения нового правительства. Он был изгнан осенью 424 г., и если вернулся в начале лета 404 г., то провел в изгнании более девятнадцати с половиной лет – ровным счетом «двадцать».

Правительство Тридцати, установленное при поддержке спартанцев и лично Лисандра, было по составу социально близким Фукидиду, но жертвами этого правительства неоднократно становились богатейшие граждане, а между его лидерами шли жестокие распри вплоть до вынесения смертных приговоров. Платону это правительство не понравилось, хотя в его составе было два его близких родственника. Оно могло не понравиться и Фукидиду – например, потому, что он не был ни оголтелым врагом демократии, ни ревностным лаконофилом, ни поклонником партийного террора. Представимы и другие причины политического характера. В Афины не был возвращен самый видный из граждан – Алкивиад, к судьбе которого у нас еще будет повод обратиться; между тем неоднократно и не без основания высказывалось мнение, что Алкивиад служил источником ряда сведений для Фукидида и что это предполагает хорошие отношения между ними (Brunt 1952; Westlake 1985); так что и в этой связи у Фукидида могли сложиться не лучшие отношения с лидерами Тридцати. Для того чтобы Фукидид, побыв в родном городе, решил вновь посетить свои фракийские владения

или даже задержаться в них, могли быть и деловые причины, а также множество других, недоступных нашему воображению. Он должен был отплыть, не дожидаясь ноябрьской непогоды.

Таким образом, соединение указаний на то, что Фукидид вернулся в Афины после окончания войны, вскоре был умерщвлен, а произошло это во Фракии, побуждает отнести его убийство к осени 404 г.

Кто в это время был в греческом мире силой, способной организовать убийство столь значительного человека? Тут приходится выбирать лишь между спартанским правительством и самым влиятельным в нем, но державшемся обособленно человеком, каким был Лисандр – главный виновник поражения афинского флота и последующей капитуляции Афин.

4

Бесспорно, спартанское правительство и Лисандр сплошь и рядом действовали сообща. Так, они совместно организовали убийство Алкивиада, цель которого отчетливо вырисовывается при совмещении наиболее ранних интерпретаций события с версией, появившейся около полувека спустя.

Исократ в речи «Об упряжке», написанной в 397 или 396 г. для Алкивиада Младшего и восхваляющей Алкивиада Старшего, говорит, в частности, следующее: «Когда к власти пришли Тридцать, разве не был он изгнан из всей Эллады, в то время как другие должны были удалиться лишь из города? Разве не приложили Лисандр с лакедемонянами столько же усилий на то, чтобы убить его, сколько они затратили на сокрушение вашего могущества?» (Isoc. XVI, 40; пер. Э. Д. Фролова). Пару лет спустя Лисий в своей речи, направленной против того же персонажа, приписывает Алкивиаду, наоборот, всяческие зловерные действия по отношению к государству, включая предательство, приведшее к захвату Лисандром и спартанцами афинского флота при Эгоспотамах (Lys. XIV, 38). Характерно, что о смерти Алкивиада он молчит. Очевидно, участие спартанцев в ней не подвергалась сомнению, тогда как для Лисия было бы некстати говорить о гибели Алкивиада от руки тех, чьим агентом он якобы выступил.²

² Согласно Плутарху, инициатива устранения Алкивиада исходила от Тридцати и, в частности, Крития (Plut. Alc. 38). Чуть раньше, правда, Плутарх сообщает, что именно по предложению Крития Алкивиад был возвращен из своего первого изгнания (Plut. Alc. 33). И чем был опасен изгнанник правительству, опиравшемуся на размещенный в Акрополе спартанский гарнизон? Как бы то ни было, Лисандр не был человеком, готовым действовать по советам собственных ставленников; да и по словам Плутарха, Лисандр обратил внимание на призывы Крития не раньше, чем получил правительственное предписание отделаться от Алкивиада.

Диодор Сицилийский донес до нас особую версию событий, изложенную Эфором. Тот ставит умерщвление Алкивиада в связь с секретной подготовкой войны против персидского царя Артаксеркса, совместно осуществлявшейся младшим братом царя, Киrom, и спартанцами. Алкивиад сумел добыть какую-то солидную информацию относительно этих планов и просил у Фарнабаза, одного из персидских наместников в Малой Азии, обеспечить ему доступ к царю. Фарнабаз же решил самому выступить благодетелем Артаксеркса, воспользовавшись информацией, полученной от Алкивиада, а самого его устранив (Diod. XIV, 11, 1 – 4).

Мотивы, приписанные Фарнабазу (откуда они известны?), едва ли внушают доверие. Однако Фарнабаз выступает организатором убийства и у Плутарха, но поступает так по просьбе Лисандра (Plut. Alc. 39). И это не вызывает недоумений. Фарнабаз неоднократно выступал спартанским союзником, а в трио персидских наместников, управлявших западной Малой Азией, вечный соперник Фарнабаза Тиссаферн был явным врагом Кира. Участие Спарты в заговоре незаконного претендента на престол было авантюрой, ставшей возможной, надо думать, лишь в силу влияния в спартанском правительстве Лисандра, установившего тесные связи с Киrom еще в 407 г. Преждевременное обнаружение приготовлений грозило войной с персидской державой (неудачный поход претендента к ней, в конце концов, и привел). Однако в распоряжении Кира были неотразимые доводы – золотые монеты, щедро раздаваемые тем из спартанских начальников, кто понимал толк в смелой политике. (Лисандр, например, был помешан не на деньгах, а на властолюбии и тщеславии – золото было для него лишь инструментом.) Насколько в Спарте учитывали деликатность и рискованность замыслов, связанных с Киrom, показывает инсценировка объявления врагом отечества и изгнанником Клеарха – главного спартанского представителя в войске Кира во время знаменитого похода, описанного в «Анабасисе» Ксенофонта; мы бы, пожалуй, и не догадались, что опала была постановочной, если бы не сообщение Плутарха о полученном Клеархом предписании от спартанского правительства во всем содействовать Киру (Plut. Artax. 6; у Ксенофонта это обстоятельство не фигурирует).

Словом, в основе своей версия, представленная Эфором, выглядит совершенно правдоподобной: Алкивиад был убит с целью предотвратить разглашение приготовлений Кира и Спарты к походу против Артаксеркса. Более раннее, чем у Эфора, представление о намерении именно Лисандра и спартанцев убить Алкивиада в эту версию превосходно вписывается; последняя лишь раскрывает мотив. Недоверие к версии Эфора на том основании, что вряд ли спустя десятилетия могли взяться новые данные об убий-

стве, подробности которого не было резона афишировать (Perrin 1906, 30), не учитывает простое соображение, что спустя десятилетия у осведомленных людей могли исчезнуть причины хранить молчание.

Не связано ли убийство Фукидида с убийством Алкивиада? Я думаю, в Спарте сочили бы странным охотиться на всякого, кто мог что-то слышать от Алкивиада. До персидского царя еще нужно было добраться. И его нужно было убедить – рискуя поплатиться собственной головой. Алкивиад был хорошо известен и как человек, обладавший редким даром убеждения, и как неугомонный политик, который, оказавшись не у дел и даже в опасном положении, мог запросто решиться на поездку к персидскому царю; ждать и опасаться такого шага от кого-либо другого вряд ли приходилось. В любом случае такое представление о гибели Фукидида не объясняет уничтожения значительной части его сочинения. Можно, правда, допустить, что тот, кто об этом позаботился, воспользовался опасениями относительно осведомленности Фукидида, чтобы оправдать свои действия в глазах спартанского правительства. Речь идет о Лисандре.

5

Зачем Лисандру понадобилось уничтожать заключительные части труда Фукидида, а вместе с ними самого автора? Что за дискредитирующая информация могла там содержаться?

Могущество Лисандра в 404 г. было беспрецедентным. Он обеспечил финансирование спартанского флота, наладив прочные отношения с Киром, он блестящим маневром захватил корабли афинян, что предопределило окончание войны; при этом он не был удачливым выскочкой – напротив, он был на первых ролях уже несколько лет, начиная с 407 г. Никто не смел бросить тень на триумфатора. Однако к концу лета ситуация выглядела несколько иначе, чем весной. В Афинах стоял спартанский гарнизон и дела направляло дружественное правительство Тридцати – Афины более не представляли опасности; Кир для осуществления своих планов нуждался в поддержке спартанского правительства и не мог рассчитывать только на Лисандра. Наконец, нужно было контролировать множество «союзников», перешедших к Спарте от поверженной Афинской державы. Отовсюду из новых союзных городов раздавались жалобы на правящие клики, поставленные у власти Лисандром. В Спарте не было дела до страданий вчерашних сторонников афинской демократии, но сама необходимость вникать в обстоятельства новых союзников должна была открыть правительству глаза. Спартанские власти начали понимать, что имеют дело с человеком, планирующим и отчасти уже осуществляющим государственный переворот. Конечно же, якобы найденная Агесилаем в доме павшего в очередной войне

Лисандра, но из высших соображений оставшаяся необнародованной рукопись с рассуждением о необходимости лишить власти обе царские династии и выбирать царя из лучших граждан (Plut. Lys. 30) – фальшивка, не более искусная, чем фабрикация двумя поколениями раньше документов, изобличивших Павсания и Фемистокла в сотрудничестве с персами. Меньше ясности с сообщениями о планах Лисандра использовать оракулы и чудеса для изменения спартанского строя (Plut. Lys. 25–26; Diod. XIV, 13). Однако непроверяемые слухи о планах Лисандра можно оставить в стороне – достаточно посмотреть на то, что им было сделано.

Реальный переворот шел путем создания в городах клиентел, зависимых не столько от Спарты, сколько лично от Лисандра. Это началось еще в 407 г. (Plut. Lys. 5; Diod. XIII, 70, 4), возобновилось в 405 г. (Plut. Lys. 8; cf. Diod. XIII, 104, 5), продолжилось в 404 г. (Xen. Hell. II, 3, 7). В указанных местах наши источники говорят о событиях в Эфесе, Милете и Самосе соответственно, но мы слышим о том, что это стало системой. В 405 г. Кир передал Лисандру в управление все зависимые от него города в Малой Азии (Diod. XIII, 104, 4; Xen. Hell. II, 1, 13 – 14), а в следующем году, после поражения Афин, система насаждения Лисандром по десяти правителей в каждом городе приобрела универсальный характер (Nep. Lys. 1; Diod. XIV, 13, 1; согласно Диодору, Лисандр действовал с одобрения спартанских эфоров). Предоставим слово Плутарху. Вот что мы слышим о раннем этапе:

«Созвав в Эфес представителей от городов, которых он считал наиболее разумными и отважными среди сограждан, Лисандр впервые внушил им мысль о перевороте и создании власти десяти которая впоследствии и установилась при его содействии. Он убеждал этих людей объединиться в тайные общества и внимательно наблюдать за состоянием государственных дел, обещая одновременно с крушением Афин уничтожить демократию и дать им неограниченную власть в родном городе. Его дела внушали доверие к этим обещаниям: и прежде он возводил своих друзей и гостеприимцев на высокие и почетные должности, поручал им командование войсками, ради их выгоды становился соучастником их несправедливых и ошибочных действий. Взоры всех были устремлены на него, все угождали ему и выражали глубокую преданность, рассчитывая, что под его начальством они достигнут всего, даже того, что кажется недостижимым» (Plut. Lys. 5; пер. М. Е. Сергеенко).

А это – о зрелом этапе (после победы при Эгоспотамах):

«Уничтожая демократию и другие законные формы правления, Лисандр повсюду оставлял по одному гармосту из лакедемонян и по десять правителей из членов тайных обществ, организованных им по городам. Так он действовал без различия во вражеских и в союзнических городах, исподволь подготавливая себе в известном смысле господство над Грецией (τρόπον τινὰ κατασκευαζόμενος ἑαυτῷ

τὴν τῆς Ἑλλάδος ἡγεμονίαν). Правителей он назначал не по знатности или богатству: члены тайных обществ и друзья, связанные с ним узами гостеприимства, были ему ближе всего, и он предоставлял им неограниченное право награждать и карать. Он лично присутствовал при многих казнях и участвовал в изгнании врагов своих друзей» (Plut. Lys. 13; пер. М. Е. Сергеенко с незначительными изменениями).

В пору многомесячной осады Афин и вскоре после нее:

«Лисандр вместе со своим флотом отбыл обратно в Азию. Во всех городах без исключения он уничтожил законный государственный строй, поставил правительства из десяти человек и в каждом городе многих граждан казнил, а многих заставил бежать. Самосцев он изгнал всех, а город передал бывшим изгнанникам. Отняв у афинян Сест, он не разрешил его жителям остаться в городе, а отдал его вместе с землей кормчим и начальникам гребцов, служившим под его начальством. Это был первый его поступок, который в Лакедемоне отказались одобрить, и жители Сеста были возвращены обратно» (Plut. Lys. 14; пер. М. Е. Сергеенко).

Могущественные люди в Спарте, повторю, беспокоились – не из заботы о репутации государства, а из заботы о собственном положении. Речь шла о том, кто окажется сильнее – традиционные институты власти и прежде всего цари (с их сторонниками) или Лисандр (со своими протеже). Борьба с Лисандром была заведомо трудной. При его заслугах и популярности обвинения, выдвигаемые против него, должны были выглядеть в высшей степени убедительными. Где и как можно было заполучить сведения, изобличающие Лисандра в том, что он действовал не в государственных интересах, а – в своих, направленных в перспективе против государства? Объезжая города, где у власти находились ставленники Лисандра? А между тем, как нетрудно представить, ширилась молва о труде одного уважаемого и не враждебного Спарте афинянина, который много лет посвятил скрупулезному сбору материала, относящегося ко всему, что было связано с недавно завершившейся войной, используя свои огромные деньги и связи. Дельные люди, которым довелось прочитать или услышать отдельные части составленного им сочинения, свидетельствовали, что оно замечательное и, когда будет завершено, – можно надеяться в скором будущем, – принесет автору великую славу. К несчастью для Фукидида и его будущих читателей, Лисандр гораздо ближе стоял к делам афинян, чем спартанские цари – правительство Тридцати было приведено к власти при его участии. Он, надо думать, раньше царей узнал от своих афинских друзей о работе Фукидида и об опасности, проистекающей для него из собранных там материалов. При их публикации в сочинении, которому было гарантировано внимательное и

уважительное отношение, для Лисандра речь могла пойти не просто о затруднениях на пути к дальнейшему возвышению, но и о привлечении к суду и полном карьерном крахе.

6

Лисандр отправился во Фракию. О его экспедиции известно чрезвычайно мало – очевидно, она не была продолжительной и важной в военно-политическом отношении. Однако время ее устанавливается с большей определенностью, чем принято думать. Плутарх отправляет туда Лисандра после того, как в Афинах разместился спартанский гарнизон и Лисандр в целом обустроил тамошние дела (Plut. Lys. 15 – 16). В рассказе Ксенофонта фракийская экспедиция Лисандра не упоминается, но в нем содержатся хронологические подробности относительно предшествовавших ей событий. После приведения к власти правительства Тридцати в Афинах Лисандр с флотом отправляется против Самоса (II, 3, 3; это островное государство было последним очагом сопротивления). Приведя самосцев к покорности, Лисандр поплыл в Лакедемон – торжественно, с внушительными военными трофеями и значительными денежными средствами: все это он передал эфорам в «конце лета» (II, 3, 9). Между тем Тридцать послали к Лисандру своих представителей с просьбой обеспечить присылку спартанского гарнизона, обещая содержать его на свой счет; «Лисандр исполнил их просьбу и исходатайствовал для Афин гарнизон и гармоста Каллибия» (II, 3, 13–14; пер. С. Я. Лурье). Поскольку Плутарх описывает сцену в Афинах, в которой присутствуют и Каллибий, в качестве начальника гарнизона, и Лисандр, можно думать, что Лисандр заново прибыл в Афины, прежде чем отправиться во Фракию. Ничего не изменится и в том случае, если считать эту сцену историческим анекдотом. Плутарх лишь мельком и вне четкого порядка событий упоминает экспедицию Лисандра на Самос и вовсе не говорит о его триумфальном возвращении домой в качестве победителя в войне; и поэтому в структуре его повествования экспедиция во Фракию в любом случае оказывается пунктом, следующим за размещением в Афинах спартанского гарнизона. Из Ксенофонта же мы узнаем, что это могло произойти только осенью. Мы не поддадимся риторике блестящего, но избыточно самоуверенного историка, каким был Карл Юлиус Белох, когда он пытается внушить нам, что «для установления хронологии показания Плутарха не имеют никакой цены» (Белох 1899: 98 – 99, прим. 5). Показания Плутарха подкрепляются сообщениями Полиэна и Корнелия Непота о пребывании Лисандра на Фасосе, близ фракийского побережья (Pol. I, 45, 4; Nep. Lys. 2). Здесь Лисандр измыслил в свойственном ему духе коварную ловушку сторонникам Афин, а затем устроил их массовое избиение. Такие действия яв-

но предполагают ситуацию «замирения», инерцию многолетней вооруженной борьбы – то есть 404 г., а не последующие годы. Другие исследователи пришли к той же датировке фракийской экспедиции Лисандра, осенью 404 г., своим путем (Andrewes 1971: 217). В связи с пребыванием Лисандра на Фасосе вспомним еще, что этот остров находился всего в полудне плавания от той области на территории Фракии, где находились золотые прииски, разработка которых принадлежала Фукидиду (Thuc. IV, 104, 4 – 105, 1).

7

Насколько положение Лисандра было в какой-то момент небезопасным, можно судить по тому, что один из его офицеров был казнен, а сам он вскоре после фракийской экспедиции счел за благо на время отправиться в Ливию к оракулу Аммона (Plut. Lys. 20; Paus. III, 18, 3). Затем оно выправилось. В итоге Лисандр избежал официального обвинения в подготовке государственного переворота, но от системы клиентел ему пришлось отказаться. «Цари сообразили, что он господствует над всей Грецией, с помощью тайных обществ держа в своих руках города, и стали действовать так, чтобы вернуть к власти сторонников народа, а друзей Лисандра изгнать. Опять произошли перевороты, и прежде всего афиняне из Филы напали на Тридцать и одолели их» (Plut. Lys. 21). В случае с восстанием в Аттике Лисандр поначалу добился, чтобы спартанские власти послали Тридцати деньги на военные расходы, а его в качестве военачальника. Однако «цари, завидуя Лисандру и боясь, как бы он не взял Афины, постановили, что один из них выступит в поход. Выступил Павсаний, будто бы на помощь тираннам против народа, а на деле стремясь закончить войну, чтобы Лисандр с помощью своих друзей опять не стал господином Афин» (Plut. Lys. 21; сходно Xen. Hell. II, 4, 29). В Афинах демократия была восстановлена. Мы не знаем подробностей о других городах, но в 396 г. декархии были чем-то, что существовало «во времена Лисандра» (Xen. Hell. III, 4, 7). Самому Лисандру удалось в 400 или 399 г. сделать одним из спартанских царей Агесилая – в обход законного наследника. Ставленник, впрочем, быстро эмансипировался, а после гибели Лисандра у стен беотийского Галиарта Агесилай надолго занял положение безусловного вождя спартанского государства.

Но что стало с рукописью Фукидида? Лисандр уничтожил в ней все, что его серьезно компрометировало, но прочее сохранил: он не хотел предать безвозвратному забвению сочинение, которое в своей заключительной части описывало его триумф. («Лисандр постоянно держал при себе поэта Херрила, который своим поэтическим искусством должен был украшать его деяния. Когда Антилох написал о нем несколько заурядных стихов, он так обрадовался, что отдал ему свою шляпу, насыпав ее доверху серебром» –

Plut. Lys. 18.) Труд афинского историка он хранил дома. Лисандр погиб весной 395 г., а осенью следующего года в его дом явился вернувшийся из Азии царь Агесилай. Целью визита было обнаружение в бумагах покойного свидетельств о планировавшемся государственном перевороте; об этой фальшивке было сказано выше. Но наряду с подброшенной рукописью, нашли ту, что там действительно хранилась, – исторический труд Фукидида. Агесилай передал ее способному писателю, своему боевому товарищу и протезе, афинскому изгнаннику Ксенофону.

8

Сказанное в предыдущем параграфе вовсе не полет разыгравшегося воображения. Как тотчас станет ясно – это строгая интерпретация наличных свидетельств и доступных фактов. Вот что мы читаем о Ксенофоне у Диогена Лаэртского: «Говорят, что он издал остававшиеся неизвестными книги Фукидида, хотя мог их присвоить себе» (D.L. II, 57: λέγεται δ' ὅτι καὶ τὰ Φουκιδίδου βιβλία λαμβάνοντα ὑφελέσθαι δυνάμενος αὐτὸς εἰς δόξαν ἤγαγεν). Это свидетельство настолько неожиданно и специфично, настолько непохоже на общие места и анекдоты, что я не вижу ни малейшего основания сомневаться в его достоверности. За исключением одного нюанса. Умозаключение «мог их присвоить себе» происходит из какого-то сочинения, прославляющего Ксенофонта, и не кажется убедительным. Мы можем не вдаваться в споры о том, публиковал ли Фукидид вскоре после 421 г. свое описание десятилетней войны (наш текст в таком случае несколько отличается от первоначального – в II, 65, 13 указан исход всей войны), публиковал ли он отдельно свое мастерское повествование о сицилийской экспедиции. В любом случае, как уже отмечалось выше, в Афинах и за пределами их было немало людей, кто знал о работе Фукидида, читал или слышал отдельные ее части. Присвоить себе весь его труд означало бы обречь себя на бесчестие. Но как бы мы ни толковали ремарку, призванную подчеркнуть благородство Ксенофонта, свидетельство предполагает ситуацию его монопольного доступа к τὰ Φουκιδίδου βιβλία λαμβάνοντα.

Само это выражение не вполне прозрачное. Верно, что высказывание уточняющего характера – «те книги Фукидида, что оставались неизвестными» – требовало бы на хорошем греческом другой формулировки (Gomme, Andrewes, Dover 1981, 437). Вместе с тем странно подобным выражением обозначать весь труд целиком, все составляющие его книги. Какой-то важный смысловой оттенок мог потеряться при передаче от одного автора к другому. Все же такое слово, как λαμβάνοντα («скрытые от глаз») подразумевает, как мне кажется, скорее ситуацию, когда книги были, да пропали, и никто теперь не знает, где же они, нежели ту, что они были попросту неиз-

вестны (да и невозможно представить, чтобы о работе Фукидида, шедшей с начала войны, было бы ничего не известно). Если так, то это хорошо подходит к реконструируемому здесь сценарию.

Судить о благородстве или неблагородстве Ксенофонта непросто. Когда читаешь его сократические сочинения, то он по сравнению с Платоном выглядит простоватым. Но это в философских материях. Что касается политических, достаточно внимательно прочитать в «Анабасисе» эпизод, в котором Клеарх справляется с кризисом в собственном войске, чтобы понять, какую школу в этих вещах прошел образованный афинянин на службе у Кира и спартанцев. Давно замечено, что тенденциозность «Греческой истории» выражается не в вымысле или отрицании того, что было, а в тонком искажении масштаба и значения тех или иных событий, а также в умолчаниях. И порой молчание Ксенофонта весьма выразительно. Так, он ни словом не обмолвился о гибели Алкивиада – самого знаменитого из всех современных ему соотечественников.

О чем Ксенофонт молчит и о чем не молчит, повествуя о тех событиях, изложение которых Фукидидом привело, как здесь предполагается, к гибели историка? Нас прежде всего должно интересовать то, что относится к Лисандру. Ксенофонт, конечно же, не обходит вниманием его заслуги, но заметим – он не выпячивает их. Образцовым спартанцем в I книге «Греческой истории» представлен погибший в 406 г. Калликратид – а он в ссоре с Лисандром (Хеп. Hell. I, 6). Это, в сущности, неудивительно. Ксенофонт был историографом и панегиристом Агесилая. Того сделал царем Лисандр, но Агесилаю хватило нескольких лет, чтобы эмансипироваться от Лисандра; публично унизив его, Агесилай то ли добровольно, то ли по необходимости все же сохранил за Лисандром важные позиции. После смерти Лисандра Агесилай «изобличил» того в вынашивании замыслов заговора, однако изобличение осталось достоянием узкого круга лиц. В логике Ксенофонтовой историографии Лисандр должен был выглядеть хорошо как исторически важный представитель Спарты, но не слишком хорошо как отдельно взятый спартанец.

Если мы теперь обратимся к тому, что не сообщается о Лисандре в «Греческой истории», то этим оказывается не что иное, как учреждение им в 407 и 405 гг. клиентел в городах Малой Азии. Здесь ни слова именно о той деятельности Лисандра, которая спартанскому правительству казалась подозрительной или даже преступной, которая считалась возведением фундамента для личного могущества в ущерб интересам государства, информацию о которой Лисандр был всячески заинтересован по возможности ограничить и скрыть.

Ксенофону, историку-изгнаннику, чье благополучие зависело от Агесилая, не было резона скрывать свидетельства антигосударственной линии Лисандра, доказательства которой Агесилай «обнаружил» в доме покойного. И в самом деле, Ксенофонт дважды упоминает о декархиях, учрежденных Лисандром – один раз в связи с покорением Самоса летом 404 г. (Хен. Нелл. II, 3, 7), другой раз – в порядке краткого замечания ретроспективного толка (Хен. Нелл. III, 4, 7). Возникающий парадокс разрешается просто: отмеченные нами умолчания относятся к той части «Греческой истории», которая является обработкой рукописи Фукидида, откуда все сообщения об учреждении Лисандром клиентел в 407 и 405 г. были удалены уже до того, как она попала в руки Ксенофонта. Характерно, что декархия на Самосе была учреждена уже после окончания Пелопоннесской войны, а потому упоминание о ней, присутствующее в «Греческой истории», в труд Фукидида не входило.

Мысль о том, что первые две книги «Греческой истории» в значительной мере выстроены на материалах, собранных Фукидидом, высказывалась неоднократно. Мы видим, что в целом эта догадка подтверждается, и перед дальнейшим – другим и трудным – исследованием встает задача вычлнить Фукидидово наследие с относительной надежностью.

Но нужно ли, признавая в Ксенофонте издателя труда Фукидида, постулировать длинную детективную историю с похищением рукописи и многолетним хранением ее в Спарте? С. А. Жебелев, один из немногих ученых, с доверием отнесшийся к сообщению Диогена Лаэртского, представлял себе дело иначе. В предвоенной России он воображал следующую ситуацию: «Мы не можем не обратить внимание на то, что в 399 г. Ксенофонт был во Фракии – это факт несомненный. Если отдать предпочтение той версии предания о смерти Фукидида, по которой она последовала во Фракии, то очень соблазнительным представлялось бы предположение, что Ксенофонт, во время своего пребывания во Фракии, посетил местожительства Фукидида, взял там оставшийся после смерти Фукидида без призора его труд и затем позаботился об издании его в свет» (Жебелев 1914, 230). В наши дни все это видится несколько иначе. С учетом всех высказанных выше соображений, а также с учетом того, как атмосфера затяжной войны влияет на нравы (это первым показал нам сам Фукидид), предложенный здесь сценарий представляется, к сожалению, более правдоподобным. В самом деле, версия Жебелева совершенно не объясняет то, с чего мы начали: как вышло, что опубликованный Ксенофонтом текст – и таким этот текст видели уже древние – обрывается на описании 21-го года войны, тогда как автор заявляет, что он описал события всех двадцати семи? Жебелев ключевую фразу не

обсуждает – ни в цитированной статье, ни в своем весьма ценном предисловии к изданию русского перевода Фукидида.

Между тем наш сценарий находит еще одно – правда, косвенное – подтверждение. С одной стороны, Жебелев вполне основательно усматривает раннее – и, по-видимому, самое раннее – литературное отражение знакомства с трудом Фукидида во фрагменте сократического диалога Эсхина «Алкивиад», датируя его вслед за Генрихом Диттмаром 394/3 – 391/0 гг. (Жебелев 1914, 222 – 226). Диттмар в своей датировке исходит из правдоподобного представления о том, что диалог Эсхина явился полемическим ответом на сочинение софиста Поликрата, направленное против Сократа (Dittmar 1912, 158 – 159). Уточним лишь, что П. Тревес, автор статьи о Поликрате в RE, решительно датирует это сочинение 393/2 г. (Treves 1952, 1740–1743). С другой стороны, в недавней работе мной было указано на полемику с Фукидидом в раннем диалоге Платона «Лахет». Этот диалог был датирован мной – не слишком настойчиво – периодом между 399 и 395 г. Основанием для нижней даты послужило следующее: «Лахет восхваляет спартанские боевые приемы и принципы (182 e – 183 a). Хотя Платону не вовсе чуждо лаконофильство, демонстрировать его в условиях новой войны со Спартой, начавшейся в 395 и продолжавшейся по 387 г., было бы бестактным – особенно устами Лахета, который, хотя и сыграл важную роль в заключении перемирия и мира со спартанцами, в конце 420-х, но в конце концов был убит ими в сражении при Мантинее» (Панченко 2018, 22, прим. 5). Теперь, однако, я склонен признать, что политические симпатии и антипатии действовали на Платона сильнее, чем неоднозначное чувство такта. В новую войну со Спартой афинян вовлекли фиванцы. Насколько в эти годы Платон был настроен антифивански, можно заключить по тому, что в диалоге «Менон» он влагает в уста Сократу циркулировавшие слухи о подкупе персами фиванского политика Исмения, хотя Сократ умер за несколько лет до предполагаемого подкупа (Plat. Men. 90 a; cf. Xen. Hell. III, 5, 1). «Лахет» – диалог, не вовсе лишенный патриотических настроений. Хотя главное в нем – прославление Сократа, но Сократ прославляется, в частности, за стойкость, проявленную в одном из проигранных афинянами сражений Пелопоннесской войны. Но стоит обратить внимание, что речь идет о поражении, понесенном в Беотии, – от фиванцев, а не спартанцев. Поздним летом 394 г. афиняне вновь были биты на полях Беотии – в ожесточенной битве при Коронее, но на сей раз они выступали союзниками фиванцев и были разбиты спартанским войском под командованием Агесилая (Ксенофонт, прибывший с войском Агесилая из Азии, стал как участником, так и историографом этого сражения – Xen. Ages. II, 9; Plut. Ages. 18; Xen. Hell. IV, 3, 10 – 21). В этом контексте

восхваление Лахетом военного искусства спартанцев приобретает особый смысл: это намек на то, что афиняне сделали неправильный выбор в отношении врага и союзника. И все же кое-что от идеи относительно такта следует оставить: восхвалять боевые навыки людей, которые в любой момент могут появиться с войском у города в качестве врагов, – все-таки бестактно. Рассуждать о ложном выборе союзника уместно лишь в ситуации относительной безопасности. Она вернулась к Афинам летом 393 г., когда в достаточной мере были восстановлены Длинные стены, соединявшие город с Пиреем (дата следует из сопоставления Xen. Hell. IV, 3, 10 – 11 с Xen. Hell. IV, 8, 1 – 10). Соответственно 393/2 г. оказывается *terminus post quem* и для «Лахета», и для «Алкивиада» Эсхина – двух самых ранних сочинений, в которых слышны отголоски чтения Фукидида.³ И это год спустя после того, как Агесилай, в соответствии с нашим рассуждением, передал Ксенофону рукопись сочинения Фукидида.

Единственное обстоятельство, которое, хотя и не вступает в противоречие с предложенным здесь сценарием, но все же вписывается в него не самым гладким образом, заключается в том, что наш текст Фукидида обрывается на событиях, происходивших за три года до появления Лисандра на театре военных действий в Малой Азии. Однако у Лисандра должна была быть какая-то карьера, прежде чем он был назначен адмиралом флота. О ней мы ни слышим ровным счетом ничего, хотя в нашем распоряжении его жизнеописание, созданное ученым Плутархом. Может быть, в его ранней карьере тоже было нечто такое, что казалось уместным скрыть и что мог знать столь упорный в сборе сведений историк, находившийся, по его собственным словам, столь же близко к делам пелопоннесцев, как и к делам афинян. И должны ли мы ожидать аккуратности и щепетильности в обращении с рукописью Фукидида от людей, замысливших и осуществивших его убийство с целью остановить распространение сведений, в этой рукописи содержащихся?

9

Суммируем то, что нам удалось установить. Фукидид не предавался фантазиям, заявляя, что описал всю войну вплоть до капитуляции Афин. В целом его труд был завершен; оставалось что-то исправить, уточнить, дополнить, украсить. Во время своего пребывания в Афинах, куда он вернулся в

³ Для читателя Фукидида, не посвященного в рассказанную здесь историю, его труд обрывается загадочным образом на словах: «Прежде всего он прибыл в Эфес и принес там жертву Артемиде». Я думаю теперь, что именно этот образец *non finito* послужил моделью для концовки квази-исторического повествования в платоновском «Критии»; тридцать лет назад я не догадался об этом (Панченко 1990, 173–176).

начале лета 404 г. после почти двадцатилетнего изгнания, Фукидид знакомил друзей и желающих с отдельными частями своего сочинения. Возможно, описания первых десяти лет войны, а также сицилийской экспедиции уже публиковались им в более ранних, чем наш текст, редакциях. О труде Фукидида шла молва. Внимание друзей и ставленников Лисандра привлекло наличие в нем обстоятельных сведений об учреждении в греческих городах политических клиентел, находящихся в зависимости гораздо больше от Лисандра, чем от спартанского государства. Цари и прочие лица в спартанском руководстве, оттесненные Лисандром на второй план, рассматривали эти действия Лисандра как основу для постепенно осуществляемого им государственного переворота. Авторитетные сведения об учреждаемых Лисандром клиентелах могли представлять для его карьеры огромную опасность. Между тем Фукидид по каким-то причинам вернулся на время в свои фракийские владения. Лисандр направился туда же. Осенью 404 г. Фукидид был убит, а рукопись его сочинения похищена. Из нее было удалено все, что всерьез компрометировало Лисандра; остальное было сохранено и отвезено в Спарту. Весной 395 г. Лисандр погиб под стенами Галиарта. Осенью 394 г. царь Агесилай, вернувшийся в Спарту из Азии, произвел обыск в доме Лисандра с целью обнаружения материалов, изобличающих того в подготовке государственного переворота. Наряду с подброшенной фальшивкой были обнаружены и книги истории Фукидида. Удостоверившись, что в них не содержится ничего, принципиально вредного для спартанской политики, Агесилай передал рукопись Ксенофону – офицеру своей армии, афинскому изгнаннику и толковому писателю, который в своем рассказе о походе Кира и отступлении Десяти тысяч, хоть и не удержался от выпячивания своей роли, зато ни словом ни обмолвился о том, что Клеарх, находясь на службе о Кира, выполнял поручение спартанского правительства. Вскоре труд Фукидида увидел свет. Не поврежденную часть рукописи Ксенофонт опубликовал, какой она была, не редактируя ее. Материалы поврежденной части составили основу первых двух книг «Греческой истории». Были ли эти книги с самого начала представлены как сочинение Ксенофонта – остается неясным.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Белох, Ю. (1899) *История Греции*. Т. II. Пер. М. Гершензона. Москва: Солдатенков.
 Жебелев, С. А. (1914) «Когда и кем издана история Фукидида?», *Сборник в честь проф. В. П. Бузескула*. Харьков: Харьковский университет, 222–232.
 Панченко, Д. В. (1990) *Платон и Атлантида*. Ленинград: Наука.

- Панченко, Д. В. (2018) «Война, философия, интертекстуальность: об одной внешне незначительной фразе из раннего Платона», *Новое литературное обозрение*, 153, 19–30.
- Фукидид (1994) *История*. Т. I – II. Санкт-Петербург: София (воспроизведение издания: Фукидид. *История*. Т. I – II. Пер. Ф. Мищенко в переработке, с примечаниями и вступительной статьей С. Жебелева. Москва: М. и С. Сабашниковы, 1915).
- Andrewes, A. (1971) "Two Notes on Lysander," *Phoenix*, 25, 3, 206–226.
- Brunt, P. A. (1952) "Thucydides and Alcibiades," *Revue des études grecques*, 65, 304/305, 59–96.
- Canfora, L. (2006) "Biographical Obscurities and Problems of Composition," Rengakos, A., Tsakmakis, A. (eds). *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden: Brill, 3–32.
- Connor, W. R. (1984) Review of Gomme, A. W., Andrewes, A., Dover, K. J. *A Historical Commentary on Thucydides*. Vol. V. Oxford, 1981, *Classical Philology*, 79.3, 230–235.
- Dittmar, H. (1912) *Aischines von Sphettos*. Berlin: Weidmann.
- Fowler, H. N. (1888) *Commentary on Thucydides Book 5*. Boston: Ginn and Company.
- Gomme, A. W., Andrewes, A., Dover, K. J. (1970) *A Historical Commentary on Thucydides*. Vol. IV. Oxford: Clarendon.
- Gomme, A. W., Andrewes, A., Dover, K. J. (1981) *A Historical Commentary on Thucydides*. Vol. V. Oxford: Clarendon.
- Hammond, N. G. L. (1940) "The Composition of Thucydides' History," *The Classical Quarterly* 34, 3/4, 146–152.
- Hornblower, S. (1991) *A Commentary on Thucydides*. Vol. I. Oxford: Oxford University Press.
- Hornblower, S. (2008) *A Commentary on Thucydides*. Vol. III. Oxford: Oxford University Press.
- Meyer, Ed. (1899) *Forschungen zur alten Geschichte*. Bd. II. Halle: Niemeyer.
- Perrin, B. (1906) "The Death of Alcibiades," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 37, 25–37.
- Rhodes, P. J. (2016) *Thucydides: A Possession for all Time*. Strasbourg: University of Strasbourg.
- Treves, P. (1952) "Polykrates," *RE*, XXI, 1736–1752.
- Westlake, H. D. (1985) "The Influence of Alcibiades on Thucydides, Book 8", *Mnemosyne* 38, 1/2, 93–108.

ШЕЛЕСТ ЛИСТЬЕВ, ВОРКОВАНИЕ ГОЛУБЕЙ, ЗВОН КОТЛОВ,
ЖУРЧАНЬЕ РОДНИКА: ГАРМОНИЯ ЗВУКОВ В МАНТИКЕ
ДОДОНСКОГО ОРАКУЛА

С. С. КАЗАРОВ
Южный федеральный университет
ser-kazarov@yandex.ru

SARKIS KAZAROV
South Federal University (Russia)
THE RUSTLE OF LEAVES, THE COOING OF PIGEONS, THE RINGING OF CAULDRONS,
THE MURMURING OF A SPRING: THE HARMONY OF SOUNDS IN THE MANTICS
OF THE DODONIAN ORACLE

ABSTRACT. The ancient Greeks believed in various predictions. One of the most ancient oracles of Ancient Greece was the Dodonian oracle, located in Northern Greece in a remote and mountainous region called Epirus. The main symbol of Dodona was the sacred oak, with the help of which the god Zeus announced his will. The Dodona oracle can be called the oracle of sounds: the rustle of the leaves of the sacred oak, the cooing of doves nesting on its branches, the sacred cauldrons, which, in contact with each other, emitted a melodic sound, the murmur of a spring with water that possessed miraculous powers. The blows into the cauldron also symbolized protection from some kind of harmful effect. It is still not known exactly which of them were utilized for mantics, but they all created and emitted sounds that created an appropriate emotional environment and thus influenced the feelings of visitors. But it can be assumed that at different stages in the history of the Dodona oracle, various sound means were used.

KEYWORDS: Dodona, mantika, oracle, sound, cauldron, spring.

Древние греки, будучи по своему менталитету людьми набожными и суеверными, слепо верили в различные приметы и предсказания. В этом отношении, как справедливо отметил один современный исследователь, они были одновременно и похожи, и не похожи на современных людей (Eidinow 2007, 9). Это выразилось в том, что ни в одной другой стране древнего мира не было такого количества святилищ и оракулов, как в Элладе. И по той же причине большим разнообразием отличалось здесь искусство прорицания – мантика. Особенно наглядно это выразилось на примере древнейшего

святилища Древней Греции – Додонского оракула, находившегося на самой дальней окраине греческого мира, в далеком горном Эпире.

Основным средством передачи смертным воли богов был звук. То, что греки называли искусством прорицания, было искусством интерпретации различных звуков и сигналов, посланных богами. Сигнал бога был инструментом посредничества между знанием богов и менее ограниченным знанием людей (Flower 2008, 72). На роль звука в мантике Додонского оракула не так давно четко указал молодой испанский исследователь Диего Чапинал, мнение которого мы полностью разделяем. Однако, высказав данный тезис, упомянутый автор, во-первых, отказался от его развития. Во-вторых, испанский исследователь звуковое воздействие в Додоне свел исключительно к додонским котлам (или по другой версии – к гонгу), в то время, как все иные средства звукового воздействия на человека оказались за пределами его внимания. В данной статье мы постараемся восполнить этот пробел.

Итак, вернемся к изначальному тезису Д. Чапинал – роли звука. Звук, откликаясь в человеке, создает определенные образы и переживания. К звукам необходимо относиться серьезно и осознанно – они способны вызывать эмоциональную реакцию или даже менять психологическое состояние человека. Для создания соответствующего эмоционального состояния человеку необходимы привычные и приятные уху звуки: шуршанье листьев, треск огня, журчание бьющего из-под земли родника, щебетанье птиц, резкие, но все-таки привычные для горного Эпира порывы ветра.

Главным символом Додоны считался дуб. В религиях многих народов дохристианской Европы дуб и дубовая роща играли важную роль (Кагаров 1913, 100). Не случайно он считался деревом Зевса, через которое владыка богов говорил с простыми смертными. Вполне вероятно, что в окрестностях Додоны ранее находилась целая дубовая роща, но в рассматриваемый период дуб уже был, скорее всего, один (Nicol 1958, 138), что подтверждается и пассажами из античных авторов (Paus. I.17; Verg.Georg. II.16). Дуб был «говорящим» и отражением этого мнения был миф о том, что нос судна «Арго», отправляющегося в далекое странствие, был сделан именно из дерева этого дуба и имел способность говорить (Apoll. I. 9. 16). Ещё одним отражением пророческих способностей священного дуба был рассказ о развешенных на его ветвях гирляндах, которые издавали соответствующие звуки при малейшем дуновении ветра (Philostr. Im. 2.33). Несмотря на то, что мы не имеем достоверной информации о самом методе прорицания, нет сомнений в том, что оно происходило с помощью звука (Chapinal 2015, 25). Этим звуком называют был шорох листьев (Curnow 2004, 58; Gartziou-Tatti 1990, 176),

шуршание ветвей (Nicol 1958, 139), которые уже затем толковались служителями культа.

В тесной связи с дубом находились додонские голуби, которые гнездились в ветвях дуба. И это не случайно. Необходимо иметь в виду, что в древности звуки, издаваемые некоторыми птицами, считались выражением божественной воли. Согласно существующему мнению, в древнем святилище воркование голубей рассматривалось как выражение воли Зевса, которую доводила до вопрошающих специальная группа жрец, именуемых голубками. Так, в одной из трагедий афинского автора Эсхила некие «люди-голуби» интерпретировали те звуки, которые издавали голуби. Другое свидетельство из этого ряда – легенда об основании Додонского оракула: именно голубь, сидящий на священном дереве указывает Девкалиону, как ему нужно поступить (Arist. Meteor. I. 14). До нас дошла также легенда о том, как некому дровосеку, собиравшемуся срубить священный дуб, именно голубь повелел не трогать священное дерево Зевса. Со временем голубицы были «очеловечены» и превратились в служительниц культа. Предположение Г. Раше о том, что предсказания в Додоне первоначально производились на основе полета голубей, не находит никакого подтверждения в источниках (Raschet 1962, 94).

Третье, и, пожалуй, самое действенное средство эмоционального воздействия на человека с помощью звука выступает под различными названиями: «додонские котлы», «додонский гонг» или «додонская медь» (при этом надо иметь в виду, что в реальности эти предметы делались из бронзы). Но, по сути, под этими тремя названиями скрывается один и тот же предмет. Уже в классическую эпоху эллины непрерывно говорящего человека сравнивали с котлом из Додоны. Отражение этого мы наблюдаем в древнегреческой поэзии. Каллимах, известный представитель Александрийской школы поэтов (конец IV – сер. III вв. до н.э.), в одном из своих произведений, дошедших до нас лишь во фрагментах, пишет о том, что его разбудил звон додонской бронзы (Steph. Byz. s.v. Dodona). В одной из комедий Менандра (сер. IV – нач. III вв. до н.э.) автор уподобляет одну неумолкающую женщину с непрерывно звучащим звуком додонского котла, при этом добавляя, что остановить звучащий котел человеческой рукой проще, нежели закрыть рот женщины, который может не закрываться всю ночь (Men. Arryph. = Steph. Byz. s.v. Dodona). Даже в конце V в., когда в памяти древних о Додоне могли остаться весьма смутные воспоминания, у философа Прокопия мы находим выражение: «мы превращаемся в настоящий додонский гонг» (Proc. Ep. 99, 269). Однако самое важное описание устройства, которое современные исследователи ассоциируют с «додонским котлом» (или «гонгом») мы нахо-

дим у известного географа Страбона. По его словам, это был подарок керкирян, который представлял собой мужскую статую, в руках которой был бич с наконечниками, приводящимися в движение дуновением ветра, вследствие чего они ударяли в котел, который, в свою очередь, издавал мелодичный звон. Так родилось выражение «додонская плеть» или по другой версии – «додонский бич». (Strab. VII. Frg. 4). Помимо Страбона подобное описание конструкции мы находим у малоазийского автора Полемона, побывавшего в Додоне примерно во II в. до н.э. Повествованием Страбона и других древних авторов удачно дополняются данными археологии: в окрестностях святилища были обнаружены части треног из бронзы и железа, относящиеся к VIII – VII в. до н. э., что позволяет сделать вывод о том, что активную деятельность оракула можно отнести примерно к данному периоду (Dakarlis 1996, 3; Curnow 2004, 57-58).

В античной исторической традиции существует единодушное мнение, – и оно разделяется современной историографией, – о том, что в самую раннюю эпоху своей истории святилище не было окружено стенами и определенное время роль стен играли расположенные по периметру святилища треножки с висевшими на них котлами. Об этом сообщает малоизвестный автор IV в. до н.э. житель Аттики Демон, которому слепо доверяют все современные авторы (Vandenberg 1979, 53–54; Raschet 1962, 95). Мы не можем доподлинно утверждать, каким образом эти котлы производили волнующий паломников звон. Это могло быть и дуновение ветра, и вольное или невольное касание посетителем одного из котлов. «Побеспокоенный», таким образом, котел задевал соседний и таким образом по принципу домино начинали звучать и все остальные котлы.

Каково же было общее количество котлов? К сожалению, имеющиеся в нашем распоряжении источники не дают нам однозначного ответа, однако мы располагаем упоминанием комментатора к «Одиссее» Гомера Евстафия о том, что их был целый ряд и размещены они были вплотную друг к другу (Eustath. Comment. ad Hom. Od. XIV. 327). Мы не можем не учитывать того обстоятельства, что один котел, в отличие от нескольких подобных не мог издавать ни протяженного, ни громкого звука.

Для того, чтобы четко разграничить существующие в античной исторической традиции понятия («додонская бронза», «феспротский котел», «керкирский бич») необходимо вернуться к сохранившимся пассажам древних авторов и в конечном итоге понять, что из себя представляла упомянутая конструкция.

Первоначально рассматриваемый нами источник звука представлял собой расположенные на земле вокруг святилища группу бронзовых котлов,

именуемых совокупным названием «додонская бронза». О том, что они располагались именно на земле, а не на высокой колонне, убедительно аргументировал А.Б. Кук: едва ли до находящего на высокой колонне котла можно было дотянуться рукой и остановить его звучание (Cook 1902, 3). Другая причина заключалась в том, что оторванная от земли и находящаяся на высоте статуя обретала ореол святости и некой приближенности к небесным силам. Расположение упомянутой конструкции на определенном расстоянии над землей могло, по нашему мнению, иметь и чисто утилитарный смысл: таким образом более надежно была обеспечена её сохранность от различного рода поломок и повреждений. Интересным аналогом на этот счет может служить храм в Гиерополе, где на его высокую колонну поднимался человек, который непрерывно проводил там несколько дней в молитвах и ударяя в гонг (Cook, 1902, 27), который также, по-видимому, был из бронзы. На этот счет можно провести аналогию с обычаем, практикующимся у ранних христиан-столпников, в частности, преподобным Симеоном Дивногорцем. На высоких столпах с помощью лестницы взбирались т.н. столпники, которые затем убирали лестницы и на небольшой площадке на вершине столпа практически в полной изоляции проводили время в молитвах и размышлениях (Семенов, 1898, 3–4.)

Однако насчет наличия целой серии бронзовых котлов, окружающих святилище, особенно в гомеровскую эпоху, хотелось высказать наше сомнение. Скорее всего, в эпоху контроля феспротов над Додоной первоначально здесь располагался всего один котел. И здесь, как нам представляется, мы можем принять во внимание пассаж Климента Александрийского, который отделяет «феспротский котел» от «додонской бронзы» (Clem. Al. Prot. 11). К тому же весьма сомнительно, что при существующем в гомеровскую эпоху уровне обработки металла в труднодоступной Додоне могло оказаться такое огромное количество бронзовых котлов, способных по периметру окружить всю территорию святилища.

Таким образом, динамика развития рассматриваемого устройства, по нашему мнению, представляется в следующем виде: первоначально, приблизительно в Гомеровскую эпоху в Додоне существовал один котел (гонг), располагавшийся на треноге. Затем, приблизительно к периоду Архаики с развитием святилища и повышением его авторитета, а вместе с ним и укреплением его материального положения, вместо одного котла появилась целая их серия, которая окружала территорию святилища. Но приблизительно в Классический период выглядевшее довольно комично ограждение из котлов было заменено подарком керкирян – известной конструкцией, описанной Страбоном. Это, в свою очередь, привело к изменению исполь-

зуемой эллинами терминологии: «феспротский котел» сменился «додонской бронзой», которая, в свою очередь, с появлением новой конструкции обрела термин «керкирская плеть» (или «керкирский бич»). Необходимость в таком количестве котлов отпала тогда, когда территория святилища была окружена более надежными каменными стенами, что предположительно имело место в царствование царя Пирра (Dakaris 1996, 14; Chapinal 2015, 29; Piccinini 2016, 166).

Не менее важен в связи с произошедшими переменами вопрос об изменении роли самого звука. Едва ли можно согласиться с мнением Ф. Ванденберга о том, что на элина более благотворно действовал и вызывал большее доверие звук додонской бронзы, нежели воркование голубей или шелест листьев священного дуба (Vandenberg 1979, 55). Решение данной проблемы вплотную связано с ответом на вопрос о том, какова роль и особенности додонской бронзы в мантике одного из авторитетнейших оракулов в Древней Греции.

По мнению греческого археолога С.Дакариса, звуки, издаваемые додонскими котлами, затем были интерпретированы жрецами и затем передавались вопрошающим (Dakaris, 1996, 14).

Более остроумной и перспективной нам представляется версия, высказанная английским ученым Д.Николом. По его мнению, звук издаваемых от ударов в бронзовые котлы имел некий *апотропический* (в переводе с древнегреческого, «отводящий порчу») смысл: он должен был очищать священную территорию от различных злых сил (Nicol 1958, 140). С помощью звука, издаваемого от ударов в бронзовые предметы, который к тому же напоминал раскаты грома, изгонялись злые духи. Аналогии этому мы находим в греческой мифологии. Один из примеров тому – сопровождавшийся ударами в бронзу танец куретов на о.Крит, который оберегал только что родившегося Зевса от его отца Кроноса и его соглядатаев (Apoll.Argon.II. 1227; Lucres. De rerum natura II 629-649; Hygin. Myth. 139). Герой древнегреческих мифов Геракл, тщетно пытаясь выманить из их убежища Стимфалийских птиц, по совету богини Афины использовал трещотки из бронзы. Издаваемый ими страшный шум вынудил птиц покинуть свое убежище, чем и не преминул воспользоваться Геракл, перебив их из лука.

Использование для этой цели бронзы было не случайным. Она являлась средством очищения и символом чистоты и по этой причине использовалась в различных ритуалах (Apollod.Fragm. 36). Подобная традиция была заимствована у греков римлянами, а затем была воспринята и в Средние века. Так, во время лунного затмения римляне, подобно грекам, стали бить в бронзу (Liv. XXVI. 5.9; Plin. Nat. hist. II.12; Plut. Aem.Paul. 17). Несмотря на то,

что в эпоху христианства от этой процедуры вроде бы отказались, однако ее отзвуки все-таки сохранились: бронзовые котлы были заменены колоколами, которые были установлены на высоких колокольнях христианских церквей (Raschet 1962, 97).

Как уже было указано, удары в бронзовые предметы считался апотропическими – устрашающими, предохраняющими, но они также были и устрашающим. Известны примеры, когда воины накануне битвы ударяли в щиты, пытаясь вызвать чувство неуверенности и даже страха у противника (Liv. XXVIII. 29.10).

Говоря об апотропическом значении бронзовых котлов из Додоны, мы не должны забывать и об их роли в мантике. Звук, исходивший от ударов в додонскую бронзу, мог рассматриваться, как подражание грому верховного бога Зевса, озвучивающего свою волю смертным (Nicol 1958, 140). Все вышесказанное служит доказательством той великой роли, которую играл звук в мантике эллинов. Воркование голубей, шорох листьев и ветвей, всплески воды – и с этими природными звуками удачно сочетался чудесный, практически волшебный звон додонских котлов из бронзы.

Добавим, что и в последующие эпохи звук колокола освящал воздух и служил для изгнания из него всех вредоносных сил. Нельзя также не учитывать, что колокольный звон (а в нашем случае – звон котлов) оказывал благотворное и оздоровительное действие на человека (Джагаева, Жукова 2012, 125). В завершении по поводу бронзовых котлов хотелось бы сделать два важных замечания. Во-первых, из источников звука, используемых в Додоне, это единственный, который был создан руками человека, а не являлся естественным природным явлением. Во-вторых, о рассматриваемом символе святилища мы можем судить и на основе вещественных источников: в Национальном Музее Афин находятся фрагменты додонских треног и других бронзовых изделий из Додоны (Dakaris, 1996, 14; Сигнов 2004, 58–59).

Следующим символом и средством эмоционального звукового воздействия служил родник-источник, о котором, как это ни странно, сообщают только более поздние римские авторы. Впервые о додонском источнике мы узнаем в I до н.э. из произведения римского философа и поэта Тита Лукреция Кара «О природе вещей» («De rerum natura»):

Есть там родник с ледяной водой,
Поднесенная к которому материя
Загорается сразу. Факелы также он воспламеняет...,
И разносит огонь дуновением ветра.
(Lucret. VI. 880).

Последующие пассажи из произведений римских авторов по своему содержанию практически не отличаются друг от друга. Так, современник Лукреция Плиний Старший упоминает о существовании в Додоне источника Зевса с холодной водой, которая обладала чудесным свойством гасить погруженные в неё факелы и одновременно воспламенять уже погасшие. При этом Плиний добавляет, что в полдень вода из родника практически переставала струиться, в то время, как в полночь, когда отступала жара, вода из-под земли непрерывно пребывала (Plin. Nat. hist. II. 228).

Одновременно с Лукрецием и Плинием Старшим о додонском роднике-источнике писал римский географ Помпоний Мела. К уже известным нам сведениям о холодной и чудодейственной воде, способной гасить и зажигать факелы, он упоминает о существовании храма Юпитера Додонского, о котором умалчивают два предшественника автора (Pomp. Mela II. 3.37).

Ничего нового к имеющимся у нас данным не добавляют сведения писателя и грамматика Гай Юлия Солина (III в. н. э.), который также упоминает об этом роднике-источнике и струящейся из него воде, обладающей чудодейственными возможностями (Solin. VII.2).

И лишь автор комментариев к «Энеиде» Вергилия Мавр Сервий Гонорат добавляет к нашим сведениям о роднике-источнике пару новых штрихов: по его словам, именно из-под корней священного дуба, который находился около храма Зевса, бил источник, звуки воды которого интерпретировали жрецы, среди которых находилась старуха по имени Пелиада (Servius. Comment. In Verg. Aen. I. 1.). Таким образом и здесь определяющим выступает звук, который выступает и как символ, и как средство мантики.

Греческий археолог С. Дакарис, досконально исследовавший окрестности Додоны, не смог обнаружить следы упомянутого родника-источника (Dakaris 1996). Без каких-либо дополнений и возражений ему вторит С. Джонсон (Jonston 2008, 66). Еще одним аргументом, ставящим под сомнение наличие родника-источника, является полное отсутствие каких-либо иных материальных подтверждений. Однако, по нашему мнению, это не является поводом, чтобы полностью отвергать все вышеприведенные свидетельства римских авторов.

В свое время известный российский антиковед В.В. Латышев немногим более века назад назвал Додонский оракул «оракулом символов или знаков» (Латышев 1888, 178). Разделяя подобное мнение, мы бы сегодня назвали его не только оракулом знаков, но и оракулом звуков. Не случайно осознание роли звука в античном обществе привело к возникновению в настоящее время принципиально нового научного направления в археологии – археоакустики (Charinal 2015, 25). Именно звуки, исходящие от сил природы (ше-

лест листьев, воркование голубей, звон бронзовых котлов, журчанье родника) не только создавали соответствующую эмоциональную атмосферу, но и служили средствами мантики. Смена методов мантики отражала эволюцию оракульной практики Додоны, но неизменной оставался лишь её главное средство – звук. А все это, в конечном итоге, помогает понять одну из сторон менталитета древнего грека

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Джагаева, Т.Е., Жукова, Н.А. (2012) «Магическая сила воздействия музыкального звука на человека», *Проблемы современной науки и образования* 4, 125–129.
- Кагаров, Е.Г. (1913) *Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции*. Санкт-Петербург.
- Латышев, В. В. (1888) *Очерк греческих древностей*. Ч. 1. Санкт-Петербург.
- Семенов, А.Ф. (1898) *Житие преподобного Симеона Дивногорца*. Киев.
- Chapinal-Heras, Diego (2015) "Oracles and Sounds – Their Importance at the Sanctuary of Dodona," *Archaeoacoustics: The Archeology of Sound*. Istanbul, 25–32.
- Cook, A. B (1902) "The Gong of Dodona," *Journal of Hellenic Studies* 22, 5–8.
- Curnow, T (2004) *The oracles of the Ancient World*. London.
- Dakaris, S.(1996) *Dodona*. Athens.
- Eidinow, E (2007) *Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks*. Oxford.
- Flower, M.A (2008) *The Seer in Ancient Greece*. Berkely – Los Angelos.
- Gartziou-Tatti, A (1990) "L'Oracle de Dodone. Mythe et Rituel," *Kernos*, 3, 175–184.
- Jonston, S. I (2008) *Ancient Greek Divination*. Oxford.
- Nicol, D. M (1958) "The oracle of Dodona," *Greece and Rome* 5, 128–43.
- Piccinini, D (2016) "Renaissance or decline? The shrine of Dodona in the Hellenistic period," in *Hellenistic Sanctuaries. Between Greece and Rome*. Eds. M. Melf and O. Bobou. Oxford, 167–183.
- Raschet, G (1962) "L'sanctuaire de Dodone origine et moyens de divination," *Bulletin de Assosiation Guillaume Bude*, 86–99.
- Vandenberg, F (1979) *Das Geheimnis der Orakel*. München.
- In Russian*
- Dzhagaeva, T.E., Zhukova, N.A (2012) "Magicheskaya sila vozdeistviya muzykal'nogo zvuka na cheloveka," *Problemy sovremennoy nauki i obrazovaniya*, 4, 125–129.
- Kagarov, E. (1913) *Kul'tfetishey, rasteniy i zivotnykh v Drevney Gretsii*. St. Petersburg.
- Latyshev, V.V (1888) *Ocherk grecheskikh drevnostey*. Ch.I. St. Petersburg.
- Semenov, A.F. (1898) *Zhitie prepodobnogo Simeona Divnogortsa*. Kiev.

**КАК ДУША ДВИЖЕТ ТЕЛО: ПРИРОДА ПНЕВМЫ
КАК ИНСТРУМЕНТАЛЬНОЙ ПРИЧИНЫ В УЧЕНИИ
ФИЛОПОНА О ДУШЕ**

М. Н. ВАРЛАМОВА
Институт философии РАН
Boat.mary@gmail.com

MARIA VARLAMOVA
RAS Institute of Philosophy (Russia)
HOW THE SOUL MOVES THE BODY: THE NATURE OF *PNEUMA* AS AN INSTRUMENTAL CAUSE
IN PHILOPONUS' COMMENTARY ON ARISTOTLE'S *ON THE SOUL*

ABSTRACT. In his commentary on Aristotle's *On the soul* Philoponus claims that each part of the soul relates to its own underlying body as a form to matter. Philoponus insists, that the vegetative soul relates to a solid body, whereas the irrational soul relates to a pneumatic body. At the same time the irrational soul is the first mover for the solid body. In the paper, I consider the problem of the relationship between the irrational soul and an organic or solid body. Philoponus claims, that the irrational soul needs a pneumatic body to be the mover and *entelecheia* of a solid body. For this reason I describe how Philoponus understood the nature and function of *pneuma* and I reveal the role of *pneuma* as instrumental cause of bodily movement and therefore as a mediator between the irrational soul and the solid body.

KEYWORDS: Aristotle, Philoponus, soul, body, pneuma, life, moving cause, powers of soul.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00094 «Проблема соотношения разума, души и тела в позднеантичных комментариях на Аристотеля». The present study is funded by RFBR, project number 20-011-00094 "Mind, Soul and Body Relations in Late Ancient Commentaries on Aristotle".

В этой статье речь пойдет о пневматическом теле и функции пневмы в комментарии Филопона к «О душе» Аристотеля. На первый взгляд, вопрос о пневме кажется частным вопросом, который скорее связан с физиологией, чем с учением о душе. В каком-то смысле это верно и для Филопона – он уделяет пневме не так много внимания, описывает ее функцию довольно скудно, что затрудняет реконструкцию его представления о пневматическом теле. Однако, по крайней мере для Филопона, пневматическое тело

играет крайне важную роль в учении о душе: именно пневма оказывается проводником от души к телу, тем посредником, благодаря которому душа движет органическое тело. А значит, именно благодаря пневме существует единство тела и души животного, и пневма или пневматическое тело является тем инструментом, посредством которого это единство осуществляется. Поэтому для того, чтобы рассмотреть связь чувствующей души и органического тела у Филопона, необходимо реконструировать его представление о функции пневмы.

Пневма как подлежащее

В трактате «О душе» (Arist. *DA* 413b10–24) Аристотель задает вопрос о том, делимы ли части или способности души только согласно логосу, или также и согласно месту, и приходит к выводу, что части души делимы лишь согласно логосу, по месту же они не разделяются. Он доказывает это двумя примерами. Во-первых, в растении душа действует даже тогда, когда одну часть растения отделяют от другой: черенок дерева, если за ним правильно ухаживать, пустит корни и будет расти, а значит, в нем присутствует та же растительная душа, что и во всем дереве. Второй пример – насекомые. По Аристотелю, если насекомое разделить на части, то обе части будут двигаться, а это значит, в обеих частях присутствует осязание и стремление – те способности души, которые необходимы для движения по месту.

Филопон, комментируя это место, соглашается с Аристотелем в отношении растительной души, но указывает на трудность в отношении способностей животной души (Philop. *In DA* 237.30–238.37). Способности животной души связаны с деятельностью различных органов. Если осязание присутствует во всем теле, и поэтому его нельзя связать с какой-то определенной частью тела, то зрение, слух, вкус и обоняние действуют только при наличии соответствующего органа и только тогда, когда сам этот орган может функционировать. Поэтому способность души к зрению или к слуху должна находиться в собственном органе, а не в целом теле. Если это верно, то способности души все-таки разделены по месту – то есть каждая способность соотносится с собственными органами тела (*In DA* 221.34–222.5; 237.30 и далее).

Итак, существует различие способностей души и различие органов, через которые эти способности действуют – органическая структура предполагает множественность функций (*In DA* 217.25–30). Если в случае растительной души можно говорить о том, что душа одна в действительности и множественна в возможности (*In DA* 238.3–9), поскольку в осуществлении функций растительной души, как считают Аристотель и Филопон, задействовано все тело,

эти функции не локализованы в каком-то выделенном органе, то в случае с чувствующей душой это не так: как органы чувств, так и части тела, необходимые для движения по месту, различаются и специфицируются в теле. Возникает вопрос, как способности души соотносятся с теми органами, через которые они реализуются, то есть как, например, способность видеть соотносится с глазом. Находится ли эта способность в органе зрения?

Описание способностей души и органов тела, с которыми они соотносятся, предполагает множественность, которая соотносится с душой как формой и причиной единства (*In DA* 218.25–219.15). Для Филопона эта множественность включает в себя не только различие способностей души, которые соотносятся друг с другом в порядке первого и последующего, но и различие подлежащих тел (*In DA* 10.10–15; 15.10–13; 222.14–16; 18.1–19,1; 226.25–30). Филопон традиционно выделяет три части души: растительную, неразумную и разумную, каждой из которых соответствует собственное подлежащее тело.¹ Подлежащее питающей души – это плотное тело (τὸ πάχου σῶμα), то есть тело, состоящее из мяса и кости, подлежащее чувствующей души – пневматическое тело (τὸ πνευματικὸν σῶμα), а подлежащим разумной души он называет астральное или эфирное тело (ἀυροειδὲς ἢ ἀστροειδὲς σῶμα). Разделяя эти три типа души, Филопон указывает, что эти души являются энтелехией тела в разном смысле: только растительная душа есть энтелехия как форма тела, а чувствующая и разумная души являются энтелехией, поскольку действуют в этом теле (*In DA* 226.25–30; 210.1–5).²

Для Филопона единство души и тела существует, поскольку душа и тело соотносятся как форма и материя, а это соотношение возможно в силу пригодности телесной материи к определенной душе (*In DA* 218.25–219.15). Пригодность (ἡ ἐπιτηδεϊότης) тела к тому, чтобы быть материей чувствующей души, возможна, поскольку это тело уже имеет определенную органическую структуру, которая позволяет способностям чувствующей души действовать.³ При этом чувствующая и разумная души не является формой плотного

¹ См. Blumenthal 1976, 70.

² Миттельманн показывает, как такое понимание энтелехии приводит к представлению о душе и теле как двух различных сущностях, и, следовательно – к описанию души как пользователя, а тела – как инструмента. Однако такой сущностный дуализм, согласно Миттельманну, позволяет Филопону объяснить функциональное единство одушевленного через соотношение двигателя и движимого. Mittelman 2013, 553–556.

³ Так, разбирая аристотелевский пример с душой глаза, Филопон указывает, что, для того, чтобы быть подлежащим души, глаз уже должен быть оформлен – то есть

тела, но соотносятся с ним как действующая причина, как двигатель. Этот двигатель соотносится с телом не напрямую, но через собственное подлежащее, которое одновременно делает возможным действительность души и выступает как посредник, который связывает душу и тело. Подлежащее каждой души Филопон называет также *ᾠχημα*. Термин *ᾠχημα*, колесница души, включает в себе значение инструмента, средства: это средство передвижения, средство выражения или проводник для чего-то. В дальнейшем мы покажем, что пневматическое тело как подлежащее чувствующей души имеет в первую очередь инструментальное значение: пневма – это средство, с помощью которого душа движет плотное тело.⁴

Итак, поскольку пневматическое тело есть подлежащее чувствующей души, то именно оно является материей ее способностей: способности души находятся не в плотном теле, а в пневме (*In DA* 239.2–15; 418.18–19; 597.24–27), которая, в свою очередь, связывает чувствующую душу с плотным телом. Это означает, что все действия, специфичные для животной души, совершаются с помощью пневмы, которая находится в органическом теле. Представление о пневматическом теле как подлежащем чувствующей души, как кажется, решает проблему множественности органов и связи органа со способностью души: если все способности души находятся в пневме, каждая и этих способностей не должна находиться в собственном органе, а значит, душа не будет разделена по месту. Тем не менее, разрешая проблему распределения способностей души через указание на единство пневматического тела, Филопон приходит к двум другим проблемам (*In DA* 239.3–37): 1) если пневматическое тело само не снабжено органами, то чувствующая душа, будучи формой и энтелехией такого тела, не подпадает под общее определение души, то есть не является энтелехией органического тела; 2) если пневма не обладает органами, непонятно, каким образом она исполняет разные функции в разных органах – то есть каким образом пневма в органе зрения отличается от пневмы в органе слуха. Если же пневма обладает органами, то есть является органической материей, то вновь возникает проблема с разделением способностей души по месту.⁵ Формулируя проблему

должен иметь органическую структуру, которая позволит душе действовать в этом органе. См. *In DA* 221.25–30.

⁴ Трактровка Филопона определена учением неоплатоников, однако в своем комментарии он пытается найти решение вопроса о соотношении души и тела, которое уравнивает Аристотеля и неоплатонические взгляды (Blumenthal 1976, 84–87; Todd 1984, 109).

⁵ Разделение души по месту невозможно как для Аристотеля, так и для Филопона. Душа является энтелехией тела, и соотносится с телом как форма с материей.

соотношения чувствующей души и органов тела, Филопон не предлагает ее решения, однако решение можно предположить, опираясь на реконструкцию понятия пневмы у Филопона, и это решение позволит нам показать, как устроено единство живого и какую роль в этом единстве играет пневма.

Природа и деятельность пневмы как подлежащего души

В первую очередь стоит ответить на вопрос о том, что такое пневма и как она действует в живом теле. Рассматривая строение органического тела, Аристотель пишет о трех уровнях сложения: 1) сложение подобочастных частей тела (костей, мяса, крови) из элементов, 2) сложение органов и частей тела из подобочастных, 3) сложение целого тела из органов и частей (Arist. *PA* 646a 12–17). Помимо этих трех уровней сложения, Филопон вводит четвертый: «природа делает элементы, затем гуморы, затем подобочастные части, затем органические части, и в завершении – животное» (*In DA*, 230.19–25). Органическим или обладающим органами (*διωργανώσθαι*) называется тело, которое состоит из неподобочастных частей. Органы тела возникли ради того, чтобы соответствовать движениям, которые причиняет душа, и служить импульсам души (*In DA* 217.27–28). Таким образом, душа или деятельность души есть целевая причина тела, обладающего органами (*In DA* 272.13–15). Пневму же Филопон рассматривает как подобочастную материю – сама по себе пневма не обладает органами (*μηδὲ διωργανώσθαι*, *In DA* 239.6–7). Под влиянием медиков, Филопон понимает пневму как жидкость, которую можно рассмотреть по аналогии с кровью (*In DA* 293.2–10).⁶ Кровь – это жидкость, которая состоит из элементов, циркулирует по телу в артериях и венах, обладает природным теплом и сосредотачивает в себе функции питательной души: кровь есть последняя пища, причина роста тела и при-

Душа сама по себе не является материальной сущностью, и поэтому не может находиться в каком-нибудь месте, а значит, не может быть разделена согласно месту, но разделяется лишь согласно логосу. В нашем рассмотрении мы можем отделить одну часть души от другой, но, в отличие от материального тела, душа не является структурой, части которой соотносятся друг с другом в некотором месте (в теле), но является единой формой тела. Материальная, – а значит, распределенная по месту, – структура, которая соотносится с душой – это и есть органическое тело; душа же сама по себе не является материальной структурой, а значит и ее части не являются частями в том же смысле, в каком части тела, но отделимы лишь в логосе или в нашем рассмотрении.

⁶ Филопон также сравнивает пневму с водой в сосуде, см. *In DA* 239.2–7.

чина размножения.⁷ Пневма – это также жидкость, которая находится и движется в нервных каналах.⁸ Будучи подобочастным телом, пневма состоит из элементов с преобладанием воздуха (*In DA* 17.20–23) и несет в себе природное тепло (*In DA* 588.12–13). По нервным каналам пневма от органов чувств поднимается к головному мозгу, где находится общее чувство и главенствующая часть души, также Филопон считает головной мозг первым вместилищем пневмы. То, что пневма, как и кровь, обладает природным теплом, можно трактовать таким образом: обе жидкости, циркулируя в теле, делают тело живым, без этих жидкостей невозможна жизнь, растительная и животная.

Так, по материи пневма – некая подобочастная жидкость, смесь элементов, однако Филопон называет эту жидкость пневматическим телом и настаивает, что это тело есть подлежащее чувствующей души и связано с душой как материя – с формой. Почему пневма называется материей неразумной души? – Потому, что в ней сосредоточены функции этой души: именно пневму, которая находится в глазе или в ухе Филопон называет настоящим органом зрения или слуха (*In DA* 418.18–19). Однако, помимо подлежащего или материи чувствующей души, пневма является инструментальной причиной, благодаря которой неразумная душа может быть энтелехией органического тела: неразумная душа соотносится с органическим телом не как форма с подлежащим, но как двигатель с движимым, а пневма есть подвижное движущее, которое передает движение от души к телу.

Филопон говорит о пневме как об инструментальной причине в комментарии на III книгу «О душе».⁹ Здесь он, ссылаясь на Аристотеля, называет

⁷ Семя выделяется именно из крови, то есть из последней пищи, так как питание есть причина размножения, см. *In DA* 266.17–19; 286.15–16; 289.5–7.

⁸ Разбирая деятельность чувств, Филопон утверждает, что пневма находится в нервных каналах (*In DA* 336.35–37; 364.19–23; 365.1–4; 366.10–15), говоря же о пневме как причине движения по месту он утверждает, что и согласно Аристотелю, и согласно медикам (скорее всего, здесь он ссылается на Галена), пневма, движущая части тела, находится в жилах (*In DA* 587.25–27; 588.10–13). Филопон не опровергает эту теорию, но, скорее всего, он ее не разделяет, так как он не упоминает жилы как возможное место для пневмы в других местах своего текста.

⁹ Авторство комментария на III книгу «О душе» дискутируется со времени издания этого комментария в 1987 г. Большинство исследователей соглашаются в том, что автором комментария на III книгу является Стефан Византийский (см. Westerink 1962; Blumenthal 1976; Charlton 2013), однако ряд авторитетных исследователей настаивают на авторстве Филопона (Bernard 1987; Lautner 1992; Golitsis 2016). Сомнения в авторстве комментария затрудняют обращение к этому тексту в рамках исследования учения Филопона о душе, однако нам кажется возможным рассмот-

пневму инструментальной причиной, с помощью которой душа движет тело (*In DA* 587.19–588.21).¹⁰ Также об инструментальной причине Филопон говорит, рассуждая о деятельности растительной души, а именно, о питании (*In DA* 287.20–30). В питании существует три действующих части: то, что питает, то, что питается, и то, с помощью чего первое воздействует на второе. То, с помощью чего, двояко: это материальная причина – еда, и инструментальная причина. Инструментальной причиной называется то, что одновременно движется и движет. Филопон называет инструментальной причиной питания внутреннее или природное тепло: питательная способность души движет внутреннее тепло, а это тепло, в свою очередь, движет органы и части тела, которые отвечают за потребление и переваривание пищи. Органы и части тела уже не взаимодействуют с чем-то как с инструментом – они движут пищу как материю, а не как орган (*In DA* 287.26–29). В обоих этих контекстах выделяется функция инструментальной причины как того, с помощью чего двигатель – душа – движет движимое – органическое тело. Раз-

реть обсуждение пневмы в комментарии на III книгу «О душе» по следующим причинам: 1) Комментарий на третью книгу, как и остальной текст комментария, написан в рамках неоплатонической комментаторской традиции, которая рассматривала и разъясняла Аристотеля через призму неоплатонической философии, при этом не рефлексируя свое отличие от аристотелевского учения (Blumenthal 1976, 72). Именно в рамках этой традиции аристотелевское учение о способностях души было истолковано через параллельное соотношение трех частей души и трех тел, подлежащих каждой из частей. 2) Представление о пневме, высказанное в комментарии на третью книгу, не противоречит высказываниям Филопона в комментарии на первую и вторую книги и, напротив, дополняет их, что позволяет рассмотреть эти высказывания в одном контексте. А именно, если пневма определяется как подлежащее души и инструментальная причина, благодаря которой душа движет тело, то пневма должна участвовать во всех движениях тела, связанных с реализацией способностей животной души, а значит, именно пневма является подвижным двигателем не только для чувства, но и для движения по месту.

¹⁰ Понятие пневмы не фигурирует в «О душе» Аристотеля, однако встречается в его зоологических трактатах. На этом основании Блюменталь полагает, что связь пневмы с душой – это поздняя неоплатоническая интерпретация Аристотеля, тогда как сам Аристотель не связывал учение о душе с пневмой (Blumenthal 1981, 10–11). Однако Солмсен, рассматривая историю возникновения представления о нервной системе в античности, указывает, что Аристотель использует пневму для объяснения движения тела в «О движении животных», а также находит у Аристотеля начала пневматической доктрины чувственного восприятия – согласно Солмсену, уже Аристотель рассматривает кровь как инструмент питательной души, а пневму – как инструмент чувствующей души (Solmsen 1961, 174–176).

бирая функции пневмы как подлежащего чувствующей способности души, Филопон не называет пневму инструментальной причиной, однако мы покажем, что во всех контекстах, в которых Филопон рассматривает пневму, он обращается к ней именно как к инструментальной причине – как к тому, с помощью чего душа движет тело.

Значение инструментальной причины в «Физике» Аристотеля

Для того, чтобы понять, как именно действует пневма в каждом случае, необходимо опереться на два топоса, связанных с представлением о движении из аристотелевской физики: 1. движение есть единая действенность, которая исходит из двух способностей; 2. в движении есть три части: то, что движет, то, что движется, и то, посредством чего движущее движет.

О том, что движение есть действенность двух возможностей, Аристотель пишет в 3 книге «Физики» (*Arist. Phys.* 200b 31–32; 202a 13–202b 5). Движение определяется как «завершенность существующего в возможности, поскольку последнее таково» (*Phys.* 201a 10–11). У меня есть способность ходить, – когда я действительно хожу, эта способность становится действенной, однако при ходьбе я не теряю свою способность ходить, напротив, именно наличие этой способности необходимо для моей ходьбы. Как только я потеряю способность ходить, такое движение, как ходьба, перестанет быть для меня доступным, – если нет способности, невозможна и действенность. Можно привести пример с нагреванием воды: вода является теплой в возможности, но она не может быть нагрета более, чем на 100 градусов Цельсия, в точке кипения вода переходит в пар. До тех пор, пока вода не достигла точки кипения, она может быть нагрета еще, так как сохраняется ее возможность быть нагретой, но как только точка кипения достигнута, движение нагревания воды заканчивается и происходит другое движение – возникновение пара (которое также происходит потому, что вода есть воздух в возможности). Однако в движении часто идет речь не об одной, а о двух способностях: в случае с водой, для ее нагрева необходим внешний источник тепла.

В VII и VIII книгах «Физики», как и в IX книге «Метафизики» Аристотель настаивает: в любом движении есть двигатель и движимое (*Met.* 1046a 4–29; *Phys.* 241b34–242a49, ср. *Phys.* 256a 1–2, 258b 14–16); двигатель обладает способностью двигать (*δύναμις τοῦ ποιεῖν*), которую можно характеризовать как активную способность, а движимое – способностью претерпевать от движущей причины (*δύναμις τοῦ πάσχειν*), то есть способностью быть приведенным в движение, эту способность можно охарактеризовать как пассивную. Согласно Аристотелю, движение является единой действенностью обоих

способностей – и способности движущего, и способности движимого – причем подлежащим движения является движимое, обладающее пассивной способностью, а активная способность действует в этом движимом. Так, движение можно было бы определить как действенность способности движущего в движимом, поскольку движущее может двигать, а движимое – претерпевать. В случае с водой, нагревание прекращается либо если движущее теряет способность греть, либо если сама вода, достигая точки кипения, теряет способность нагреваться.

Второй топос, о котором я писала, Аристотель рассматривает в VII и VIII книгах «Физики». Здесь он пишет, что «всякое движущееся по необходимости движется чем-нибудь» (*Phys.* 241b 34), а это значит, что движение возникает, когда есть движущее и подвижное, и потому для движения необходимы две способности: активная и пассивная. Далее, Аристотель указывает, что всякое движущееся движется либо иным, либо самим собой, но в обоих случаях двигатель является иным по отношению к подвижному (*Phys.* 255b31–256a32; 241b34–242a49) – в обоих случаях активная способность численно отличается от пассивной. В первом случае двигатель находится вовне и является внешней вещью, во втором двигатель находится внутри и является частью движимого. Таким внутренним двигателем, который причиняет движение, будучи частью движимого, обладают одушевленные тела. Рассматривая движение от самого себя как от иного Аристотель выделяет три части движения: «движимое, движущее, и то, чем оно движет (ὃ κινεῖ)» (256b 14–15)¹¹. Первая часть – это движимое, которое обладает способностью претерпевать и движется под воздействием двигателя, вторая – это двигатель, который движет, но не движется сам, поскольку не обладает способностью претерпевать, и третья часть – то, что движется под воздействием неподвижного двигателя и движет претерпевающую часть. Двигатель, является неподвижным, поскольку не включает в себе никакой потенциальности или материи – Аристотель называет неподвижным двигателем либо первый двигатель, либо душу. Так, если мы говорим об одушевленном, то неподвижный двигатель – это душа, движимая часть – это тело, а третья часть выполняет функцию посредника или инструментальной причины – она передает движение от двигателя к движимому, то есть от души к телу.¹²

¹¹ См. все рассуждение Аристотеля в *Phys.* 256b14–257a27; о трех частях движения Аристотель говорит и в «О душе», см. *DA* 433b 13–14.

¹² В VIII книге «Физики» Аристотель не говорит о том, чем именно является эта инструментальная причина в движении одушевленных. Цель Аристотеля в этой книге – рассмотрение движения в целом космосе и доказательство необходимости

Подобный сюжет с посредником, который передает движение от движущего к подвижному телу Аристотель использует в «О возникновении животных» и в «О движении животных». В «О возникновении животных» таким посредником является семя, которое передает движение от отца к эмбриону, возникающему в результате оплодотворения (GA 729b 1–21; 730b 19–24), а в «О движении животных» таким посредником или инструментальной причиной является пневма, которая находится в сердце (MA 703a 10–27).¹³ Первое, что Аристотель говорит о самодвижении как в VIII книге «Физики», так и в «О движении животных»: для того, чтобы сущее двигало само себя, в нем должно быть что-то неподвижное.

Теперь можно объединить представление о движении как единой действительности из двух возможностей и представление о движении с участием инструментальной причины. Есть три части движения: неподвижный двигатель (А), подвижное движущее (В) и подвижное тело (Г). Когда А движет В, В обладает способностью воспринимать движение от А, тогда как А само по себе не обладает пассивной способностью, так как оно является неподвижным двигателем. Движение, в которое приводится В – это действительность А. В свою очередь В, уже будучи в движении, воздействует на Г. Г обладает пассивной способностью к тому, чтобы воспринимать движение от В; Филопон такую пассивную способность называет пригодностью. Г движется, но движение Г – это действительность активной способности В, а воздействие В на Г возможно, поскольку В уже действует под влиянием активной способности А. Таким образом, посредством В А движет Г, то есть движение Г есть действительность А, сообщенная Г посредством инструментальной причины В. Эту схему можно проиллюстрировать примером Аристотеля: рука движет палку, палка движет камень (*Phys.* 256a 4–8). Рука здесь действует сама по себе, а палка – поскольку ей пользуются как инструментом; движущей причиной является рука, а не палка.

Пневма как инструментальная причина. Функции пневмы

Итак, из разбора Аристотеля становится ясным, как действует инструментальная причина, или часть В: по отношению к двигателю она обладает способностью претерпевать, то есть находиться в движении под воздействием двигателя. Так, когда двигатель А движет, он сообщает В активную способность, а значит, находясь в движении под воздействием А, В обладает дей-

первого двигателя. Поэтому самодвижение одушевленных, которое возникает в обсуждении причин движения, не рассматривается подробно.

¹³ См. Bergman 2002, 85–97.

ствующей способностью – способностью двигать что-то иное. Обладая действующей способностью, В движет Г, но это действие, которое В передает Г, не является собственной действующей способностью В – эта активная способность принадлежит А, а В обладает ей только постольку, поскольку оно движется под воздействием А. Можно задать вопрос о том, почему Г, будучи подвижным В, не движет что-то иное? – потому что и Аристотель, и Филопон, указывая на эти три части, говорит о самодвижении. Подвижная часть – часть Г – может двигать внешние объекты, но в рамках самодвижения она обладает только пассивной способностью.¹⁴ Таким образом, и двигатель, и подвижное, и инструментальная причина находятся в одном и том же существе, и эти части: душа как двигатель, подлежащее души, и органическое тело. Части А и В, если рассматривать их как части одушевленного существа, соотносятся как форма и материя: А действует, оставаясь при этом неподвижной, а В воспринимает это воздействие и обладает способностью двигать, поскольку А – это форма, а В – это материя или подлежащее. По Филопону, пневма – это подлежащее или материя души, это значит, что душа, будучи двигателем, непосредственно воздействует на пневму, а пневма, будучи одушевленной, обладает активной способностью воздействовать на органы и части тела. Эта активная способность принадлежит не пневме как таковой, но пневме как материи способностей души.

Будучи подлежащим неразумной души, пневма обладает действительностью, которая соответствует способностям этой души. Однако пневма действует не сама по себе, а внутри органического тела, в сочетании с органами и частями тела, а значит, действительность пневмы различается в зависимости от органа или части, в которой она находится. Действительность пневмы в теле можно рассмотреть как ее функции. Согласно Филопону, пневма выполняет следующие функции¹⁵:

¹⁴ Подвижная часть или, в нашем примере, часть Г, также обладает способностью двигать, поскольку она находится в движении. Однако, если рассматривать ее как часть самодвижущегося целого (одушевленного тела), она будет обладать лишь пассивной способностью, поскольку она не может двигать что-то в рамках этого целого, но движет только внешние тела. Эта пассивность подвижного, то есть органов и частей тела, может быть проиллюстрирована на примере питания. Врожденное тепло передает движение от души к органам и частям тела, ответственным за питание, сами эти органы и части тела движутся под воздействием врожденного тепла и движут пищу – но уже не как органическую, а как внешний объект (*In DA* 287.25–29).

¹⁵ Указанные функции проводника чувств и двигателя тела задолго до Филопона приписывались пневме медиками и стоическими философами, см. Solmsen 1961.

- 1) Пневма есть причина действенности каждого органа чувств, то есть – чувствилище в подлинном смысле (τὸ κυρίως αἰσθητήριον).
- 2) Пневма есть инструментальная причина движения по месту.

1. Пневма как τὸ κυρίως αἰσθητήριον

Для того, чтобы показать, какую роль пневма играет в деятельности органов чувств, я в первую очередь рассмотрю, как Филопон описывает устройство наиболее совершенных из них – зрения и слуха. Согласно Филопону, для деятельности глаза необходимо не только соответствующее устройство этого органа, но и его связь с головным мозгом. Зрительный нерв, связывающий глаз с мозгом, отходит от головного мозга и заканчивается там, где находится хрусталик (*In DA* 336.25–35; 365.1–4). Этот зрительный нерв снабжен каналом, в котором находится зрительная пневма. Именно зрительная пневма, находясь в хрусталике, воспринимает воздействия света и цвета, которые проникают в глаз через зрачок. Прозрачные жидкости глаза являются средним – через них пневма воспринимает зрительные образы. Для зрения необходима как сама пневма, так и прозрачное среднее – то есть сам глаз и прозрачные жидкости в нем. В случае, если глаз перестает быть прозрачным в виду излишнего действия гумора, зрение нарушается – пневма воспринимает сам глаз как внешний объект, и человек или животное все видит искаженно (*In DA* 336.4–25).

Также и для деятельности уха необходима связь барабанной перепонки с головным мозгом. Акустическая пневма находится в барабанной перепонке и в нерве, который связывает ухо и головной мозг (*In DA* 353.30–35; 364.15–20). На барабанную перепонку воздействует воздух, который находится в среднем ухе. Именно этот воздух и есть прозрачное среднее, через которое воздействует звук.

Для света и звука, то есть для внешних воспринимаемых явлений, органом чувства являются глаз и ухо, благодаря которым свет и звук воспринимаются, но в теле наиболее первым органом чувств (τὸ κυρίως αἰσθητήριον) является не глаз и не ухо, а пневма, благодаря которой действуют органы чувств (*In DA* 418.17–24). Действие органа можно рассмотреть с двух сторон.

Филопон в своем учении о пневме, а также о мозге как центральном органе тела и месте чувствующих способностей, опирается на Галена, хотя и не упоминает его (Todd 1984, 106–108). Гален полагал, что способности и действия души соотносятся с телом посредством пневмы, расположенной в головном мозге, причем указывал, что пневма – это среднее для передачи движения, а не первая движущая причина. См. Hankinson 2006, 235–236; Todd 1984, 108, п. 49, 50, 51.

С одной стороны, глаз или ухо являются инструментами для действенности пнеумы (собственно, орган – это и есть инструмент). Инструментами они могут быть в том случае, если они пригодны для соответствующей действенности по своему устройству. Сами органы обладают пассивной способностью, которую Филопон трактует как пригодность, а пнеума несет в себе активную способность – способность чувствовать. С другой стороны, пнеума не является первой действующей причиной: каждый орган действует благодаря соответствующей способности души. Способность души соотносится с пнеумой как форма с материей и, следовательно – как активная действующая сила с пассивной (*In DA* 438.30–35). Именно способность души является первой действующей причиной или неподвижным двигателем, который воздействует на орган посредством инструментальной причины – пнеумы, которая позволяет соответствующим способностям души использовать ухо и глаз как органы зрения и слуха. Однако эта инструментальная роль не делает менее значимой роль пнеумы как подлежащего способностей души: пнеума есть материальное воплощение способности души в органическом теле, и поэтому именно пнеума есть орган чувства в собственном смысле.

Мы рассмотрели только два чувства, хотя их пять. Филопон не говорит об отдельной пнеуме, которая действует при осязании, вкусе и обонянии. Осязание и вкус действуют через плоть, при этом плоть является одновременно и органом чувства, и средним, через которое чувство воспринимается. Однако в случае этих трех чувств Филопон отмечает, что главным органом чувства является не язык, плоть или нос, как в случае обоняния, а соответствующие части мозга, с которыми связаны эти чувства. Так, в случае обоняния Филопон указывает, что главенствующим чувствилищем является не нос, но соответствующий отдел мозга (*In DA* 353.29–31), в случае осязания и вкуса он также уподобляет плоть среднему, благодаря которому воздействие внешней среды передается главному чувствилищу, а главным чувствилищем он называет пнеуму: как прозрачные жидкости глаза есть одновременно и орган чувств, и среднее для пнеумы, так и плоть есть одновременно и орган чувства, и среднее (*In DA* 418.15–25; 433.30–35).

Итак, ни один орган не может действовать как орган чувств без пнеумы. Пнеуму Филопон называет главенствующим чувствилищем, то есть тем телом или частью, которая на самом деле воспринимает. Каждое отдельное чувство находится в физическом органе, но действует благодаря пнеуме: если в случае зрения и слуха Филопон говорит о выделенной оптической и акустической пнеуме, связывающей орган и головной мозг, то пнеума, которая является в чувствилищем в собственном смысле для остальных орга-

нов чувств, находится непосредственно в головном мозге, поскольку любая способность к чувству исходит из головного мозга (*In DA* 238.35–239,1). Головной мозг – это основноеместилище пневмы как подлежащего всех чувствующих способностей души.¹⁶

Отличается ли как-то оптическая пневма от акустической? Отличается ли та пневма, которая находится в головном мозге, от той, которая находится в нервных каналах? Филопон утверждает, что пневма является общей для всех чувств, она одна по числу (*In DA* 438.25–35; 433.34–36). Это значит, что пневма в органическом теле тождественна по материи, но различается по своей функции, которая связана с местом этой пневмы в органическом теле: акустическая пневма отличается от оптической не материальным составом, а нахождением в соответствующем органе. Указывая, что пневма едина по числу и является общей для всех чувств, Филопон также связывает пневму с общим чувством: пневма есть подлежащее общего чувства (*In DA* 433.34–35). Общее чувство воспринимает и суммирует данные органов чувств, оно не обладает выделенным органом и находится непосредственно в пневматическом теле. Идея пневмы как телесногоместилища чувствующей способности души, которая объединяет данные, полученные от органов чувств, была сформулирована в античной медицине,¹⁷ а также у Порфирия¹⁸ и Фемистия.¹⁹ Фемистий описывает чувствующую способность души как единую неразделимую способность, которая связана со всеми органами чувств. Эта общая способность – или общее чувство – находится в пневме и получает данные всех органов чувств.²⁰ Филопон тоже утверждает о единстве чувствующей способности, которое соотносится со множественностью чувства. Однако, если у Фемистия множественность чувства связана с различием органов чувств, а единство – с единством способности души и пневмы, то у Филопо-

¹⁶ Ср. Todd, 106.

¹⁷ Hankinson 2006, 234–236; Todd 1984, 108; Lloyd 2007, 144.

¹⁸ Kakavelaki 2018. Об отличии пневматической теории Филопона от взглядов Порфирия и Прокла см. Todd 1984, 109.

¹⁹ Учение о пневме было важной частью стоической философии. Именно в стоической философии было сформулировано представление о двух видах пневмы – физической, которая соответствовала природе, и психической, которая соответствовала душе. Психическая пневма рассматривалась как главенствующая часть тела, благодаря которой действуют органы чувств. Однако стоики не определяли пневму как посредника, благодаря которому душа действует в теле, – в стоической философии нет разделения на телесное и бестелесное и психическая пневма выполняет функции души (Solmsen 1961, 180–181; Lloyd 2007, 138)

²⁰ Themist. *In DA.*, 86.30–38; 87.1–15, см. также Coda 2020, 135–137.

на это соотношение устроено иначе. Согласно Филопону, деятельность органа чувства (по крайней мере, зрения и слуха) обеспечивается специфической для этого органа пневмой – это значит, что сама пневма, которая соотносится разом и с органами, и с общим чувством, заключает в себе множественность.

Способность чувства едина и тождественна, если речь идет о форме или о душе, но множественна, если речь идет о материи или о действии органов тела. Пневма, будучи подлежащим души, обладает единством, а будучи средней действующей причиной различных чувств, заключает в себе множество. Поэтому Филопон говорит, что пневма едина в возможности, то есть – едина как материя души, и множественна в действительности – как причина движения. Единство пневмы связано с единством и континуальностью чувствующей способности души и у Филопона,²¹ однако, в отличие от Фемистия, он описывает саму пневму как орган, который заключает в себе единство и множественность. Пневма едина по материи, будучи подлежащим души, но множественна как причина движения.

2. Пневма как инструментальная причина движения по месту

Вторая функция пневмы также связана с ее инструментальной природой: пневма есть инструмент, благодаря которому душа приводит части тела в движение так, чтобы тело двигалось по месту (*In DA* 487.20 и далее). Аристотель в «О движении животных» выделяет пневму как инструментальную причину для движения по месту – с помощью пневмы, которая находится в сухожилиях, душа двигает тело.²² При этом у души нет необходимости двигать отдельно каждую часть тела – душа передает движущий импульс пневме, а пневма, будучи связана со всеми частями тела, двигает эти части. Чтобы пояснить такое движение, Аристотель приводит пример с марионеткой на ниточках: чтобы двигать марионетку, искусник не должен двигать каждую отдельную ее часть – ему достаточно дергать за ниточки, которые привязаны к чему-то одному (*Arist. MA* 701b 1–13). Эти ниточки и есть пневма, которая связывает душу с частями тела или, точнее, передает импульс к движению от души к той или иной части. Филопон воспринимает эту теорию, перемещая, как мы сказали выше, главенствующую часть души

²¹ См. об этом Todd 1984, 108–109.

²² О роли пневмы в движении животных см. Bergman 2002.

из сердца в головной мозг.²³ Он полагает, что пневма есть некое тепло, которое находится в каждой части тела; благодаря воздействию пневмы на каждую часть тело может двигаться как целое (*In DA* 588.10–16). Ссылаясь на Аристотеля, Филопон сравнивает пневму с суставом и выделяет два разных вида пневмы: простую пневму и пневму, наделенную жизнью (*In DA* 588.15–32). Сустав – это соединение двух частей, одна из которых остается неподвижной, а вторая движется, именно содействие этих двух частей делает возможным движение сустава в целом. Также и пневма соединяет в себе два вида: пневма, наделенная жизнью, остается неподвижной, тогда как простая пневма движется, и именно благодаря содействию двух видов пневмы возможно движение тела в целом. Два вида пневмы соотносятся также, как кости сустава, а именно, они различны по логосу и по соотношению, но едины по числу. Это рассуждение Филопона, как мне кажется, необходимо рассматривать в параллели с местом из комментария ко второй книге «О душе», где Филопон говорит о том, что чувствующая способность души и пневма, которая есть чувствилище первым образом, едины по числу как форма и материя, поскольку пневма есть подлежащее способности души (*In DA* 438.30–35).

В разделении пневмы на наделенную жизнью и простую можно увидеть отсылку к разделению психической и физической пневмы, которое было как у стоиков, так и у Галена. Психическая пневма связана с деятельностью мозга и органов чувств, физическая или витальная пневма находится в артериях, связана с движением тела и может быть ассоциирована с тем, что Аристотель называет природным теплом.²⁴ Однако такое разделение видов пневмы можно трактовать и как разделение формальной и материальной причины. Возможно, Филопон выделяет головной мозг как орган, в котором находится главенствующая часть души и отделяет пневму, которая находится в головном мозге и является подлежащим души, от пневмы, которая находится в нервах и жилах и передает движущий импульс от головного мозга к частям тела. При этом, с одной стороны, именно простая пневма становится инструментальной причиной, с помощью которой движение передается от души к телу, с другой стороны – сама передача такого движения становится возможной, поскольку одушевленная пневма и простая пневма едины по числу. И одушевленная, и простая пневма – это одна материя, которая выполняет одну функцию – функцию двигателя, но различается по своему расположению: пневма,

²³ Блюменталь полагает, что Филопон не был близко знаком с текстом «О движении животных», но был знаком с учением Аристотеля о движении животных в пересказе. Blumenthal 1981, 11–12.

²⁴ См. Lloyd 2007, 138–144; Hankinson 2006, 235–236.

которая находится в головном мозге и является подлежащим души первым образом, неподвижна, поскольку неподвижна душа, а пневма, которая циркулирует в жилах и в нервах – подвижна.

Итак, неразумная душа и органическое тело, по Филопону, соотносятся не как форма и подлежащее, но как неподвижный двигатель и движимое. Такое соотношение предполагает наличие инструментальной причины, которая является подвижным двигателем и передает действенность от неподвижного двигателя к органическому телу. Таким подвижным двигателем оказывается пневматическое тело: оно является подлежащим неразумной души, и потому действенность неразумной души – это одновременно и действенность пневмы как подлежащего. Будучи, в отличие от души, материальной вещью, пневма способна двигаться и двигать, то есть передавать действенность души к соответствующим органам и частям тела. В то же время, способность пневмы двигать тело возможна, поскольку это позволяет и устройство органического тела, и расположение пневмы в этом теле: то есть, благодаря пригодности материи к определенной душе.

Заключение

В заключение необходимо ответить на затруднение, которое легло в основание этой статьи. Мы выяснили, что пневма сама по себе не является органической, она, как и кровь, оказывается подобочастной материей. Каким же образом пневма, или пневматическое тело, есть подлежащее животной души?

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо рассмотреть еще одну проблему – проблему делимости животной души от органического тела. Если бы пневматическое тело было в полной мере подлежащим, то есть если бы оно одно могло обеспечивать действенность животной души, то животная душа была бы делима от твердого тела. Филопон говорит о некоторой делимости животной души: после смерти животная душа, находясь в пневматическом теле, сходит в аид, и именно пневматическое тело позволяет этой душе претерпевать в аиде (*In DA* 17.19–19.17). Однако, находясь в органическом теле, пневма была инструментальной действующей причиной, оставаясь же без органического тела, пневма становится исключительно претерпевающей материей. Животная душа не может действовать через пневматическое тело без органического, потому как для действия животной душе необходимы органы (*In DA* 217.25–30). Поэтому, хотя пневма имеет функцию посредника между телом и душой, может быть, не совсем корректно говорить о том, что пневматическое тело есть в полной мере подлежащее животной души, так как подлежащим животной души яв-

ляется соединение органического тела и пневмы, и сама эта душа есть энтелехия не одной только пневмы, но плотного органического тела, которое, благодаря пневме, может подлежать животной душе. Собственно, именно о невозможности отделения животной души от растительной, и, соответственно, пневмы от органического тела, говорит Филопон, рассматривая порядок соотношения трех частей души. Хотя каждая душа является формой и энтелехией тела в собственном смысле, они соотносятся как первое и последующее таким образом, что без менее совершенного невозможно действие более совершенного. Без растительной души невозможно действие неразумной души, а значит, без органического тела не может действовать и пневма. Сама по себе пневма, чтобы быть подлежащим души, не должна быть органическим телом, но она должна быть причиной действия органов и частей органического тела. Именно то, что пневма сама по себе не обладает органами, дает ей возможность быть инструментальной причиной и исполнять функцию проводника неразумной души. Филопон отрицает разделение души по органам и говорит о единстве способностей неразумной души в пневме – это единство возможно, поскольку пневма является не органической структурой, но однородной материей. Так, если пневма не обладает органами, душа не должна быть разделена по месту; с другой стороны, неразумная душа является энтелехией не только самой пневмы, своего непосредственного подлежащего, но и органического тела, в котором действует пневма, так как для реализации возможностей души необходимы органы физического тела, а пневма, опять же, выступает проводником, который доносит импульсы души до этих органов. Поэтому определение души как энтелехии органического тела подходит и к неразумной душе, несмотря на то, что ее первое подлежащее – пневматическое тело – не является органическим.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Bernard, W. (1987) "Philoponus on self-awareness," in R. Sorabji (ed.) *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. London, 154–163.
- Berryman, S. (2002) "Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 23, 85–97.
- Blumenthal, H.J. (1976) "Neoplatonic elements in the de Anima commentaries," *Phronesis* 21, 64–87.
- Blumenthal, H.J. (1981) "Some Platonist Readings of Aristotle," *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 27, 1–16.
- Blumenthal, H.J. (1986) "Body and soul in Philoponus," *The Monist* 69.3, 370–382.

- Charlton, W. tr., intr., comment. (2005) *Philoponus. On Aristotle On the Soul 2.1–6*. Duckworth, London.
- Coda, E. (2020) "Common Sense in Themistius and its Reception in the Pseudo-Philoponus and Avicenna," in D. Benett, J. Toivanen (eds.) *Philosophical Problems in Sense Perception: Testing the Limits of Aristotelianism*. Springer, 125–151.
- Golitsis, P. (2016) "John Philoponus' Commentary on the Third Book of Aristotle's *De anima*, Wrongly Attributed to Stephanus," in: R. Sorabji (ed.), *Aristotle Re-Interpreted. New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*. London, 393–412.
- Hankinson, R. J. (2006) "Body and soul in Galen", in King, R. A. H. (ed.), *Common to Body and Soul: Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*. Berlin, 232–258.
- Hayduck, M., ed. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca, XV).
- Heinze R., ed. (1899) *Themistii in libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca, V.3).
- Kakavelaki A. (2018) "The Notion of Pneuma in the Work of John Philoponus," *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy* 6, 17–21.
- Lautner, P. (1992) "Philoponus, in *de Anima* III: quest for an author," *Classical Quarterly* 42, 510–522.
- Lloyd, G.E.R. (2007) "Pneuma between body and soul," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, NS 13, supplement 1, 135–146.
- Mittelman, J. (2013) "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexnader and Philoponus," *Journal of the History of Philosophy* 51.4, 545–566.
- Ross, W. D., ed. (1956) *Aristotelis de Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Solmsen, F. (1961) "Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves," *Museum Helveticum* 18, 169–197.
- Todd, R.B. (1984) "Philosophy and Medicine in John Philoponus' Commentary on Aristotle's *De Anima*," *Dumbarton Oaks Paper*, vol. 38, *Symposium on Byzantine Medicine*, 103–110.
- Westerink, L.G. (1962) *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Amsterdam, 1962.
- Afonasin, E.V., transl. (2016) «Aristotel' o dvizhenii zhivotnykh [Aristotle on the movement of animals]», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2, 733–753 (in Russian).
- Афонасин, Е.В., пер., прим. (2016) «Аристотель о движении животных», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2, 733–753.

DELTA БЕРРОУЗА ДЛЯ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ АВТОРОВ: ОПЫТ ПРИМЕНЕНИЯ¹

О. В. АЛИЕВА
Высшая школа экономики (Москва)
oalieva@hse.ru

OLGA ALIEVA
Higher School of Economics (Moscow)
TESTING BURROWS' DELTA ON ANCIENT GREEK AUTHORS

ABSTRACT. This paper tests the effectiveness of Burrow's Delta Method on a corpus of selected prose writings in ancient Greek. When tested on a corpus of fourteen and eight authors, the method yields good results with relatively small samples (1000, 3000, and 5000 words) and different word frequency vectors (100, 200, 500 words), but its performance is worse with texts of similar genres (oratory, historical or medical writings). We conclude that it is the generic proximity that influences the results of classification most. However, in cases where confusion is more likely, such as the writings of Demosthenes and Aeschines, the method proves effective for shortlisting potential authors. Shortlists can give an adequate idea of a sample's nearest neighbors while leaving some freedom for the researcher in interpreting the results.

KEYWORDS: Delta, stylometry, most frequent words, quantitative methods, machine learning.

Постановка проблемы

В этой статье предпринята попытка эмпирически оценить эффективность метода измерения стилистической разницы, известного как Delta Берроуза,² на материале древнегреческого корпуса. Хотя метод подтвердил свою эффективность в многочисленных исследованиях,³ испытаний для греческих авторов проводилось не так много,⁴ так что остается открытым ряд вопросов, ответ на которые необходим для дальнейшего применения метода в ис-

¹ Автор сердечно благодарит Б.В. Орехова за замечания к первой версии этой статьи, которые позволили ее существенно доработать. За оставшиеся недочеты отвечаю только я. – ОА

² Burrows 2002.

³ Hoover 2004a, Hoover 2004b.

⁴ Eder 2011, Koentges 2020.

следовательской работе. Эти вопросы касаются, в частности, оптимального количества наиболее частотных слов (далее *mfw*), минимальной длины отрывка, а также использования слов (лексем) или словоформ для анализа. Кроме того, нас интересует эффективность классической Delta применительно к текстам разных эпох, диалектов и жанров (только прозаическим).

Прежде всего следует пояснить статистический смысл метода.⁵ Суть его заключается в том, что для корпуса текстов рассчитывается частотность ряда показателей; это могут быть слова (словоформы) или так называемые *n*-граммы, то есть последовательности *n* символов подряд. Для сравнения берутся самые частотные слова,⁶ среди которых будет значительная доля служебных, в наименьшей степени связанных с тематикой текста (предлоги, союзы, частицы и т. п.). Поскольку сравниваемые тексты, как правило, имеют разную длину, в стилометрических исследованиях принято брать для сравнения относительную, а не абсолютную частотность; Берроуз идет еще дальше, предлагая использовать так называемые *z-scores*, то есть стандартизированные оценки, показывающие разброс значений относительно средних. *Z-score* вычисляется по формуле:

$$Z = \frac{x - \mu}{sd}$$

где случайная величина *x* – это значение частотности, *μ* – математическое ожидание (среднее), а *sd* – стандартное отклонение. Иными словами, *z-score* показывает, на сколько стандартных отклонений *x* отстоит от ожидаемого. Зная *z-scores* для заданных слов у известных авторов/текстов, можно сравнить их с *z-scores* спорного текста; искомая дистанция Delta вычисляется как сумма взятых по модулю разниц между *z-scores* у двух сравниваемых текстов, поделенная на количество слов:

$$\Delta_{AB} = \frac{1}{n} \times \sum_i^n |z_{i,A} - z_{i,B}|$$

где *i* – конкретное слово, *n* – общее число слов, а *A* и *B* – сравниваемые авторы (знак *|* указывает, что суммируется абсолютное значение разницы). Чем больше дистанция, тем менее вероятно авторство.⁷

⁵ См. Savoy 2020: 34–39.

⁶ Впрочем, Rybicki, Eder 2011 показывают, что это необязательно для некоторых языков.

⁷ Предлагалось множество модификаций классической Delta; так, квадратическая Delta Аргамона использует не манхэттенскую метрику, как у Берроуза, а евклидово расстояние (Argamon 2008), но ее эффективность ставилась под сомнение

Простота метода позволяет использовать его в традиционных методах обучения без учителя, таких как кластерный анализ, так и с машинно-обучаемыми классификаторами, когда для каждого значения предиктора x_i имеется значение отклика y_i . Это позволяет, имея показатели предикторов, прогнозировать отклик, то есть, в нашем примере, определять наиболее вероятного автора. Количество классов формально не ограничено: мы можем сравнивать спорные тексты (test set) как с двумя, так и с двадцатью кандидатами, которые включаются в обучающую выборку (training set).

Функция `size.penalize` из пакета `Stylo`,⁸ разработанного для программной среды R, позволяет проверить эффективность метода на отрывках разной длины⁹ при работе с различными машинно-обучаемыми классификаторами, в том числе Delta. Функция извлекает из текста случайные выборки все большей и большей длины и сравнивает их с обучающей выборкой для классификации с применением разного числа `mfw`; по умолчанию для каждой заданной длины отрывка проводится 100 итераций. На выходе функция возвращает матрицы с указанием количества успешных классификаций для каждой длины отрывка и заданного количества `mfw`, а также матрицы смещения, позволяющие судить о том, между какими авторами чаще возникала путаница. Именно с ее помощью мы намерены проверить применимость метода к древнегреческому корпусу.

Авторы и тексты

Авторы для обучающей выборки были отобраны таким образом, чтобы представлять различные жанры: научную прозу (Гиппократ, Аретей, Гален), ораторскую прозу (Демосфен, Эсхин, Элий Аристид), историческую прозу (Геродот, Фукидид, Ксенофонт), диалог (Платон, Плутарх, Лукиан). В каждой группе как минимум один текст либо с точки зрения хронологии, либо с точки зрения диалекта удален от соседей. В группе исторической прозы это, например, Геродот: можно предположить, что успех классификации в его случае будет выше, если использовать не слова (приведенные к единому «словарному» виду), а словоформы, отражающие характерные диалектные особенности. К указанным авторам мы добавили, достаточно произвольно, по одной книге Аристотеля и Эпиктета: стиль их настолько своеобразен, что

(Jannidis et al. 2015). Высокую эффективность показала Delta с использованием косинусного расстояния (Smith, Aldridge 2011; Evert et al. 2017), а также так называемая Delta Эдера (Eder 2015b).

⁸ Eder, Rybicki, Kestemont 2016.

⁹ Eder 2015a.

696 Delta Берроуза для древнегреческих авторов

ошибочная атрибуция говорила бы о серьезном изъяне в методологии. Итого 14 кандидатов и 23 текста (некоторые из которых мы далее разделили на части, чтобы на каждого автора приходилось два текста). Ниже приведена латинизированная форма имени и датировка (по Oxford Classical Dictionary), а также идентификатор в каталоге Perseus¹⁰ для каждого автора и текста. Для произведений указано также число слов.

Табл. 1. Авторы и тексты

Автор	Текст 1 — число слов	Текст 2 — число слов	Всего слов
Aeschines (0026) 397–322 до н.э.	In Ctesiphontem (003) — 19 171	In Timarchum (001) — 13 961	33 132
Aelius Aristides (0284) 117–181 н.э.	Oratio 23 (023) — 5 331	Oratio 45 (045) — 31 045	36 376
Aretaeus (0719) ca. 150–200 н.э.	De causis et signis acutorum morborum lib. 1 (001) — 9 771	De causis et signis acuto- rum morborum lib. 2 (002) — 17 640	27 411
Aristoteles (0086) 384–322 до н.э.	Ethica Nicomachea (010) — 58 040		58 040
Demosthenes (0014) 384–322 до н.э.	De corona (018) — 22 893	Philippica 1 (004) — 3 338	26 231
Epictetus (0557) сер. I – нач. II в. н.э.	Dissertationes (001) — 78 609		78 609
Galenus (0057) 129–216 н.э.	De naturalibus facultatibus (010) — 33 104		33 104
Herodotus (0016) V в. до н.э.	Historiae (001) — 189 489		189 489
Hippocrates (0627) V в. до н.э.	De prisca medicina (001) — 5 705	De articulis (010) — 21 905	27 610
Lucianus (0062) II в. н.э.	Dialogi mortuorum (066) — 11 885	Dialogi deorum (068) — 8 021	19 906
Plato (0059) 429–347 до н.э.	Charmides (018) — 8 410	Theaetetus (006) — 23 803	32 213
Plutarchus (0007) сер. I – нач. II в. н.э.	De defectu oraculorum (092) — 14 196	De E apud Delphos (090) — 5 116	19 312
Thucydides (0003) 460–400(?) до н.э.	Historiae (001) — 153 260		153 260
Xenophon (0032) 430(?)–355(?) до н.э.	Anabasis (006) 58 307	Hellenica (001) — 67 939	126 246

¹⁰ <https://catalog.perseus.org/catalog/>

Все эксперименты проводились с использованием корпуса Diorisis.¹¹ Корпус позволяет извлечь из исходных xml как слова в формате Unicode,¹² так и словоформы в формате Betacode. Текст в формате Betacode был очищен от диакритических знаков. Необходимый код и полученные с его помощью текстовые файлы доступны в репозитории автора на GitHub.¹³ Для чистоты эксперимента большие тексты Геродота, Фукидида, Ксенофонта, Эпиктета и Аристотеля были представлены нормальными выборками в 15 000 слов; где необходимо, таких выборок было сделано две, чтобы каждый автор был представлен в корпусе двумя сочинениями. Также две выборки были сделаны для Галена, который представлен в базе Diorisis лишь одним текстом.

Результаты классификации

Результаты классификации даны в сводном виде на рис. 1 (слова в Unicode) и рис. 2 (словоформы в Betacode без диакритики). Как видно, в обоих случаях Delta сработала достаточно осмысленно: медиана почти везде находится в районе единицы. При этом точность стабильно повышается при увеличении длины отрывка с 1000 до 3000 слов, но дальнейшее увеличение не обязательно приводит к улучшению средних значений (выделено серым в табл. 2), хотя сокращение межквартильного размаха говорит о стабилизации результатов (на диаграмме нижняя и верхняя грань «ящика с усами» соответствует первому и третьему квартилю). Зависимость между количеством *mfw* и точностью атрибуции носит не такой линейный характер: в некоторых случаях увеличение *mfw* до 200–500 может привести даже к незначительному ухудшению результата (выделено полужирным в табл. 2).

¹¹ Vatri, McGillivray 2018.

¹² О возможных ошибках лемматизации см. Vatri and McGillivray 2020.

¹³ <https://github.com/locusclassicus/GreekDelta>

698 Delta Берроуза для древнегреческих авторов

Рис. 1. Точность классификации в зависимости от количества mfw и длины отрывка (слова, Unicode, 14 авторов)

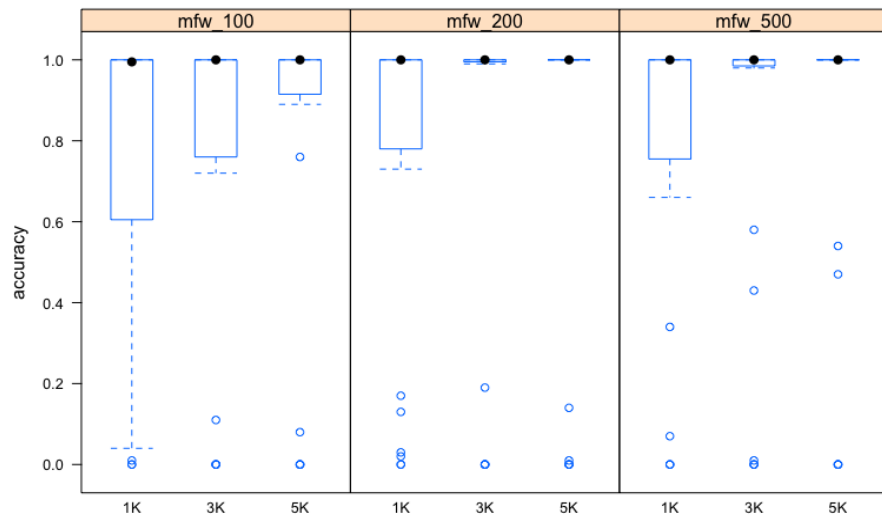


Рис. 2. Точность классификации в зависимости от количества mfw и длины отрывка (словоформы, Vetacode без диакритики, 14 авторов)

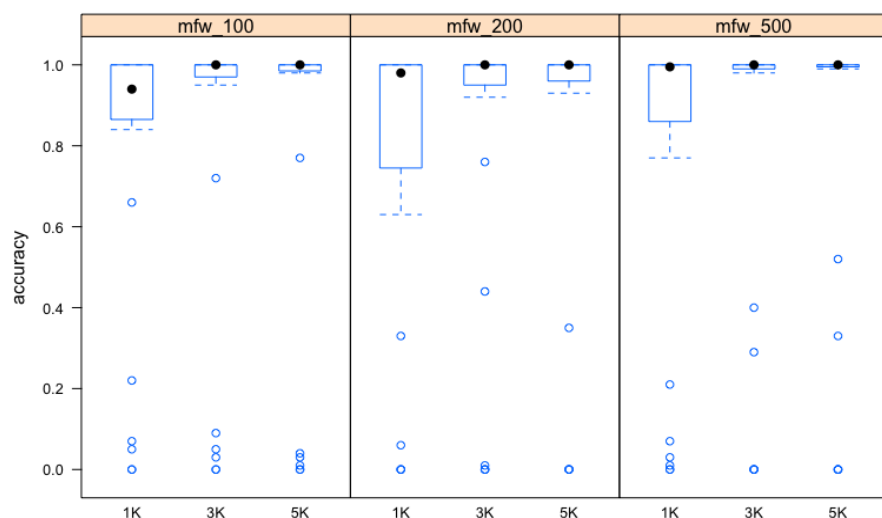


Табл. 2. Средние показатели успешной атрибуции (14 авторов)

	Unicode (слова)			Betacode (словоформы)		
	1000	3000	5000	1000	3000	5000
mfw_100	0.77	0.80	0.81	0.79	0.81	0.81
mfw_200	0.78	0.79	0.79	0.79	0.83	0.83
mfw_500	0.80	0.82	0.82	0.78	0.81	0.82

Средние значения, однако, очень чувствительны к выбросам, то есть к аномальным результатам, представленных на диаграммах кружками. Этих кружки сохраняются и в том случае, если мы используем словоформы в Betacode, что заставляет предположить, что дело не в ошибках лемматизации.

Анализ отклонений

Внимательное изучение «матриц смешения» (confusion matrices), которые возвращает функция `size.penalize`, говорит о том, что классификатор ошибается в обоих случаях на одной и той же небольшой группе текстов. Путаница происходит между Эхином, Демосфеном и Аристидом; сочинения Аристида также регулярно приписываются Ксенофону, Геродоту, Плутарху, Лукиану и даже Галену, что можно объяснить характерной для авторов «второй софистики» подражательностью стиля. Кроме того, классификатор почти не видит разницы между врачами Гиппократом, Аретеем и Галеном, а «Греческая история» Ксенофонта нередко сблизается с Фукидидом. Ограничения Delta в этом отношении известны: «различить Хемингуэя и Диккенса всегда будет проще, чем сестер Бронте»¹⁴, а Демосфен и Эхин, несмотря на их политические противоречия, скорее похоже на сестер Бронте.¹⁵

За пределами указанной группы число успешных классификаций приближается к 100% на любой длине отрывка и с любым количеством mfw. На рис. 3–4 представлены показатели успеха после удаления из корпуса Эхина, Аристида, всех врачей и Ксенофонта. Остается 8 авторов, которых Delta определяет почти безошибочно (выбросы теперь не так далеки от медианы и в данном случае связаны с ошибочной классификацией Демосфена, неко-

¹⁴ Eder 2017.

¹⁵ Интересно при этом, что Delta достаточно успешно различает «раннего» и «позднего» Платона (о чем мы говорим в другом месте, см. Алиева 2022). Платон в «Законах», с их длинными предложениями, ритмизованными клаузами и вычурным порядком слов, – скорее Диккенс, пришедший на смену Хемингуэю, и в этой метаморфозе подозревают иногда секретарскую руку: Thesleff 2009, 243.

700 Delta Берроуза для древнегреческих авторов

торые выборки из которого приписываются теперь Лукиану и Плутарху). Обратим внимание, что успешными с такой обучающей выборкой оказываются почти все классификации, вне зависимости от количества *mfw* и длины отрывка. Betacode дает чуть больший размах на небольших отрывках.

Рис. 3. Точность классификации в зависимости от количества *mfw* и длины отрывка (слова, Unicode, 8 авторов)

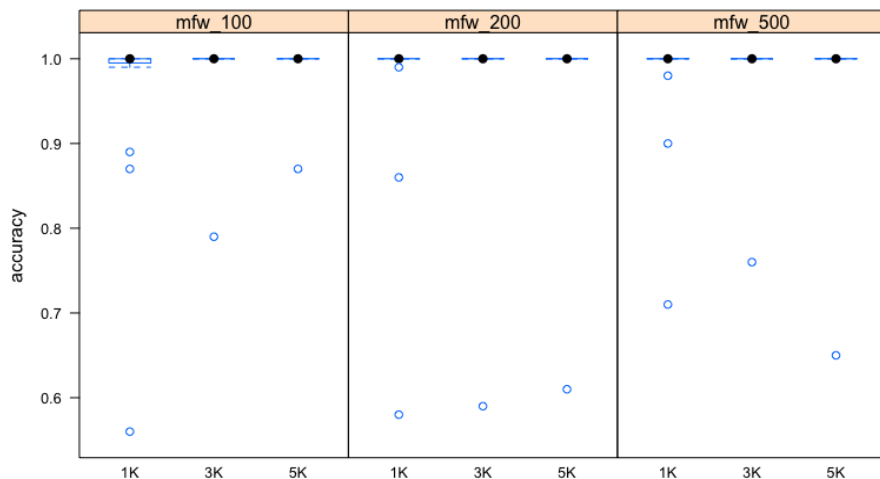
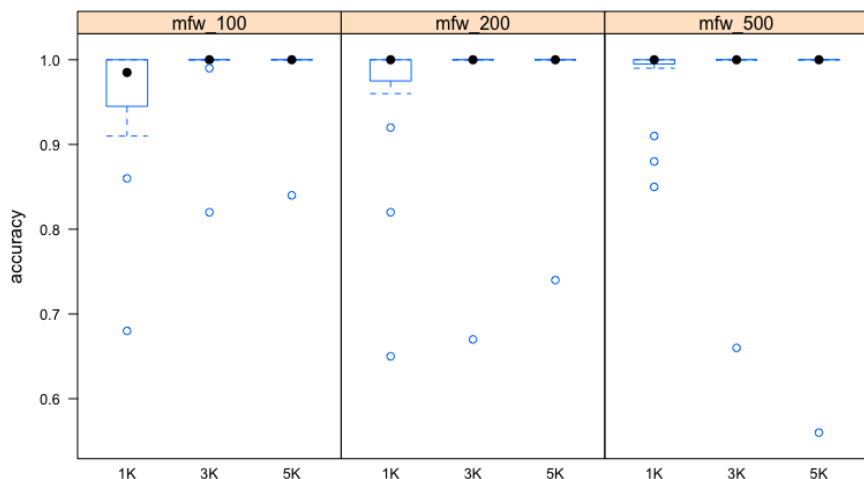


Рис. 4. Точность классификации в зависимости от количества *mfw* и длины отрывка (словоформы, Betacode, 8 авторов)



Средние показатели сведены в табл. 3 (серым выделены ряды, в которых увеличение длины отрывка не влечет за собой улучшения точности; полу-

жирным начертанием – столбцы, в которых увеличение mfw чуть ухудшает результат).

Табл. 3. Средние показатели успешной атрибуции (8 авторов)

	Unicode (слова)			Betacode (словоформы)		
	1000	3000	5000	1000	3000	5000
mfw_100	0.96	0.99	0.99	0.95	0.99	0.99
mfw_200	0.96	0.97	0.98	0.96	0.98	0.98
mfw_500	0.97	0.98	0.98	0.98	0.98	0.97

Возможные решения

Разумеется, в исследовательской работе мы чаще сталкиваемся с ситуациями, когда выбор кандидатов происходит между похожими и очень похожими авторами, а именно в этом отношении классическая Delta показала не очень высокую эффективность на небольших отрывках.¹⁶ Но и когда Delta не в силах с уверенностью определить автора, она способна существенно облегчить работу исследователя, сузив круг возможных претендентов на авторство.¹⁷ Вместо назначения единственного кандидата мы можем предложить классификатору составить шорт-лист для спорного текста. Техническая возможность для такого решения также есть в пакете Stylo. Выбор финалиста может происходить уже при помощи традиционных методов историко-филологического анализа.¹⁸

Попробуем показать, как это работает, на примере Демосфена. При первой классификации (все 14 авторов) матрица смещения для «Первой речи против Филиппа» выглядела так, как показано в табл. 4 (увеличение mfw улучшает точность, но мы намеренно берем худший результат)¹⁹:

¹⁶ Орехов 2020 рекомендует использовать отрывки от 10 000 слов.

¹⁷ Hoover 2004b, 471.

¹⁸ Заметим, однако, что это требуется не всегда: например, при изучении стилистической однородности текста нам достаточно понимать определенную *тенденцию* того или иного отрывка, а ее шорт-лист вполне способен продемонстрировать: Алиева (на рецензии).

¹⁹ При воспроизведении этого эксперимента конкретные цифры могут незначительно отличаться, т.к. size.penalize формирует случайные выборки из текста (всего 100).

Табл. 4. Классификация *Philippica* 1 методом Delta (100 *tfw*)

	1000	3000	5000
Aeschines	36	30	27
Aretaeus	0	0	0
Aristides	0	0	0
Aristotle	0	0	0
Demosthenes	52	69	73
Epictetus	0	0	0
Galen	0	0	0
Herodotus	0	0	0
Hippocrates	0	0	0
Lucian	11	1	0
Plato	0	0	0
Plutarch	0	0	0
Thucydides	0	0	0
Xenophon	1	0	0

Это значит, что на отрывках в 3000 слов 30 из 100 случайных выборок были приписаны Эсхину и 1 – Лукиану. Теперь попробуем составить шорт-лист для этой небольшой речи, используя для этого функцию `perform.delta`. Делать выборки на этот раз не будем: вся речь содержит 3 338 слов, что примерно соответствует выборке выше. «Против Филиппа» на время удалим из корпуса, тем самым усложнив для Delta задачу, а вместо нее добавим «Первую олинфийскую», чтобы Демосфен по-прежнему был представлен двумя текстами. Функция `perform.delta` требует на входе таблицы с частотностью *tfw* для обучающей выборки и спорного текста, а возвращает, среди прочего, список наиболее вероятных кандидатов. Длину списка можно задать любую, но следует учитывать состав обучающей выборки: в нашей всего два текста Демосфена, так что третий кандидат неизбежно будет кем-то еще. В табл. 5 для наглядности приведен не только результат классификации, но и показатели расстояния Delta. На первом и втором месте действительный автор речи.

Табл. 5. Классификация *Philippica* 1 методом Delta (99 *tfw*; текст 3338 слов)

	1	2	3
Кандидаты	Demosthenes	Demosthenes	Aeschines
Delta	0.7136482	0.7988532	0.8263089

При работе с отрывками в 1000 слов результат (предсказуемо) хуже: в таких объемах частотность слов более подвержена случайным колебаниям. Но и тут Демосфен попадает в шорт-лист из пяти кандидатов во всех отрывках, хотя и не везде лидирует. Заметим мимоходом, что использование евклидовой, а не манхэттенской, метрики, а также так называемой Delta Эдера,²⁰ выводит Демосфена в число главных кандидатов. Он также оказывается на первом месте во всех отрывках при использовании 200 mfw. Мы намерено приводим худший результат, чтобы показать, что и в этом предельном случае (небольшой отрывок, немного mfw) действительный автор попадает в шортлист.

Табл. 6. Классификация *Philippica* 1 методом Delta (99 mfw; выборки 1000 слов)

	1	2	3	4	5
Demosthenes_1Phil_1	Demosthenes	Demosthenes	Aeschines	Lucian	Xenophon
Demosthenes_1Phil_2	Aeschines	Aeschines	Xenophon	Demosthenes	Demosthenes
Demosthenes_1Phil_3	Demosthenes	Demosthenes	Aeschines	Aeschines	Lucian

Некоторые выводы

Прежде всего можно подтвердить эффективность метода при выборе из множества кандидатов, в том числе с небольшими выборками в 1000–5000 слов: решения Delta по большей части корректны, а ее ошибки связаны в основном с текстами, близкими в жанровом отношении. Именно жанровое сходство в обучающей выборке, а не количество слов или длина отрывка, оказывает наибольшее влияние на результат классификации.

В спорных случаях, особенно если нет возможности использовать отрывки большей длины (10 000 слов и больше), составление шорт-листов предпочтительнее, чем назначение единственного кандидата. Подобные шорт-листы дают более полное (и достаточно адекватное) представление о ближайших стилистических соседях испытуемого текста, оставляя свободу исследователю в интерпретации результатов. Существенной разницы между использованием слов в Unicode или словоформ в Betacode мы не зафиксировали.

²⁰ См. выше прим. 6.

В заключение оговоримся, что наш эксперимент позволяет делать лишь предварительные выводы: специалист по классической риторике или медицине, каковым автор этой статьи не является, может достичь большего успеха на отрывках другой длины или с другой обучающей выборкой. Последнее представляется особенно важным, поскольку в том же корпусе Демосфена²¹ или Гиппократов немало текстов подложных и спорных, и их попадание в выборку может принципиально влиять на классификацию. Хотя относительно авторства выбранных речей Демосфена нет сомнений, любые пермутации в корпусе могут влиять на результат.²² Что касается Гиппократов, то здесь низкий процент успеха может быть связан с выбором трактата «О древней медицине», относительно авторства которого есть серьезные разногласия.²³ Даже если допустить, что трактат написан Гиппократом или в его ближайшем кругу, то в жанровом отношении он отличается от других текстов корпуса своим более риторическим характером, а уже это, как мы имели возможность убедиться, способно сбить с толку классификатора.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Алиева, О. (2022) “Опыт измерения стилистической однородности методом Delta на материале Платоновского корпуса,” *Аристей. Вестник классической филологии и античной истории* 25, 19–37.
- Орехов, Б.В. (2020) “Илиада Е.И. Кострова и Илиада А.И. Любжина: стилеметрический аспект,” *Аристей. Вестник классической филологии и античной истории* 21, 282–296.
- Argamon, Sh. (2008) “Interpreting Burrows’s Delta: Geometric and Probabilistic Foundations,” *Literary and Linguistic Computing* 23.2, 131–147.
- Burrows, J. (2002) “Delta: A Measure of Stylistic Difference and a Guide to Likely Authorship,” *Literary and Linguistic Computing* 17.3, 267–287.
- Eder, M. (2011) “Style-Markers in Authorship Attribution: A Cross-Language Study of the Authorial Fingerprint,” *Studies in Polish Linguistics* 6.1, 99–114.
- Eder, M. (2015a) “Does Size Matter? Authorship Attribution, Small Samples, Big Problem,” *Digital Scholarship in the Humanities* 30.2, 167–182.
- Eder, M. (2015b) “Taking Stylometry to the Limits: Benchmark Study on 5281 Texts from Patrologia Latina,” *Digital Humanities* 2015. Sydney. <https://dh-abstracts.library.cmu.edu/works/2364>
- Eder, M. (2017) “Short Samples in Authorship Attribution: A New Approach,” *Digital Humanities* 2017. Montreal. <https://dh2017.adho.org/abstracts/341/341.pdf>

²¹ О формировании корпуса Демосфена см. Trevett 2018.

²² Eder, Rybicki 2012.

²³ Schiefsky 2005, 70.

- Eder, M., Rybicki, J. (2012) "Do Birds of a Feather Really Flock Together, or How to Choose Training Samples for Authorship Attribution," *Literary and Linguistic Computing* 28.2, 229–236.
- Eder, M., Rybicki, J., Kestemont, M. (2016) "Stylometry with R: A Package for Computational Text Analysis," *The R Journal* 8.1, 107–121.
- Evert, S., Proisl, Th., Jannidis, F., Reger, I., Pielström, S., Schöch, Ch., Vitt, Th. (2017) "Understanding and Explaining Delta Measures for Authorship Attribution," *Digital Scholarship in the Humanities* 32 (Suppl. 2), ii4–iii6.
- Hoover, D. L. (2004a) "Delta Prime?" *Literary and Linguistic Computing* 19.4, 477–495.
- Hoover, D. L. (2004b) "Testing Burrows's Delta," *Literary and Linguistic Computing* 19.4, 453–475.
- Jannidis, F., Pielström, S., Schöch, Ch., Vitt, Th. (2015) "Improving Burrows' Delta. An Empirical Evaluation of Text Distance Measures," *Digital Humanities 2015*. Sydney.
- Koentges, Th. (2020) "The Un-Platonic Menexenus: A Stylometric Analysis with More Data," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 60.2, 211–241.
- Rybicki, J., Eder, M. (2011) "Deeper Delta across Genres and Languages: Do We Really Need the Most Frequent Words?" *Literary and Linguistic Computing* 26.3, 315–321.
- Savoy, J. (2020) *Machine Learning Methods for Stylometry: Authorship Attribution and Author Profiling*. Cham.
- Schiefsky, M.J. (2005) *Hippocrates: On Ancient Medicine*. Leiden / Boston.
- Smith, P. W. H., Aldridge, W. (2011) "Improving Authorship Attribution: Optimizing Burrows' Delta Method," *Journal of Quantitative Linguistics* 18.1, 63–88.
- Thesleff, H. (2009) *Platonic Patterns: A Collection of Studies*. Las Vegas / Zurich / Athens.
- Trevett, J. (2018) "Authenticity, Composition, Publication," G. Martin (ed.). *The Oxford Handbook of Demosthenes*. Oxford, 419–430.
- Vatri, A., McGillivray, B. (2018) "The Diorisis Ancient Greek Corpus: Linguistics and Literature," *Research Data Journal for the Humanities and Social Sciences* 3.1, 55–65.
- Vatri, A., McGillivray, B. (2020) "Lemmatization for Ancient Greek: An Experimental Assessment of the State of the Art," *Journal of Greek Linguistics* 20.2, 179–196.

In Russian

- Alieva, O. (2022). "Opyt izmereniya stilisticheskoy odnorodnosti metodom Delta na materiale Platonovskogo korpusa [transl. Measuring Stylistic Homogeneity with Burrows' Delta: An Experiment with Corpus Platonicum]," *Aristeas. Philologia classica et historia antiqua* 25, 19–37.
- Orekhov, B.V. (2020) "Iliada E.I. Kostrova i Iliada A.I. Lyubzhina: stilemetricheskii aspect [transl. Iliad by Kostrov and Iliad by Lyubzhin: the Stylometry Case]," *Aristeas. Philologia classica et historia antiqua* 21, 282–296.

К ВОПРОСУ О «ТЕОЛОГИИ» ОБИТАТЕЛЕЙ ХИРБЕТ-КЕЙАФЫ

И. П. ТАНТЛЕВСКИЙ

Санкт-Петербургский государственный университет
tantigor@bk.ru

IGOR TANTLEVSKIJ

St. Petersburg State University (Russia)

ON THE “THEOLOGY” OF THE INHABITANTS OF KHIRBET QEYAFÄ

ABSTRACT. The excavations at the site of Khirbet Qeiyafa, the results of which have been published in recent years, shed new light on the formation of Judah’s state structure and the united Kingdom of Israel under David (or perhaps even a miniempire) as a whole. The artifacts found here testify to a powerful and well-organized state structure formed during the time of King David, with all the basic attributes inherent in it, as the Bible tells us. The author of the article pays special attention to the interpretation of the name *’Išba’al* (literally “man of Ba’al”; alternative vocalization and interpretation: *’Ašba’al*, i.e., “Ba’al gave”), attested in one inscription written from right to left in Canaanite script on a ceramic shard from a vessel from Khirbet Qeiyafa (the turn of the 11–10th centuries BCE), in a broad theological context. The author admits that in theophoric Judahite and Israelite names attested both in the Bible and in epigraphy — including the inscription from Khirbet Qeiyafa — of the period of Judges and the united Kingdom of Israel (at least under Saul and David) the component Ba’al, literally “Lord,” was used to refer to the God of Israel, not to a Semitic pagan deity. It also implicitly suggests that already at the dawn of Jewish history, pious people sought to avoid pronouncing the Name of God, the Tetragrammaton, “in vain”.

KEYWORDS: Khirbet Qeiyafa, theophoric names, theology, Judaism, epigraphy, Ba’al, Ba’alism, Judah, King David.

* «Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44058»; «Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number № 21-011-44058».

I

Раскопки в городище Хирбет-Кейафа, результаты которых публикуются в последние годы¹, проливают новый свет на историю становления иудей-

¹ Garfinkel et al. 2009; Idem et al. 2014; Idem et al. 2018; Kang, Garfinkel, 2018. См. далее, например: Garfinkel et al. 2012a, 149–174; Idem et al. 2012b, 359–369; Idem et al. 2015a,

ской государственности и объединенного Израильского царства при Давиде (приблизительно с 1009 г. до н. э. — он царь Иудеи, а с 1002/1001 по 969 г. до н. э. — царь всего Израиля). Город, существовавший на месте Хирбет-Кейафы, был расположен в западной оконечности возвышенности Верхней Шефелы и контролировал вход в долину Эла, т. е. был возведен на основном пути от прибрежной равнины до Иудейского нагорья, Иерусалима и Хеврона. Хирбет-Кейафа находилась на границе Иудеи и Филистии, в одном дне пути на юго-запад от Иерусалима, в 12 км от Тель Цафита (араб. Тель эс-Софи), т. е. филистимского Гата. Радиоуглеродный (C^{14}) анализ обнаруженных здесь обгоревших масличных косточек, включая те, что были найдены в одном глиняном кувшине *in situ*, указывает на то, что этот город прекратил свое существование, скорее всего, не позднее 970 г. до н. э., а затем был необитаем вплоть до персидского периода². Допуская несколько десятилетий на существование города до его разрушения в конце первой трети X в. до н. э., наиболее поздняя реальная дата его основания — это конец XI или начало X в. до н. э.³ Город — по всей вероятности, тождественный с библейский Ша'араимом⁴ — был атакован неожиданно (вероятно, филистимлянами в ходе военного противостояния между ними и воинскими подразделениями Давида), как об этом свидетельствуют сотни предметов, обнаруженных на полах или в грудах обломков разрушенных зданий: керамические, каменные и металлические сосуды, скарабеи, печати. В разрушенной цитадели было найдено много железного и бронзового оружия.

Существовавший на месте Хирбет-Кейафы город насчитывал, по оценке Й. Гарфинкеля, 500–600 обитателей и был мощно укреплен. Массивная казематная стена включала мегалитические камни весом до восьми тонн. Такие мощные конструкции не засвидетельствованы ни в ханаанейских городах позднего бронзового века, ни в многочисленных израильских поселениях железного века I на Нагорье. В Филистии обычно строили фортификационные сооружения из кирпичей, а не из камней, как это явствует из раскопок стен Ашдода, Ашкелона и Экрона. Следует отметить также, что

217–233; Idem et al. 2015b, 881–890; Idem et al. 2016; Idem 2017a, 5–59; Idem 2017b, 115–131 и др.

² В частности, обобщенные данные двух радиометрических анализов обнаруженных в городище масличных косточек показывают, что они обгорели между 1006 и 970 гг. до н. э. (вероятность датировки 68,2 %). См.: Garfinkel et al. 2015a, 220 f.; Idem et al. 2015b, *ibid.*

³ Garfinkel Y. et al. 2015b, 887 f.

⁴ Впрочем, Ша'араим в *1 Хр.* 4:31 упомянут как один из городов, в котором проживали потомки Шимона «до царствования Давида».

казематные стены не засвидетельствованы на территории Ханаана для эпохи поздней бронзы ни в ханаанейских, ни в филистимских городах.

При раскопках было обнаружено центральное административное здание, или «дворец», в котором располагалась администрация как самого города (чиновники, военачальники и др.), так и, по-видимому, всей территории Иудейской низменности. Й. Гарфинкель сопоставляет функциональное назначение этого здания с дворцом иудейских царей, обнаруженным при раскопках в Лахише. «Дворец» Хирбет-Кейафы расположен в центральной и высшей точке археологического сайта, из него был виден Ашдод на западе и холмы Иерусалима и Хеврона на востоке. Площадь «дворца» составляла около 1000 кв. м — это самое крупное из обнаруженных до настоящего времени иудейско-израильское строение того периода. Здание было двух- или даже трехэтажным.

План города, выявленный при раскопках в Хирбет-Кейафе, характерен для Иудейского царства и коррелирует, например, с данными раскопок в Беэр-Шеве, Тель э-Насбе, Тель Бейт-Мирсима, Тель Бет-Шемеше. Все эти города относятся к железному веку II и локализируются на юге Ханаана. Но город на территории Хирбет-Кейафы предшествует всем им, т. е. данная строительная концепция была уже, по всей вероятности, сформирована к концу XI в. до н. э. Во всех упомянутых местах раскопок выявлены казематные стены, к которым непосредственно примыкают городские дома, включающие казематы в качестве задних жилых комнат каждого из этих домов. Такая модель не засвидетельствована в ходе раскопок ни ханаанейских или филистимских городов, ни городов на территории Северного, Израильского, царства. Хотя казематные стены и обнаружены в ряде израильских городов, но здесь городские стены стоят отдельно — к ним не примыкают жилища горожан.

Основываясь на данных керамики, можно утверждать, что в Хирбет-Кейафе и в ближайшем к ней филистимском Гате проживали две разные этнические группы. Показательно также, что костей свиней, запрещенных иудеям и израильтянам в пищу, в Хирбет-Кейафе обнаружено не было. Филистимляне же, судя по раскопкам их поселений, ели свиней и собак. В Хирбет-Кейафе отсутствуют статуэтки, изображающие обнаженных женщин, что характерно для ханаанейских поселений и городов в Израильском, Северном, царстве.

В Хирбет-Кейафе были обнаружены три культовые комнаты, являвшихся частью больших строительных комплексов / жилых домов. Наличие домашних культовых помещений характерно для израильтян и иудеев эпохи Судей и Раннего Царства (ср., например: Суд., гл. 17–18; 1 Сам. 7:1–2; 2 Сам.

6:2–4, 10–11); а вот у ханаанеев и филистимлян культовые действия практиковались в храмах — отдельных зданиях для ритуалов. В культовых помещениях Хирбет-Кейафы обнаружены два каменных и два базальтовых жертвенника, две «модели переносных храмов»⁵, пять *mazzēbôt* (ритуальные каменные столбы), два керамических сосуда для возлияний, печать и другие предметы. Фигурки, изображающие людей или животных, обнаружены не были, что свидетельствует о том, что проживавшие здесь люди соблюдали запрет на поклонение идолам. Это резко контрастирует с находками соответствующих фигурок в ханаанейских и филистимских храмах, а также в северных, израильских, поселениях.

Допускают, что «входы» в «модели переносных храмов» могли закрываться специальными «дверцами». Й. Гарфинкель и С. Ганор рассматривают эти «модели» как своего рода «ковчеги», хранившиеся в культовых комнатах жилых домов (ср., например: 1 Сам. 7:1–2; 2 Сам. 6:2–4, 10–11). Возможно, впоследствии такого рода «модель» создавалась и как «пробораз» Иерусалимского храма, а также и других иудейских храмов до реформы иудейского царя Йошийяаху (около 622/621 г. до н. э.), направленной на централизацию культа в иудейской столице. Иной вид «модели» храмового комплекса в Иерусалиме — «чертеж» постройки (*tabnît*), который, согласно «Хронику» (1 Хр. 28:11–19), явил Давиду Сам Господь и который тот передал своему сыну Соломону.

Фасад глиняной модели «храма» тщательно отделан: ход фланкируют две колонны (ср. колонны *yākîn* и *bō'az* при входе в Храм, построенный царем Соломоном), при которых внизу созданы изображения двух львов-стражей; свернутая вверх занавесь (ср. библ. *pārōket*, занавесь перед Святое-Святых Храма); три птицы, стоящие на крыше (сохранились только их лапки). Изображения животных здесь явно служат для украшения, а не для поклонения (ср. изображения керувов, а также растительные орнаменты, присутствовавшие в Первом Храме)⁶.

На «модели храма» из известняка встречаются семь групп «триглифов»⁷. Это первое из обнаруженных свидетельств данного элемента в камне в истории мировой архитектуры; он использовался позже в декоре классических греческих храмов, включая афинский Парфенон. Второй декоратив-

⁵ Один керамический, около 20 см высотой, и один из мягкого известняка, около 35 см высотой.

⁶ Об архитектурных особенностях описанного в Библии Иерусалимского Храма в свете находок в Хирбет-Кейафе см., например: Garfinkel, Mumcuoglu 2015d, 9–182.

⁷ См., например: Garfinkel, Mumcuoglu 2013, 135–163; Eidem 2015c, 2–13; Garfinkel et al. 2018, 119–122.

ный элемент данной «модели» — вход с тройным углублением. Этот тип входов (а также окон) известен в архитектуре храмов, дворцов и царских гробниц на Древнем Ближнем Востоке и являлся символом божественности и царственности. Аллюзии на данные архитектурные элементы нашли отражение и в Библии (ср., например: *1 Цар.* 6:5, 31–33; 7:1–6; *Иез.* 41:6).



Две «модели храмов» из Хирбет-Кейафы

Итак, организация строительных процессов в Хирбет-Кейафе должна была включать сложные аспекты деятельности, связанные с мобилизацией рабочей силы, обладанием и имплементацией инженерных знаний и навыков, снабжением продовольствием и наличием соответствующего бюджета (что предполагает функционирование системы сбора, хранения и распределения налоговых средств), штата чиновников, складских помещений, дорог, тяглогового скота, а также распространение в стране грамотности. Все это свидетельствует о сформировавшейся во времена царя Давида государственной структуре со всеми основными присущими ей атрибутами, как об этом и сообщает нам Библия. Результаты раскопок в городище Хирбет-Кейафа, в ходе которых был обнаружен укрепленный иудейский город, построенный здесь в конце XI – начале X в. до н. э., указывают также на то, что железный век IIА в Ханаане начался уже с этого времени.

Обнаруженные в Хирбет-Кейафе культовые артефакты свидетельствуют и о достаточно развитых религиозно-«теологических» представлениях ее обитателей.

II

В Хирбет-Кейафе был обнаружен также большой остракон, содержащий надпись, датируемую временем царя Давида⁸. Текст написан линейным алфавитным письмом — «протоханаанейским» письмом позднего этапа развития — на древнееврейском языке⁹ слева направо¹⁰. Значительная часть текста плохо различима, что создает большие трудности для расшифровки данного эпиграфического памятника, так что не удивительно, что возникли неоднозначные и альтернативные его интерпретации¹¹, не имеющие прямого отношения к теме этой статьи.

В данной же работе мы хотели бы остановиться на интерпретации имени *'Išba'al* ('Ишба'ал), засвидетельствованном в одной надписи из Хирбет-Кейафы, в широком теологическом контексте. Эта надпись обнаружена на керамическом черепке от сосуда и датируется рубежом XI–X вв. до н. э. На ней четко засвидетельствовано написанное справа налево ханаанейским шрифтом имя *'Išba'al*, досл. «муж (человек) Ба'ала»¹²; альтернативная огласовка и интерпретация: *'Ašba'al*, т. е. «Ба'ал дал»^{13, 14}.

⁸ Э. Пёш (Puech 2010, 162–184) относит текст данного остракона к периоду перехода от правления судей к царской власти в Израиле при Сауле.

⁹ См.: Misgav et al. 2009, 55 f.; Aḥituv 2009, 130 f.; Galil 2010, 193, 216–220.

¹⁰ А. Демский (Demsky 2012, 186–199) предположил, что этот текст написан вертикальными колонками и его следует читать сверху вниз.

¹¹ См., например, работы, упомянутые в примеч. 8–10.

¹² Garfinkel et al. 2015a, 217–233; Garfinkel et al. 2018, 282 f., 305–320.

Первоиздатели текста большого остракона из Хирбет-Кейафы читают *b'l* (*ba'al*) в его 3-й строке (Misgav et al. 2009, 254 f.; Garfinkel et al. 2018, 279, 281), с чем не согласен Г. Галил (Galil 2010).

¹³ Albertz, Schmitt 2012, 287.

¹⁴ Практически полностью сохранились слова *'šb'l bn bd'*, отделенные друг от друга вертикальными словоразделительными чертами. Имя *bd'* уникально; издатели надписи огласуют его как *Beda'*. Вероятно, содержимое обнаруженного разбитого сосуда было произведено во владении человека по имени *'Išba'al ben* («сын») *Beda'* (Garfinkel et al. 2015a, 223; см. далее также: Idem et al. 2018, 305–320).

Можно также допустить, что сохранившиеся фрагменты четырех букв, различимые до словоразделительной черты перед именем *'Išba'al*, составляли слово *kpṛt* (*kappōret*), т. е. «умилостивление» (за грехи).



Надпись на сосуде из Хирбет-Кейафы, содержащая имя 'Ишба'ал: [...]'šb' l bn bd'

Согласно 1 Хр. 8:33, 9:39 'Ишба'алом (*'Išba'al*), или 'Эшба'алом (*'Ešba'al* [MT]; досл.: «огонь/ геср. молния Ба'ала»), звали сына первого царя Израиля, Саула, провозглашенного главой Израиля после гибели последнего; с 'Ишба'алом / 'Эшба'алом сражался за объединенное царство Давид. (В масоретском тексте 2 Сам. 2:8 и далее имя 'Ишба'ал изменено на 'Ишбошет, т. е. «муж срама» [- бошет вместо -Ба'ал; см. ниже]; однако в отдельных рукописях Септуагинты, у Аквилы, Симмаха, Теодотиона засвидетельствовано написание Εἰσβααλ [= евр. *'Ešba'al*].) Возможно, имя *'Išba'al* (= Εἰσβααλ; 2 Сам. 23:8 [LXX^{Luc}]; 1 Хр. 11:11 [рукописи LXX])

носил глава «витязей» Давида¹⁵. Сына Йонатана (сына царя Саула) звали Мерив-ба'ал (1 Хр. 9:40; Мерибба'ал); в 2 Сам. 4:4 это имя изменено на Мевивошет (-бошет вместо -Ба'ал).

Согласно Суд. 6:32, судья Гид'он носил также имя Йерубба'ал (в 2 Сам. 11:21 — Йеруббешет [-бешет вместо -Ба'ал]). В Тель Бет-Шемеше обнаружена надпись на фрагменте керамического сосуда, датируемая, вероятно, серединой XII в. до н. э.¹⁶, т. е. эпохой Судей. В ней присутствует имя с компонентом -ба'ал:

[lxx]hb'lhn{šrt}
[Принадлежит xx]h(u/ū)ba'(a)l. Де[сят] хинов¹⁷.

Отметим, что имя одного из «витязей» Давида *Ба'алйа* буквально означает «УАН — Господин (Ба'ал)» (1 Хр. 12:5; УАН — сокращенная форма от Тетраграмматона УНВН; ср. в качестве параллели засвидетельствованное в Библии имя 'Адонийа(ху), «Мой Господь ('Адо́ни) — УАН(У)», как, в частности, звали одного из сыновей Давида¹⁸), а также имя сына Давида *Ба'алйада*¹⁹ (1 Хр. 14:7; букв. «Господин (Ба'ал) знает»; во 2 Сам. 5:16 и 1 Хр. 3:8 он назван 'Элйада' «Бог ('Эл) знает»). Показательны и взаимозамены теофорных компонентов в антропонимах, например, 'Ишба'ал — 'Ишйо (LXX; или: 'Ишйаху; -йо/-йау (УW), -йаху (УНW) — сокращенные формы от УНВН), ['Ахиба'ал²⁰] — 'Ахийа(ху), Ба'алйада — 'Элйада; параллель Ба'алйа — 'Адонийа(ху). Данные взаимозамены позволяют предположить, что на раннем этапе израильско-иудейской истории слово *Ба'ал* — букв. «Господин», «Владыка», «Хозяин» — могло использоваться евреями наряду с синонимичным термином (ха-)'Адон («Господь») / resp. 'Адонай²¹ (букв. «мои Господа»; pluralis majestatis) для обозначения Бога.

Термин 'dn, т. е. «господин», засвидетельствован и в финикийских теофорных именах, в том числе и перед именем *Ба'ал* — 'dnb'l, т. е. «господин (мой) — Ба'ал». Судя по имени аморейского царя Иерусалима 'Адо́ни-Цедек

¹⁵ Ср. также: 1 Хр. 12:7, 27:2.

¹⁶ McCarter et al. 2011, 179–193.

¹⁷ Мера объема жидкостей. 1 хин – около 3,7 л. Вероятно, имеется в виду оливковое масло.

¹⁸ 2 Сам. 3:4; 1 Цар. 1:5 и след.; 2:13 и след.; 1 Хр. 3:2. См. также: 2 Хр. 17:8 (левит); Неем. 10:17 (глава рода).

¹⁹ Масор.: Бе'елйада'.

²⁰ В частности так, по всей вероятности, звали советника Давида, «переименованного» впоследствии в 'Ахитофеля (букв.: «мой брат — глупость(?)»).

²¹ При огласовке местоименного суффикса -ау («мои») масореты используют *камац* вместо стандартного в таких случаях *патаха*: 'Ādōnāy.

(*И. Нав.* 10:1, 3), т. е. «мой господин — (бог) *Цедек*²²», которого поразили Иисус Навин, данное обращение к божеству имело распространение в этом городе еще в ханаанейско-иевусейские времена. При очищении иудейской религии от элементов ба'ализма — вероятно, начавшегося со времени превращения Иерусалима в главный культовый центр страны еще в период объединенного Израильского царства — происходит отказ и от эпитета «Ба'ал» при сохранении обращения к Богу исключительно (*ха-*)*Адон*/*Адонай* — прежде всего, у иудеев.

Библия не упоминает ни одного имени деятеля в Иудее и Израиле в постдавидический период с компонентом «Ба'ал». Среди обнаруженных на территории Иудеи 495 упоминаний имен собственных (эпиграфика, печати, буллы), датируемых IX–VI вв. до н. э., имена с элементом «Ба'ал» также отсутствуют²³. Вероятная причина этого будет проанализирована ниже. Имя *'Išba'al* не встречается ни разу и среди израильской эпиграфики, где антропонимы, включающие компонент «Ба'ал», засвидетельствованы и после X в. до н. э., например, в именах на остраке из Самарии²⁴.

III

С начала эпохи поселения евреев в Ханаане (около 1200 г. до н. э.) и на раннем этапе монархического периода здесь появляется ряд израильско-иудейских топонимов, включающих имя *Ба'ал*, например: Ба'ал-Гад (*И. Нав.* 11:17, 12:7, 13:5), Ба'ал-Тамар (*Суд.* 20:33), Ба'ал-Перацим (2 *Сам.* 5:20), Ба'алê-Йехуда (2 *Сам.* 6:2), Ба'ал-Хацор (2 *Сам.* 13:23), Ба'ал-Шалиша (2 *Цар.* 4:42; упомянут «Девтерономистическим историком» в контексте событий, относящихся к середине IX в. до н. э.)²⁵. Большинство этих мест было расположено в нагорной части страны, до прихода израильтян практически незаселенной. Поскольку компонент *-ba'al* не засвидетельствован в доизраильских наименованиях ханаанских местностей, влияние местного населения в данном случае может быть практически исключено²⁶.

²² Досл.: «справедливость/праведность».

²³ Garfinkel Y. et al. 215a, 230.

²⁴ См., например: Albright 1942, 160–161.

²⁵ См., например: Mazar В. 1986, 46–48; Toorn 1996, 240 f.

²⁶ Сиро-палестинские топонимы, содержащие элемент «Ба'ал», зафиксированы только в новоассирийских текстах I тыс. до н. э.; что касается топонимов, включающих элемент 'Эл (букв. «Бог»/«бог»), то большинство из них доизраильские. Ср., например: Isserlin 1957, 137; Moor 1990, 39; Toorn 1996, 241.

В связи с топонимом Ба'ал-Перацим отметим, что во 2 Сам. 5:20 термин «Ба'ал» непосредственно соотносится с YHWH-Господом:

И пришел Давид в Ба'ал-Перацим, и там поразили их (филистимлян. — И. Т.) Давид,
и сказал:

«Прорвал Господь (ряды) врагов моих предо мною, как прорывается поток водный». Поэтому назвали то место Ба'ал-Перацим (букв.: «Господин прорывов». — И. Т.). (Ср. также: Ис. 28:21.)

В параллельном месте в 1 Хр. 14:11 наименование «Ба'ал» коррелирует со словом *hā-ʿēlōhîm*, «Бог»:

...Прорвал Бог (ряды) врагов моих рукою моею...

Упомянем в данной связи также текст 1 Сам. 6:2:

И встал, и пошел Давид и весь народ, бывший с ним, из Ба'алé²⁷-Йехуды, чтобы перенести оттуда Ковчег Бога (*hā-ʿēlōhîm*), на котором нарицается Имя — Имя Господа (YHWH) воинств, восседающего на керувах.

В параллельном месте в 1 Хр. 13:6 Ба'алé-Йехуда обозначен как Ба'ала, он же Кирийат-Йе'арим²⁸; в И. Нав. 15:60, 18:14 — Кирийат-Ба'ал. Исходя из того, что Ковчег YHWH-Господа непосредственно перед его перенесением в Иерусалим хранился в месте, называемом Ба'алé-Йехуда, т. е. «Господин Йехуды» (если рассматривать *Ba'älé* (st. c.) / resp. *Ba'älîm*, досл. «Господа», как *pluralis majestatis*), можно допустить, что «Господин» коррелирует здесь с Господом, Богом иудеев и израильтян. Аналогичным образом можно, вероятно, интерпретировать и упомянутые выше израильско-иудейские антропонимы и топонимы домонархической эпохи и времен израильских царей Саула и Давида, в которых компонент *Ba'al* коррелирует с Богом евреев.

IV

Ба'ал — семитский бог грозы и бури. В то же время, исходя из дословного значения данного термина — «господин», «владыка», «хозяин», можно допустить, что он мог употребляться и как нарицательное обозначение любого божества²⁹. Имя бога Ба'ала встречается в аморейских именах, засвидетель-

²⁷ Высказывается предположение, что конечный *йод* в этом слове появился в результате диттографии, и предлагается читать: *Ба'ал-Йехуда*.

²⁸ См. также: И. Нав. 9:17, 15:9–11, 29.

²⁹ Ср., например: Benz 1972, 288–90; Tigay 1986, 14, 65 f., 68; Garfinkel et al 2015a, 230. В Ханаане и Сирии этот термин мог употребляться и для обозначения языческих божеств — «владык» определенных местностей, гор, «хозяев» животных и т. п. — обитающих в священных рощах, на горах, у источников и т. д. В Суд. 8:33, 9:4 упоминается Ба'ал-берит, букв.

ствованных в текстах архива из Мари (первая половина XVIII в. до н. э.) и других мест, западносемитских именах амарнского периода (XIV в. до н. э.), среди угаритских, финикийских и пунийских имен, а также в древнееврейской ономастике³⁰.

Замечено, что образ Ба'ала — верховного бога ханаанейско-аморейского пантеона младшего поколения (сын 'Эла) — имеет точки соприкосновения с образом YHWH-Господа в Библии³¹. YHWH — Царь небес и земли. Ба'ал, часто идентифицируемый с Ба'ал-Шамемом (досл. «владыка небесный»)³² и Хададом (вероятно, ипостась Ба'ала как бога-громовержца; см. ниже), — «царь на высотах Цафона», т. е. царь небесный, и «правитель, владыка земли». YHWH — громовержец и податель дождя³³. Ба'ал — бог бури и грозы, ниспосылающий молнии и ливни; в Угарите по отношению к нему используется эпитет «ездящий (скачущий) на облаке» (*rkb 'rpt*). Некоторые исследователи сопоставляют это обозначение с эпитетом YHWH-Господа *rkb*

«владыка завета» (ср. также: 9:46). В ряде случаев термин *бе'алим* (мн. ч. от *ба'ал*) используется в Библии как *собирательное* обозначение языческих богов.

³⁰ См., например: Garfinkel Y. et al. 215a, 230.

³¹ См., например: Шифман 1993, 168 и след.; см. также, например: Wakeman 1969, 313–320; Cross 1973, 147–194; Day 1985; Loretz 1990, 41–79.

³² В «Финикийской истории» Филона Библского/Санхунйатона упоминается о том, что первые люди, Ген и Генея, отождествляли бога Ба'ал-Шамена (*Βεελσάμη*) — «единственного господина неба (*μόνον οὐρανοῦ κύριον*)» — с солнцем и обращались к нему во время жары (засухи) (*Евсевий Кесарийский*. Подготовка к Евангелию, I, 10, 7–8). Ба'ал-Шамем(н) (*b'l šmm/štn*; досл.: «господин неба») — бог, посылающий на землю дождь, бурю, молнию, ветер; это обозначение часто употреблялось по отношению к Ба'алу/Хададу. По мнению У. Олбрайта (Albright 1968, 199 f.), ассоциирование Ба'ал-Шамена с солнцем в данном тексте может служить указанием на то, что он — как глава тирского пантеона — идентифицировался в амарнский период, во времена реформы Эхнатона, с египетским Атоном. Однако данный пассаж из «Финикийской истории» может быть также соотнесен и с письменной засвидетельствованной традицией о поклонении гиксосского царя 'Апопи 'Аауссеры единственно Сутеху/Ба'алу — по преимуществу богу грозы и бури. Отождествление Ба'ал-Шамена с солнцем сближает его образ с ханаанейско-пунийским богом Ба'ал-Хаммоном, т. е. «господином жара (resp. солнца)», который был не только солнечным богом, но и богом земного мужского плодородия. В упомянутом пассаже из «Финикийской истории» образ Ба'ал-Шамена, вероятно, смешивается с образом бога Ба'ал-Хаммона. Заметим также в данной связи, что на одной культовой ханаанейской керамической статуэтке из Та'анаха (конец X в. до н. э.) на спине тельца, служившего, вероятно, своего рода «пьедесталом» (ср., например: Coogan, Tadmor 1988, 358) для Ба'ала, «восседает» крылатый солнечный диск, по всей видимости, репрезентирующий этого ханаанейского бога.

³³ См., например, *Иер.* 51:16; *Авв.* 3:3–15; *Наум* 1:3 и след.; *Пс.* 29[28]; *Иов.* гл. 37.

b'rbwt (или: *b'rpwt?*), «Ездящий по (небесным) равнинам³⁴ (или: на облаках?)» в *Пс.* 68[67]:5. Укажем далее на текст *Ис.* 19:1:

Вот, Господь едет («восседает». — *И. Т.*) на облаке (*rkb l' b*)
легком (т. е. быстром. — *И. Т.*)...

В «Благословении Моисея» о ҮНҰН-Господе сказано:

Нет подобного Богу Йешуруна (т. е. Израиля. — *И. Т.*);
Едущий («Ездящий». — *И. Т.*) по небесам в помощь тебе,
и в Славе Своей — на облаках (*Втор.* 33:26).

А в *Пс.* 104[103]:2[3] говорится, что ҮНҰН-Господь «сделал облако Своею колесницей».

Реминисценции и отголоски эпоса о борьбе ҮНҰН-Господа с водной стихией, Морем (евр. (*ha-y-Yām*)), можно обнаружить в целом ряде Псалмов³⁵, *Ис.* 51:9–10, *Авв.* 3:8–10, 15, а также в Книге Иова³⁶. Из угаритского эпоса о Ба'лу (Ба'але)³⁷ мы узнаем о жестокой борьбе этого бога с Йамму, досл. «Море». В «папирусе 'Астарты» сохранились фрагменты древнеегипетской записи ханаанейско-аморейского мифа о борьбе Сетха, resp. Ба'ала, с Морем, близкого к соответствующему угаритскому варианту. Судя по магической формуле из «папируса Херста», Сетх/Ба'ал побеждает Море³⁸. В *Пс.* 74[73]:14 и *Ис.* 27:1³⁹ мы встречаемся с реминисценциями сказаний о борьбе ҮНҰН-Господа со Змеем-Ливйатаном (синод. Левиафаном). В качестве параллели указываются эпизоды угаритского эпоса, в которых рассказывается о борьбе Ба'лу со Змеем Латану (он, вероятно, может быть идентифицирован с Ливйатаном)⁴⁰. И. Ш. Шифман полагает, что в тексте *Ис.* 25:6–8, где сообщается о том, как ҮНҰН-Господь «поглотит» смерть (евр. *ham-māwet*), вероятно, нашло свое отражение предание, аналогичное угаритскому сказанию о борьбе Ба'лу с Муту, досл. «Смерть»⁴¹. Отголоски этого сказания можно обнаружить и в тексте *Ос.* 13:14:

³⁴ Или: «пустыням».

³⁵ 29[28]:3–4, 74[73]:13–14, 77[76]:17–20, 89[88]:10, 93[92]:3–4, 104[103]:6–9.

³⁶ 7:12, 9:8, 26:12, 38:8–11.

³⁷ Записанном в XIV—XIII вв. до н. э., но создававшемся еще с конца III — начала II тыс. до н. э.

³⁸ См.: Helck 1962, 491. В древнеегипетских рукописях сохранился ряд рассказов, восходящих к палестинскому варианту общеханаанейско-аморейского эпоса (см., например: Helck 1962, 482–500; Шифман 1993, 153 и след.)

³⁹ Ср.: *Пс.* 104[103]:26, *Иов.* 40:20, *Ам.* 9:3.

⁴⁰ Ср.: *Откр.* 12:3–9.

⁴¹ Шифман 1993, 169.

«Из руки Шеола Я освобожу их,
от Смерти (*māwet*) избавлю их.
Где твое жало, Смерть?
Где твоя победа, Шеол?
Раскаяния в том не будет у Меня».

В латентной форме эта идея, возможно, присутствует и в *Ис.* 26:19:

Оживут мертвые Твои —
восстанут мертвые тела (народа) моего!
Пробудитесь и радуйтесь, покоящиеся во прахе,
ибо роса света (оживляющего) — роса Твоя,
и земля извергнет (или: «(воз)родит». — *И. Т.*) рефа'имов.

Как показал С. Гордон⁴², угаритский миф о борьбе Ба'лу и Муту, попеременно убивающих друг друга и воскресающих, связан с семилетними циклами плодородия (изобилия) и бесплодия (неурожая). Тема семи неурожайных лет как следствия гибели Ба'лу присутствует и в мифе о борьбе Ба'лу с хищными чудовищами — наполовину быками, наполовину людьми. Здесь можно усмотреть определенную параллель к библейскому рассказу о семи годах изобилия и семи годах голода, о которых Бог возвестил фараону (в аллегорической форме в двух снах) и Йосефу (в виде интерпретации этих снов; *Быт.*, гл. 41). Отметим также, что в *Пс.* 48:2–3 (МТ) гора Циййон (синод. Сион), отождествляемая со Святой горой Господа, т. е. Храмовой горой, соотносится с Цафоном⁴³ (досл. «Север»⁴⁴) — горой, на которой, согласно хананейской мифологии, располагались дом и трон бога Ба'ала и которая в определенном смысле сама деифицировалась⁴⁵. В этой связи отметим также многократно зафиксированное в Библии имя *Цефанйа(ху)*, вероятно

⁴² Гордон 1977, 199–232.

⁴³ Ср. *Иов* 26:7:

Он (Бог. — *И. Т.*) распростер Цафон над пустотою,
повесил землю над ничем.

Здесь Цафон фигурирует как мировая («космическая») Гора.

⁴⁴ Некоторые исследователи возводят наименование горы Цафон к глаголу *ʃpn*, «покрывать», «прятать», и допускают, что этот термин первоначально употреблялся для обозначения ветра, приносящего тучи и дождь на эту гору (получившую впоследствии то же наименование). Термин «цафон» возводится также к корню *ʃpw/y*, «высматривать», «выглядывать».

⁴⁵ Ср. образ Цапану в угаритском эпосе.

Географически гора Цафон (угарит. Цапану, хетт. *Hazzi*, откуда *Κάσιον/Casius* греко-римских авторов) идентифицируется с Джебелъ эль-Акра', расположенной приблизительно в 40 км к северу от Угарита.

означающее «Цафон Господа» (YH(W) — сокращенная форма от YHWH-Господь)⁴⁶.

В связи с гипотезой об аморейско-сутийских корнях протоизраильян⁴⁷ отметим, что среди аморейских теофорных антропонимов из Мари⁴⁸ встречаются имена *Ya(h)wi-Ila (Illum)* и *Ya(h)wi-Hadad(Adad)*. Возможно, они могут интерпретироваться как «Эл (*Илум*) [есть] *Ya(h)wi*» (или: «(Мой) Бог — *Ya(h)wi*»⁴⁹), «Хадад (Адад) [есть] *Ya(h)wi*»^{50, 51} т.е. Хадад отождествляется с *Ya(h)wi*. Хадад (вероятно, «громовержец») — бог грозы, бури, молнии (его оружие) и грома (его голос) — это, как полагают некоторые исследователи, имя собственное Ба'лу /Ба'ала; в частности, в Угарите именами Хадад и Ба'лу обозначали одно и то же божество.

Впрочем, большинство исследователей усматривают в упомянутых аморейских именах не имя *Ya(h)wi*, а форму глагола «быть»⁵² и интерпретируют их как «Хадад существует (есть, присутствует и т. п.)», «Бог (или: «Мой бог») / Эл существует»⁵³. Если верно последнее толкование имен, то данные аморейские теофорные антропонимы, возможно, проливают свет на «гене-зис» Тетраграмматона — YHWH. Имя Бога YHWH, согласно древней традиции, засвидетельствованной в *Исх.* 3:14–15, представляет собой форму 3 л. м. р. ед. ч. имперфекта породы *qal* глагола *hāwāh*⁵⁴ — древняя форма глагола *hāyāh*, «быть». (В западносемитских языках корень **hwu* означает «быть», «существовать»; «становиться», «происходить»⁵⁵.) Имперфект гла-

⁴⁶ Не исключена связь с *Цафоном* и таких встречающихся в Библии еврейских имен, как *'Элцафан*/resp. *'Элицафан*; *Цефон*.

⁴⁷ См., например: Тантлевский 2020, 99–105.

⁴⁸ Период расцвета этого управляемого амореями города-государства на Среднем Евфрате, при раскопках которого был обнаружен большой клинописный архив, приходится на начало II тысячелетия до н. э. Город Мари был разрушен около 1760 г. до н. э. войском царя Хаммурапи.

⁴⁹ Ср., например, библейские имена *'Элийа(ху)*, «Мой Бог — YH(W)»; *Йо'эл*, «YH — Бог ('Эл)».

⁵⁰ Ср. засвидетельствованное в *1 Хр.* 12:5 имя *Ба'алиа*, досл. «YAH — Господин (*Ба'ал*)».

⁵¹ См., например: Finet 1964, 117–122; Idem 1978, 64–78.

⁵² См., например: Soden 1966, 177–187; Weippert, 251–252; Toorn 1990, 282; ср.: Freedman, O'Connor 1984, 467; Sreck 1999, 35–46.

⁵³ Некоторые исследователи полагают, что имя *Yw* (вокализация неизвестна), встречающееся в поврежденном пассаже из угаритского эпоса о Ба'лу (*KTU* 1.1 iv 14 f.), является сокращенной формой от YHWH, что весьма проблематично. (Ср., например: Freedman, O'Connor 1984, 543 f.; Toorn 1990, 282.)

⁵⁴ Clines ed. 1995, 502.

⁵⁵ См., например: Дьяконов 1990, 25.

голов в еврейском языке может использоваться, в частности, как для обозначения будущих действий, событий, состояний и т. п., так и действий, начавшихся в прошлом и продолжающихся в настоящем. Таким образом, Имя Господа может быть интерпретировано как «Тот, Кто был, есть и будет», т. е. *Вечносущий*. Согласно *Исх.* 3:14, Сам Господь так истолковывает Свое Имя: «Я есмь Тот, Кто Я есмь (*'hyh 'šr 'hyh*)», ср. «Я есмь Сущий». (Ср. *Ос.* 1:9: «И сказал Он: “Нареки ему имя Ло-Ами (досл.: “Не Мой народ”. — *И. Т.*), ибо вы — не Мой народ, а Я — не Сущий (*'hyh*) для вас” [возможна также интерпретация: «...Я не буду вам (Богом)].») Древний Греческий перевод (Септуагинта) интерпретирует *'hyh* как $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ (*Исх.* 3:14a), «есмы», и $\acute{\omicron}\ \acute{\omega}\nu$ (part. praes. к $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$; *Исх.* 3:14b), т. е. «Сущий»; Вульгата соответственно: *sum*, «есмы», и *est* (3 л. ед. ч. к *sum*).

С другой стороны, не исключена возможность, что Тетраграмматон включает в себе три формы глагола *hāyāh*, «быть», — перфекта, имперфекта и причастия, равным образом означая: «Тот, Кто был, есть и будет», т. е. *Вечносущий*. (Ad hoc заметим, что, возможно, фраза *hwu' wlm* в Уставе Кумранской общины (1QS) 11:4 как раз означает «Вечносущий»⁵⁶ и является своего рода интерпретацией Тетраграмматона.) Вероятно и такое истолкование Тетраграмматона: «Тот, Кто (всегда) Тот же», т. е. «Неизменный». (Ср.: Августин, *Исповедь*, VII, XX [26].)

Можно допустить, что Тетраграмматон подразумевает также то, что Господь — действительно Сущий (в отличие от богов народов, которые суть не-сущие, ничто).

Здесь же отметим, что такие библейские эпитеты Бога, как *Šadday* (традиционная интерпретация: «Всемогущий»)⁵⁷ и *Šûr* (букв. «Скала», «Твердыня», «Камень»)⁵⁸, имеют аморейские параллели — соответственно *Šadu/i-* и *Šura/i-*⁵⁹.

⁵⁶ Ср.: Metso 2019, 57.

⁵⁷ Перевод «Всемогущий», которого придерживаются Септуагинта и Вульгата, вероятно, восходит к интерпретации термина *Šadday* как *ša*, «который», и *day*, «достаточно», т. е. «Тот, Кто Самодостаточен» (ср., например: ВТ, Хагига, 12a). Некоторые исследователи сопоставляют термин *Šadday* с аккадским словом *šadû* — «гора» и переводят имя *'Эл Шаддай* как «Бог Горы» (имеется в виду мировая Гора, Обитель Бога). Ср.: Ouellette 1969, 470–471. Вариантная интерпретация: «Бог Горный» (т. е. Всевышний).

⁵⁸ См., например: *Втор.* 32:4, 30, 37.

⁵⁹ Ср. в этой связи, например: *Втор.* 32:31, 37.

V

В ханаанейской мифологии и иконографии бык/телец ассоциировался с двумя главными божествами: 'Элом и Ба'алом; при этом, как полагают, верховный бог старшего поколения 'Эл — со взрослым быком, а верховный бог младшего поколения Ба'ал — с тельцом (изображения быка и тельца трудноразличимы)⁶⁰. Как явствует из ряда дошедших до нас изобразительных артефактов, эти животные также воспринимались и в роли своего рода пьедестала, на котором стояли боги в человеческом облике⁶¹. Исходя из данных представлений, можно предположить, что, сделав «золотого тельца» как своего рода драгоценный пьедестал для незримого Присутствия YHWH-Господа, израильтяне во главе с Аароном пытались в отсутствие Моисея таким образом восстановить контакт с Богом. Согласно иной традиции, пьедесталом для Божественного Присутствия служили керувы⁶². То, что рассказ о создании «золотого тельца» восходит к аутентичной традиции, представляется весьма вероятным, ибо трудно себе представить, чтобы Аарону, первому израильскому главному священнику, человеку, к которому возводили свое родословие священники Иерусалимского Храма, умышленно приписывалось впадение даже в частичное идолопоклонство.

В период же активной борьбы с ба'ализмом (см. ниже) и его иконографическим воплощением (тельцом) эпизод с «золотым тельцом» у Хорева (Синая) был переосмыслен как идолопоклоннический акт, и акценты в его интерпретации оказались смещены. Однако изначально, имея в виду «тельца» как драгоценный пьедестал, сооруженный народом для незримого Божественного Присутствия в своей среде, фраза стихов 4 и 8 (ср. также: стих 1) 32-й главы Книги Исхода (источник Пятикнижия «Е»⁶³, происхождение которого локализуют в Северном царстве, — вероятно, в первой половине VIII в. до н. э., но возможны и более ранние датировки) могла подразумевать не «золотого тельца», а именно Присутствие невидимого Божества:

«Вот Бог твой (*'lh 'llyk*; pluralis majestatis. — *И. Т.*), Израиль, Который вывел тебя (*h'twk*; формально глагол употреблен во мн. ч. [ср.: *Исх.* 32:1]. — *И. Т.*) из земли египетской!»

⁶⁰ См., например: Fleming 1999, 23*–27*; Cogan 2001, 358. Некоторые исследователи усматривают в культе «золотого тельца» египетское влияние (черный бык Апис почитался в Мемфисе, белый бык Мневис — в Гелиополе).

⁶¹ Ср., например: Pritchard 1954, 470–474, 486, 500–501, 522, 531, 534, 537.

⁶² 1 *Сам.* 4:4; 2 *Сам.* 6:2 = 1 *Хр.* 13:6; 2 *Цар.* 19:5 = *Ис.* 37:16; *Пс.* 80[79]:2; 99[98]:1.

⁶³ Пассажи *Исх.* 32:1–16, 19–24, 30–35 в рамках «документальной гипотезы» происхождения Пятикнижия относят к источнику «Е» — сокр. от термина Elohim, евр. «Бог».

Возможно, с аналогичной точки зрения следует воспринимать и рассказ о религиозной политике царя Йаровама I (1 Цар. 12:27–31). Когда по смерти израильского царя Соломона (около 931 г. до н. э.) объединенный Израиль разделился на два царства, Северное (Израильское) и Южное (Иудейское), глава Северного царства Йаровам повелел — дабы народ не ходил почитать УНВН-Господа в Иерусалимский Храм — сделать на юге и севере своего царства, в Бет-Эле и Дане, двух «золотых тельцов». Приводимый «Девтерономистическим историком» в данном контексте древний лозунг равным образом гласит:

«Вот Бог твой (*hnh 'lhyk*), Израиль, Который вывел тебя (*h'lvk*) из земли египетской!» (1 Цар. 12:28).

Можно предположить, что и Йаровам, и другие правители Израиля, которые в интерпретации иудейского «Девтерономистического историка» — рассматривавшего их деятельность сквозь призму борьбы с культом Ба'ала во всех его идолопоклоннических проявлениях — продолжали придерживаться «культы тельца», в действительности основывались на некоей традиции, известной в северо-израильских кругах в позитивной версии и восходящей к эпохе пребывания израильтян в Египте и к периоду Исхода⁶⁴. То есть «телец» мог рассматриваться в Северном царстве просто как пьедестал, на котором незримо пребывало Божественное Присутствие (ср., например: Ос. 8:5–6, 10:5–6), в противоположность южной, иудейской, традиции, согласно которой таким пьедесталом выступали керувы. Показательно, что в Книге Неемии⁶⁵, написанной после периода вавилонского плена иудеев, в вышеприведенном лозунге, касающемся литого тельца, сделаны существенные в свете рассматриваемой проблемы изменения:

«Вот (*zh*; указат. мест. ед. ч., в отличие от Исх. 32:4, 8 (*'lh*; мн. ч.). — И. Т.) бог твой, который вывел тебя (*h'lk*; глагол в форме ед. ч. — И. Т.) из земли египетской!» (Неем. 9:18).

В данном контексте фраза однозначно относится к «литому тельцу».

Выявляя возможные истоки образа «золотого тельца» у израильтян, можно допустить вероятность сближения или даже идентификации в определенных кругах пребывавших в египетском плену групп *'иврим* / израильтян образа Бога Авраама, Исаака и Йакова с сутийско-гиксосским Ба'алом/Сутехом, изображавшимся в древней восточномедитерранейской литературе и иконографии в виде тельца (быка). Возможно также, что

⁶⁴ Ср., например: Cogan 2001, 358.

⁶⁵ Иудейский наместник середины — третьей четверти V в. до н. э.

именно в период пребывания групп *'иврим/израильтян* в Египте ими начинают использоваться по отношению к Богу в качестве одного из Его обозначений термин «Ба'ал», ср. «Господин», «Владыка».

Определенное представление об образе культового тельца дает обнаруженная в священном месте в Самарии израильская бронзовая фигурка тельца⁶⁶, датируемая эпохой Судей (вероятно, XII в. до н. э.)⁶⁷. Заметим также, что среди надписей на острака из Самарии встречается имя *'glyh*⁶⁸, означающее «телец Господа».

VI

При царе Ахаве (около 874–853 гг. до н. э.) и его жене, тирянке Изевеле, культ тиро-сидонского бога Ба'ала достигает в Израильском царстве апогея. По инициативе Изевели жрецы и пророки Ба'ала получают государственную поддержку (ср., например: *1 Цар.* 16:32, 18:19; также: 19:18), а пророки и почитатели YHWH-Господа подвергаются смертельной опасности (ср., например: *1 Цар.* 18:4; *2 Цар.* 9:7). О широком распространении в израильском обществе ба'ализма говорят и теофорные антропонимы, засвидетельствованные в острака из Самарии (IX — середина VIII вв. до н. э.)⁶⁹: здесь компоненты *Йау* (YW; сокр. от YHWH) и *Ба'ал* находятся в соотношении 7:11⁷⁰. Отметим, с другой стороны, что имена детей Ахава — казалось бы, ревностного сторонника ба'ализма (ср., например: *1 Цар.* 16:32) — содержат сокращенные формы написания Имени YHWH-Господа: *Ахазйаху*, *Йехорам* и *Аталйа* (*Аталйаху*). В свете этого, а также сказанного выше можно допустить, что, по крайней мере, в отдельных антропонимах на острака из Самарии компонент *Ба'ал* коррелировал не с языческим божеством, а выступал в качестве обозначения, заменяющего Имя Бога Израиля. И речь даже может идти не о религиозном синкретизме, а о том, что на Севере сохранилась традиция, восходящая, возможно, еще к эпохе пребывания израильтян в Египте, по которой термин *Ба'ал* в значении «Господин» использовался для обозначения Бога Израиля, в то время как на Юге более распространенным обозначением было *'Адон*, resp. *'Адонай*, т. е. «Господь». В одной из

⁶⁶ Но, возможно, быка.

⁶⁷ См., например: Mazar 1982, 27–42; Idem 1983, 34–40.

⁶⁸ Остракон № 41.

⁶⁹ Самарийские острака, вероятно, могут датироваться около 784–783 гг. до н. э. (Rapey 1988, 69–74.) Наиболее поздняя предлагаемая датировка относится ко времени израильского царя Менахема (около 752–742 гг. до н. э.).

⁷⁰ Albright 1942, 160 f.

надписей (около середины IX — середины VIII вв. до н. э.), обнаруженной в Кунтиллет-‘Аджруде — израильском(?) аванпосту и караван-сараяе (по другой интерпретации, религиозном центре⁷¹), расположенном приблизительно в 50 км к югу от Кадеш-Барнеа, — Бог (*’l*; или бог *’Эл(?)*) и *Ба’ал* упоминаются в поэтическом параллелизме:

...]*lbrk. b’l. bym mlh[mh...*

...]*lšm[.] ’l. bym mlh[mh...*

...] благословлять Ба’ала в день вой[ны...]

...] Имени Бога в день вой[ны...]

В качестве определенной параллели к приведенному пассажиру можно указать на *Пс.* 68[67]:2, 5, 20, где о Боге-Воителе и Спасителе говорится, в частности:

Да восстанет Бог (*’lhyw*), <и> рассеются враги Его...

Воспойте Богу (*’lhyw*), воспойте (хвалу) Имени Его (*šmw*),

превозносите Ездящего по (небесным) равнинам,

Имя Его — Господь (*YH*)...

Благословен Господь (*brwk ’dny*) всякий день;

возлагает на нас бремя Бог (*h’l*), Спасение наше.

Среди надписей из Кунтиллет-‘Аджруда зафиксированы фразы *YHWN.šmrn.wl’šrth* и *YHWN.(h)t(y)mn.wl’šrth*. В связи с последним термином, присутствующим в каждой из фраз, отметим, что в ханаанейской мифологии ‘Ашера — жена бога ‘Эла⁷². Но термин *’āšērāh* также может употребляться в значении «священная роща», «священное дерево» (например: *Втор.* 16:21; *Суд.* 6:25–30) и шире, *культовый символ*. Это слово засвидетельствовано в аккадском (*aširtu*), финикийском (*’šrt*) и арамейском (*’šrt*; от *’trt*) языках в значении «святилище», «священное место». В то время как одни исследователи переводят фразу *YHWN w’šrth* как «YHWN и Его священное место (или культовый символ)»⁷³, другие интерпретируют ее как «YHWN и Его ‘Ашера» и усматривают здесь синкретизм религии YHWN-Господа и ба’ализма. Уместно упомянуть, как кажется, в данной связи фрагмент надписи апотропического характера на колоннообразной перегородке между двумя помещениями в гробнице II Хирбет эль-Кома (в 11 км к восто-

⁷¹ См.: Meshel 2012.

⁷² См. далее, например: Toorn et al., ed. 1999, 184–196.

⁷³ Ср., например: Lemaire 1984, 42–51; Zevit 2001, 400–405. Допускается также чтение *’šrth* как *’Ašeratah* (имя богини; т. е. конечный *he* не рассматривается как местоименный суффикс [Zevit, *ibid.*]).

ку/юго-востоку от Лахиша), датируемой приблизительно 700 г. до н. э. (строки 2–3):

brkt⁷⁴ 'ryhw. lYHWH
wmsryh. l'srth. hwš'lh

Эта фраза может быть переведена как:

Будь благословен Урийяху пред Господом.
И от врагов его посредством Своей 'ашеры спаси его.

Под «врагами» Урийяху могут подразумеваться потенциальные грабители/осквернители гробницы (или темные силы потустороннего мира); термин же *'āšerāh* может быть интерпретирован здесь как «священный столб». Допустима также следующая интерпретация фразы:

Благословен Урийяху пред Господом;
и от врагов его посредством Своей 'ашеры Он спас (спасает, спасет) его.

Что касается обозначения *YHWH.šmrn*, то оно может быть переведено «YHWH Шомерона (Самарии)», либо как «YHWH, Хранитель наш»⁷⁵ (ср., например, имя Шемарйау, встречающееся в остраке из Самарии). Обозначение же *YHWH.(h)t(y)mn*, вероятно, может интерпретироваться как «YHWH Темана» (здесь, возможно, этот термин употребляется для обозначения «дальнего юга»), т. е. истолковываться таким образом, что YHWH-Господь контролирует и дальний юг. Определенную библейскую параллель к обозначению «YHWH Темана» можно, как кажется, найти в *Авв. 3:3*:

Бог от Темана грядет
и Святой — от горы Паран.

В данной связи, вероятно, уместно также упомянуть, например, пассажи *Втор. 33:2*, *Суд. 5:4–5*, *Пс. 68[67]:8–9* (ср.: 18).

Начинаясь с первой половины IX в. до н. э. интенсивное распространение в Израильском царстве политеистического идолопоклоннического культа и обрядов тирско-сидонского Ба'ала вызывает резкую активизацию борьбы — инициированной пророком Илией и продолженной правоверными Израиля — за очищение религии YHWH-Господа от каких бы то ни было элементов ба'ализма, причем не только в сущностных аспектах (ср., например: *1 Цар. 18:21* и след.; *Ос., гл. 2.*), но и в обрядности, символике и даже лексике. Это находит свое отражение, например, в резких выпадах про-

⁷⁴ Относительно данного чтения см.: Zevit 2001, 360, п. 10.

⁷⁵ См., например: Fritz 1979, 49; Stolz 1980, 170.

тив культа «тельца», образ которого в иконографии и литературе ассоциировался с Ба'алом⁷⁶, и отказ от употребления термина *Ба'ал (b'l)-Господин* по отношению к ҮНҮН-Господу.

В пользу того, что термин *Ба'ал-Господин*, с одной стороны, мог употребляться в рассматриваемый период для обозначения ҮНҮН-Господа на севере, а с другой — шел процесс отказа от его использования в культе ҮНҮН, говорят, вероятно, следующие слова пророка Осии, проживавшего в Израильском царстве в первой половине — середине VIII в. до н. э.:

«И будет в тот день,
— говорит Господь (ҮНҮН), —
ты (имеется в виду община Израиля. — *И. Т.*) будешь звать меня:
“Муж мой (’у’шу)”,
и не будешь более звать Меня: “Ба’али” (*b’ly*; “Господин мой”. — *И. Т.*)» (*Ос.* 2:18⁷⁷).

Позднее иудейский «Девтерономистический историк» заменяет компонент *-ба'ал* в теофорных именах домонархического периода и эпохи ранней монархии на *-бошет* («стыд», «срам») и *-тофел* («глупость», «недомыслие»?): Йеруббошет (МТ: Йеруббешет), 'Ишбошет, Мефивошет, 'Ахитофел⁷⁸, исходя из той установки, что для обозначения ҮНҮН как *Господа* мироздания корректен только термин *'Ādôn / 'Ādônāy*. (Слово *'ādôn*, если и использовалось в качестве апеллятива языческих божеств⁷⁹, то, вероятно, крайне редко — в отличие от синонимичного слова *ba'al*.)

Таким образом, исходя из всего сказанного выше, кажется весьма вероятным допустить, что в теофорных иудейских и израильских именах, засвидетельствованных как в Библии, так и в эпиграфике — включая надпись из Хирбет-Кейафы — и относящихся к *периоду Судей и объединенного Израильского царства* (по крайней мере при Сауле и Давиде), компонент *Ба'ал*, досл. «Господин», служил для обозначения Бога Израиля, а не семитского

⁷⁶ Ср., например: *Ос.* 8:5–6, 10:5–6.

⁷⁷ Ср.: *Ос.* 2:19.

⁷⁸ Ср.: Mazar 1986, 48. Ср. также: Kaufmann 1960, I, 138 f., 260. См. также, например: Тантлевский 2000, 156–163, 183–189.

⁷⁹ Заметим, что семитское божество, которое бы прямо соотносилось с фигурой греч. Адониса (от финик. [ханаан.] *'dny*, «мой господин»), в источниках не засвидетельствовано (см., например: Beekes 2009, 23). Высказывается предположение о связи Адониса с месопотамским Таммузом, а также, например, о том, что он мог рассматриваться как одно из воплощений Ба'ала.

языческого божества. Также это может рассматриваться как одно из свидетельств того, что уже на заре истории иудеев набожные люди стремились избегать произносить Имя Бога — Тетраграмматон — «всуде».

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гордон, С. (1977) «Ханаанейская мифология», С.Н. Крамер (ред.). *Мифология древнего мира*. М.: Наука, 199–232.
- Дьяконов, И.М. (1991) *Архаические мифы Востока и Запада*. М.: Наука.
- Тантлавский, И.Р. (2000) *Введение в Пятикнижие*. М.; Нью-Йорк: Издательство РГГУ.
- Тантлавский, И.Р. (2020) *Царь Давид в Библии и истории*. Изд. 3-е, испр. и доп. СПб.: Издательство РХГА.
- Шифман, И.Ш. (1993) *Угаритский эпос*. М.: Наука.

REFERENCES

- Ahituv, S. (2009) “The Khirbet Qeiyafa Inscription – Response C”, D. Amit, G. D. Stiebel, O. Peleg-Barkat (eds.). *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and its Religion, Collected Papers*, vol. 3. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 130–132.
- Albertz, R., Schmitt, R. (2012) *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Albright, W. (1942) *Archaeology and the Religion of Israel*. Baltimore: The John Hopkins Press.
- Albright, W. (1968) *Yahweh and the Gods of Canaan*. London: Athlone Press.
- Beekes, R.S.P. (2009) *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill.
- Benz, F.L. (1972) *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions: A Catalogue, Grammatical Study and Glossary of Elements*. Rome: Biblical Institute Press.
- Clines, D.J.A. (ed.) (1995) *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. II, Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Cogan, M. (2001) *I Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York, NY: Doubleday.
- Cogan, M., Tadmor, H. (1988) *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York, NY: Doubleday.
- Cross, F.M. (1973) *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Day, J. (1985) *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Demsky, A. (2012) “An Iron Age IIA Alphabetic Writing Exercise from Khirbet Qeiyafa”, *Israel Exploration Journal* 62, 186–199.

- Dyakonoff, I.M. (1991) *Archaic Myths of the East and the West*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Finet, A. (1964) "Iawi-Ilâ, roi de Talḥayûm", *Syria* 41, 117–122.
- Finet, A. (1978) "Réflexions sur l'onomastique de Mari et le dieu des Hébreux", *Mélanges Armand Abel*. Leiden: Brill, vol. III, 64–78.
- Fleming, D.E. (1999) "If El is a Bull, Who is a Calf?: Reflection on Religion in Second-Millennium Syria-Palestine", *Eretz Israel* 26 (1999; Cross Volume), 23*–27*.
- Freedman, D.N., O'Connor, P. (1982) "JHWH", *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. III, 543–544.
- Freedman, D.N. (1992) "Samaria Ostraca", *Anchor Bible Dictionary*, vol. 5. New York, NY: Doubleday, 921–926.
- Fritz, V. (1979) "Kadesch Barnea — Topographie und Siedlungsgeschichte im Bereich der Quellen von Kadesch und die Kultstätten des Negeb während der Königszeit", *Biblische Notizen* 9.
- Galil, G. (2010) "The Hebrew Inscription from Khirbet Qeiyafa/Neṭa'im. Script, Language, Literature and History", *Ugarit-Forschungen* 41. Münster: Ugarit-Verlag, 193–242.
- Garfinkel, Y., Ganor, S. (2009) *Khirbet Qeiyafa. Vol. 1: Excavation Report 2007–2008*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Garfinkel, Y., Ganor, S., Hasel, M.G. (2012a) "The Iron Age City of Khirbet Qeiyafa after Four Seasons of Excavations", G. Galil, A. Gilboa, M. Maeir, D. Kahn (eds.). *The Ancient Near East in the 12th–10th Centuries B. C. E. Culture and History; Proceedings of the International Conference, Held at the University of Haifa, 2–5 May, 2010*. Münster: Ugarit-Verlag, 149–174.
- Garfinkel, Y., Streit, K., Ganor, S., Hasel, M.G. (2012b) "State Formation in Judah: Biblical Tradition, Modern Historical Theories and Radiometric Dates at Khirbet Qeiyafa", *Radiocarbon* 54, 359–369.
- Garfinkel Y., Mumcuoglu M. (2013) "Triglyphs and Recessed Door-frames on a Building Model from Khirbet Qeiyafa: New Light on Two Technical Terms in the Biblical Descriptions of Solomon's Palace and Temple", *Israel Exploration Journal* 63, 135–163.
- Garfinkel Y., Ganor S., Hasel, M.G. (2014) *Khirbet Qeiyafa. Vol. 2. Excavation Report 2009–2013: Stratigraphy and Architecture (Areas B, C, D, E)*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Garfinkel, Y., Golub, M.R., Misgav, H., Ganor, S. (2015a) "The 'Išba'al Inscription from Khirbet Qeiyafa", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 373, 217–233.
- Garfinkel, Y., Streit, K., Ganor, S., Reimer, P.J. (2015b) "King David's City at Khirbet Qeiyafa: Results of the Second Radiocarbon Dating Project", *Radiocarbon* 57, 881–890.
- Garfinkel, Y., Ganor, S., Mumcuoglu, M. (2015c) "The Cultic Precinct near the Southern Gate at Khirbet Qeiyafa", *Qadmoniot* 48 [149], 2–13 (Hebrew).
- Garfinkel, Y., Mumcuoglu, M. (2015d) *Solomon's Temple and Palace in Light of New Archaeological Discoveries*. Jerusalem: Israel Exploration Society.

- Garfinkel, Y., Kreimerman, I., Zilberg, P. (2016) *Debating Khirbet Qeiyafa: A Fortified City in Judah from the Time of King David*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Garfinkel, Y. (2017a) "Khirbet Qeiyafa in the Shephelah: Data and Interpretations", S. Schroer, S. Münger (eds.). *Khirbet Qeiyafa in the Shephelah. Papers Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern*, September 6, 2014, Fribourg: Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 5–59.
- Garfinkel, Y. (2017b) "The Iron Age City of Khirbet Qeiyafa", O. Lipschits, A. Maeir (eds.). *The Shephelah during the Iron Age, Recent Archaeological Studies*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 115–131.
- Garfinkel, Y., Ganor, S., Hasel, M.G. (2018) *Khirbet Qeiyafa. Vol. 4 Excavation Report. Art, Cult and Epigraphy*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Gordon, H. (1961) *Mythologies of the Ancient World*. New York, NY: Doubleday, 181–218.
- Helck, W. (1962) *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- Isserlin, B.S.J. (1957) "Israelite and Pre-Israelite Place-Names in Palestine: A Historical and Geographical Sketch", *Palestine Exploration Quarterly* 89, 133–144.
- Kang, H.-G., Garfinkel, Y. (2018) *Khirbet Qeiyafa. Vol. 6. The Iron Age Pottery*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Kaufmann, Y. (1960) *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, vol. 1. Chicago University of Chicago Press.
- Lemaire, A. (1984) "Who or What Was Yahweh's Asherah?", *Biblical Archaeology Review*, Nov./Dec., 42–51.
- Lorenz, O. (1990) *Ugarit und die Bible: Kanaanäische Götter um Religion im Alten Testament*. Darmstadt.
- Mazar, A. (1982) "The "Bull Site": An Iron Age I Open Cult Site", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 247, 27–42.
- Mazar, A. (1983) "Bronze Bull Found in Israelite "High Place" from the Time of the Judges", *Biblical Archaeology Review*, Sept./Oct., 34–40.
- Mazar, B. (1986) The Early Israelite Settlement in the Hill Country, Sh. Ahituv, B. A. Levine (eds.). *The Early Biblical Period: Historical Studies*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 35–48.
- McCarter, P.K. (1987) "Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data", F. M. Cross, P. D. Miller et al. (eds.). *Ancient Israelite Religion*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 137–155.
- McCarter, P. K., Bunimovitz, S., Lederman, Z. (2011) An Archaic Ba'1 Inscription from Tel Beth-Shemesh, *Tel Aviv* 38, 179–193.
- Meshel, Z. (2012) *Kuntillet 'Ajrûd (Horvat Teman). An 8th Century BCE Religious Site on the Judah-Sinai Border*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Metso, S. (2019) *The Community Rule: A Critical Edition with Translation*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Moor, J.C. de (1990) *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*. Leuven: Peeters.
- Ouellette, J. (1969) "More on 'E1 Šadday and Be1 Šade", *Journal of Biblical Studies* 87, 470–471.

- Pritchard, J.B. (ed.) (1954) *Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Puech, É. (2010) "L'ostracon de Khirbet Qeyafa et les débuts de la royauté en Israël", *Revue Biblique* 117, 162–184.
- Raney, A.F. (1988) "Toward a Precise Date for the Samaria Ostraca", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 272, 69–74.
- Shifman, I.Sh. (1993) *The Ugaritic Epic*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Sreck, M.P. (1999) "Der Gottesname 'Jahwe' und das amurritische Onomastikon", *Die Welt des Orients* 30, 35–46.
- Stolz, F. (1980) "Monotheismus in Israel", O. Keel (Hrsg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*. Fribourg: Schweiz.
- Soden, W. von (1966) "Jahwe 'Er ist, Er erweist sich", *Die Welt des Orients*, 177–187.
- Tantlevskij, I.R. (2000) *Introduction to the Pentateuch*. Moscow; New York, NY: Russian State University of Humanities' Publishing (in Russian).
- Tantlevskij, I.R. (2020) *King David in the Bible and History*, 3rd ed., revised and enlarged. St. Petersburg: RCHA Publishers (in Russian).
- Tigay, J.H. (1986) *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Toorn, K. van der (1996) *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*. Leiden: Brill.
- Toorn, K. van der, Becking, B., Horst P. W. van der (eds.) (1999) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2nd ed. Grand Rapids, MI; Cambridge, MA.
- Wakeman, M.K. (1969) "The Biblical Earth Monster in the Cosmogonic Combat Myth", *Journal of Biblical Literature* 88, P. 313–320.
- Weippert, M. (1980) "Jahwe", *Reallexikon der Assyriologie* 5.
- Zevit, Z. (1984) "The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 255, 39–47.
- Zevit, Z. (2001) *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*. London; New York: Continuum.

**ЯЗЫК В ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ
И ПЕРЕВОД ПИСАНИЯ НА ГРЕЧЕСКИЙ
В СБОРНИКЕ МИДРАШЕЙ
*ДЕВАРИМ РАББА***

УРИ ГЕРШОВИЧ
Санкт-Петербургский государственный университет
gershovichuri@gmail.com

URI GERSHOWITZ
St. Petersburg State University (Russia)
LANGUAGE IN ESCHATOLOGICAL PERSPECTIVE AND THE GREEK TRANSLATION OF SCRIPTURE
IN THE MIDRASH *DEBARIM RABBA*

ABSTRACT. Eschatology is one of the most important themes of Talmudic literature. With all the variety of end-time concepts and the abundance of research on the subject, the connection between universal deliverance and language remains overshadowed. This article is analyzing a composition from *Debarim Rabba* 1:1 that expresses the idea of improvement of the human language as a sign of the future world. What will lead to this improvement? One of the possible answers: translation of the Scripture into Greek. This answer, rather unexpected for the Sages of Talmud, will be analyzed in the context of the history of the attitude towards the Greek language in the Jewish culture of Late Antiquity. An image of a river, flowing out of the Temple from Ezekiel's prophecy (ch. 47), as an improved language of the universe, will be compared with Philo of Alexandria's concept of language.

KEYWORDS: eschatology, language, translation, Hebrew, Greek, Septuagint, Midrash.

* «Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-41005»; «Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number № 21-011-41005».

Прежде, чем приступить к основной части данной статьи – анализу фрагмента из сборника *Деварим¹ рабба*, – сделаем несколько предварительных замечаний.

¹ *Деварим* (букв. «слова») – ивритское название пятой книги Пятикнижия (Второзаконие), с текстом которой связаны толкования сборника.

Об источнике и методологии

Сборники мидрашей по структуре принято разделять на экзегетические и гомилетические. Первые построены, в основном, как отдельные последовательные толкования к фразам Писания, а сборники второго типа представляют собой собрания гомилий (синагогальных публичных выступлений), которые не обязательно толкуют каждый из стихов Писания. *Деварим рабба* относится к типу гомилетических мидрашей. Установление аутентичной версии² и датировка составления сборника по сей день остаются под вопросом. В последнее время большая часть исследователей склоняется к тому, что составление сборника произошло в период между V в. и началом VIII в. При этом, как и многие другие сборники, *Деварим рабба* включает в себя и гораздо более ранний материал, который был использован и, возможно, отредактирован составителями. По словам Г. Штембергера «язык сборника (иврит, галилейский арамейский, множество греческих заимствований), географические названия и имена учителей указывают на палестинское происхождение сборника».³ Сборник состоит из 25-и (в некоторых версиях 27-и) разделов, приблизительно соответствующих недельным разделам трехгодичного цикла чтения Торы по субботам.⁴ В свою очередь каждый раздел содержит 25 параграфов, представляющих из себя композиции наподобие *птиты*⁵ или отдельные толкования библейских фраз. В отличие от классической *птиты* в *Деварим рабба* малые гомилии начинаются не с толкования стиха из книг Пророков или Писаний, а с формулировки некоего закона (*галахи*).

Исследование структуры *птиты* и образования смыслов в подобных композициях было предпринято в свое время Йосефом Хайнеманом.⁶ Более того, им были исследованы и более крупные структуры – разделы сборни-

² Подробный обзор исследований, посвященных путям формирования сборника и существующим рукописям см. Lerner 1996.

³ Strack & Stemberger 1996, 308.

⁴ Обычай возглашать Тору по субботам довольно древний и относится к периоду Второго Храма. В Земле Израиля (Палестине) чтение Торы (Пятикнижия) было разбито на разделы так, чтобы завершить цикл за три года. А позднее в Вавилонии был принят годичный цикл, который со временем и стал основным для всех общин.

⁵ *Птита* (букв. «зачин») – гомилия определенной формы, начинающаяся с толкование некоего стиха из книг Пророков или Писаний, а завершающаяся толкованием стиха, с которого начинается чтение недельного раздела Торы.

⁶ Haineman 1969, 1971a.

ков мидрашей, содержащие ряд толкований или птихтообразных форм.⁷ Эти работы Хайнемана привели к тому, что все больше исследователей отказываются от взгляда на талмудическую литературу как на мозаичный набор слабо связанных между собой, относящихся к различным периодам текстов, уделяя внимание работе составителей-редакторов, которые, по всей видимости, осмысленно соединяли различные текстовые блоки для того, чтобы выразить ту или иную идею или комплекс идей.⁸ В данной работе мы, придерживаясь именно такого подхода, постараемся продемонстрировать то, как формируется смысл композиции.

Композиция, которую мы предполагаем проанализировать, содержит две основные темы: перевод Писания, в частности, перевод Писания на греческий и ярко выраженный эсхатологический мотив, связанный с языком.

В качестве контекста предстоящего анализа приведем краткий обзор этих тем в талмудической литературе.

Отношение к переводу Писания и к греческому языку

Проблематика перевода Священного текста по понятным причинам возникает в связи с созданием Септуагинты. Свидетельства об отношении к этому явлению мы находим, прежде всего, в сочинениях писавших по-гречески еврейских авторов – это «Послание Аристея», «О жизни Моисея» Филона Александрийского, «Иудейские древности» Иосифа Флавия. Особый интерес для нас представляет свидетельство Филона. В отличие от «Послания Аристея», согласно которому, перевод был необходим для пополнения царской библиотеки (*Aristeas* 9)⁹ и воспользоваться им были рады, прежде всего, иудеи, не знавшие иврита (*Aristeas* 308–309) Филон подчеркивает важность Моисеева Закона для всех народов (*V.Mos.* II, 17). У Филона перевод заказывает сам царь Птолемей (*V.Mos.* II, 31), а не заведующий царской библиотекой Деметрий Фалерский (как в «Послании Аристея» – *Aristeas* 9) И, самое главное, согласно Филону процесс перевода сопровождался чем-то

⁷ Haineman 1971b, 1971c. Ср. Ковельман, Гершович 2020, 33–36.

⁸ См. такие работы как: Elbaum 1986, Meir 1989, Meir 1996, Walfish 2005/6, Walfish 2008, Zohar 2007, Atzmon 2009. Впрочем, некоторые исследователи отстаивают более традиционный взгляд, согласно которому различные сборники талмудической литературы представляют собой своеобразные антологии – см. Stern 2004, Visotzky 2011; ср. Elbaum 2018.

⁹ Текст оригинала - <https://pseudepigrapha.org/docs/text/LetAris/> (дата обращения 02.01.2022), перевод на русский – Иваницкий 1916.

наподобие пророчества (они писали «как будто под диктовку невидимого подсказчика»¹⁰ – *V.Mos.* II, 37). Все народы, прочитав греческий перевод Священного Писания, по мнению Филона, непременно оставят свои обычаи и обратятся к Моисееву Закону (*V.Mos.* II, 44). В этих словах Филона слышатся мессианский мотив, ведь обращение всех народов к Закону Божьему и есть перспектива конца времен, о которой говорили пророки. Стало быть, перевод на греческий играет важнейшую роль в приближении мессианских времен.

Как отмечает Итамар Гринвальд, столь настойчивое превознесение Септуагинты Филоном может свидетельствовать о полемике вокруг перевода:¹¹ придавая переводу сакральный статус,¹² Филон, возможно, отвечает на критику. Но, если о существовании критики греческого перевода Писания в иудейских кругах эпохи Второго Храма мы можем лишь строить гипотезы, то в талмудических источниках она становится явной.¹³ В трактате Софрим» (1:7) читаем:

Было дело: пять мудрецов написали царю Птолемею Тору на греческом языке, и этот день был тяжек для Израиля как день, когда был создан золотой телец, ибо Тору невозможно перевести как следует. И еще было дело: собрал царь Птолемей семьдесят два старца, посадил их в семьдесят два дома и не раскрыл им, для чего собрал их. Зашел к каждому из них и сказал: запиши мне Тору Моисея, учителя вашего. И вложил Всемогущий совет в сердце каждого из них, и написали они в полном согласии один с другим, и написали ему Тору, и в тринадцати местах изменили в ней нечто...¹⁴

Второй рассказ – вариация известной истории о создании Септуагинты (почти дословно он встречается и в Вавилонском Талмуде – *Мегилла* 9а). Однако, в первом дается резкая оценка самому факту перевода Торы на греческий (заметим, записанного перевода). Трактат «Софрим» относится к так называемым «малым» трактатам и датируется VIII в. Однако, некоторые

¹⁰ “καθάπερ εὐθουσιῶντες προεφήτευσον οὐκ ἄλλα ἄλλοι, τὰ δ'αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὡσπερ ὑποβολέως ἐκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος”

¹¹ Gruenwald 1986, 68.

¹² Впрочем, об особом статусе Септуагинты говорится и в «Послании Аристея» (в частности, запрет на внесение каких бы то ни было изменений – *Aristeas* 310–311) и, пусть в меньшей мере, в «Иудейских древностях» (с указанием на запрет произнесения перевода «нечистыми устами» – *Antiqu.* XII, 2:4).

¹³ Об отрицательном отношении к Септуагинте в талмудических и более поздних источниках см. Veltri 2009.

¹⁴ Здесь и далее, если не оговорено иначе, перевод мой – У.Г.

исследователи подчеркивают, что включенный в него материал имеет гораздо более раннее происхождение. Так, Моше Симон-Шошан, называя высказанную в трактате оценку греческого перевода «традицией катастрофы», полагает, что она восходит едва ли ни к эпохе таннаев (I–III в.).¹⁵ Подобный взгляд кажется вполне допустимым, если принять во внимание неоспоримые элементы противостояния греко-римской культуре в среде мудрецов Талмуда, которые находят себе выражение во множестве текстов.¹⁶ Кроме того, на отношении мудрецов Талмуда к Септуагинте не мог не сказаться тот факт, что этот текст стал основным источником для христианства. Вот один из примеров высказывания, в котором негативное отношение к переводу на греческий связано именно с этой причиной:

...Предвидел Святой, благословен Он, что народы мира в будущем переведут Тору и будут возглашать ее по-гречески, и будут говорить: “Мы – Израиль”... (Мидраш Танхума, разд. Вайера 5).¹⁷

Катастрофический взгляд на создание Септуагинты находит и законодательное выражение. В *Мегиллат Таанит Батра*¹⁸ при перечислении установленных дней поста говорится:

...Постятся в эти дни, и постящийся не должен ни есть, ни пить до вечера... В восьмой день месяца *тевет* была записана Тора на греческом во дни царя Птолемея, и пришла тьма в мир на три дня...¹⁹

Несмотря на позднюю датировку источников, рассматривающих создание Септуагинты как трагедию, весьма вероятно, что составители текста, анализ которого нам предстоит в дальнейшем, были знакомы с подобного рода оценкой.

¹⁵ Simon-Shoshan 2007, 24–30.

¹⁶ См. классический труд Либермана: Lieberman 1962, 100–114. См. также Friedheim 2009 и библиографию там в прим. 2.

¹⁷ См. анализ соответствующего фрагмента – Гершович 2019.

¹⁸ Есть два небольших трактата, носящих название *Мегиллат Таанит*. Один из них написан на арамейском языке и датируется I–II в. н.э. Он представляет собой перечисление праздничных дней, в которые запрещено принимать на себя пост, и имеет более поздние добавки, называемые исследователями «Схолион», где говорится об установленных постах. Другой трактат, о котором здесь и идет речь, написан на иврите. Его датировка остается под вопросом, есть предположение, что он был создан в IX в., но не исключено, что и раньше – см. Lieman 1983.

¹⁹ Lieman 1983, 176.

Вместе с тем, в среде мудрецов Талмуда имел место и гораздо более сдержанный подход к переводу на греческий. Более того, порой греческому языку отдается преимущество перед остальными, в том числе в плане перевода Писания. В талмудической литературе несколько раз упоминается рассказ о создании Септуагинты без какого бы то ни было негативного оттенка, иногда с перечислением тех смысловых изменений,²⁰ которые были одновременно внесены всеми переводчиками (*Мехильта де-р. Ишмаэль* 12:40; *Авот де-р. Натан*, версия В, 37; Иерусалимский Талмуд, *Мегилла* 1:9, Вавилонский Талмуд, *Мегилла* 9а-б). Что же касается, в принципе, перевода Писания, то некоторые законоучители выделяли именно греческий язык:

Различие между свитками и *тефиллин* с *мезузой*²¹ лишь в том, что свитки пишутся на любом языке, а *тефиллин* с *мезузой* только ассирийским письмом²². Раббан Шимон бен Гамлиэль²³ говорит: 'И свитки разрешили писать [кроме иврита] лишь на греческом' (Мишна²⁴. *Мегилла* 1:8).

Почему, по мнению раббана Шимона бен Гамлиэля, греческий язык имеет особый статус? Один из возможных ответов таков: особое отношение раббана Шимона бен Гамлиэля к греческому языку связано с его высоким положением *наси* (патриарха, политического главы еврейской общины).

²⁰ Наиболее подробный список изменений содержится в ВТ, *Мегилла* 9а-б (ср. Simon-Shoshan 2007, 16-17).

²¹ *Тэфиллин* (филактерии) и *мезуза* – культовые предметы, содержащие написанные на пергаменте стихи Писания. Тэфиллин представляют собой две небольшие коробочки из черной кожи, которые при помощи черных ремешков, продетых через основания этих коробочек, укрепляются на обнаженной левой руке и на лбу – во исполнение предписания: «Все, что Я говорю сохраните в сердце своем, и пусть слова эти будут знаком на руке вашей, печатью на челе вашем» (Втор. 6:6-8). *Мезуза* (букв. "дверной косяк") крепится к внешнему косяку двери во исполнение предписания нанести слово Господа «на косяки (*мезузот*) дома твоего и ворот твоих» (Втор. 6:9, 11:20).

²² Под ассирийским письмом (*ашурит*) подразумевается принятый сегодня квадратный шрифт иврита. Отличие *тефиллин* и *мезузы* от свитков в том, что помещенные в них пергаменты со стихами Писания не предназначены для чтения и понимания, а являются интегральной частью культового предмета. Отсюда стандартизированный способ записи.

²³ По всей видимости, имеется в виду раббан Шимон бен Гамлиэль Второй (II в. н.э.), отец составителя Мишны Йехуды ха-Наси.

²⁴ Мишна – наиболее ранний корпус текстов талмудической литературы, составление которого датируется первой половиной III в.

Так, в Мишне говорится, что во время войны с Титом²⁵ было вынесено постановление «да не учит человек своего сына греческому» (Мишна. *Сота* 9:14). Вавилонский Талмуд, комментируя это постановление, подчеркивает, что «для дома раббана Гамлиэля было сделано исключение, ибо дом раббана Гамлэля близок к властям» (ВТ, *Сота* 49б).²⁶ В свете подобного объяснения греческий язык – политическая необходимость, но в сущности в нем нет ничего особенного.

Два других, возможно, взаимосвязанных ответа мы находим в трактатах «Мегилла»²⁷ Иерусалимского и Вавилонского Талмудов:

Проверили и нашли, что Тора может быть переведена как следует только на греческий (ИТ, *Мегилла* 1:9)²⁸

Сказал рабби Йоханан: В чем смысл мнения раббана Шимона бен Гамлиэля? Ибо сказано: «Украсит Бог Йефета, и да обитает он в шатрах Шема» (Быт. 9:27) (ВТ, *Мегилла* 9а)

Согласно первому аргументу, сформулированному в Иерусалимском Талмуде, греческий язык является идеальным для перевода Писания, причем, это положение сформулировано как факт, основанный на опыте. Объяснение, приведенное в Вавилонском Талмуде, представляет собой стих, в котором Ной (Ноах) дает наставление или пророческое благословение своим сыновьям: Йефету (Иафету), от которого, согласно традиционному взгляду, произошли греки,²⁹ предписано жить в шатрах своего старшего брата Шема (Сима), прародителя евреев. Как это связано с переводом Свя-

²⁵ По-видимому, под войной с Титом следует понимать осаду Иерусалима (весна-лето 70 г.), во главе которой стоял Тит. См. Гершович, Ковельман 2012, 528.

²⁶ В контексте обсуждения Вавилонского Талмуда не вполне понятно, идет ли речь об изучении греческого языка или греческой премудрости. Но в Иерусалимском Талмуде ясно сказано о том, что для дома Рабби (рабби Йехуды ха-наси) сделано исключение в плане изучения греческого языка, ибо им необходимо общаться с властями (ИТ, *Авода зара* 2:2). См. Hallewy 1972.

²⁷ Трактат «Мегилла» (букв. «Свиток») посвящен законам праздника Пурим и предписанному в этот день публичному чтению *Мегиллат Эстер* (Свитка Эстер, то есть книги Есфирь).

²⁸ Подобный аргумент, как мы видели выше, повторяется в трактате «Софрим».

²⁹ «Сыны Иафета: Гомер, Магог, Мадай, Иаван...» (Быт. 10:2). Иаван (יָוָן) – так на иврите называют Грецию.

щенного Писания на греческий не вполне понятно. В Иерусалимском Талмуде такое же высказывание приводится в ином контексте:

«И на все земле было один язык (*сафа ахат*) и одни слова (*деварим ахадим*)...» (Быт. 11:1). [Разошлись во мнении] рабби Лазар и рабби Йоханан. Один сказал, что говорили они [строители Вавилонской башни] на семидесяти языках, а другой сказал, что говорили они на языке Единственного в мире, на Священном языке. Учил Бар-Каппара: «Украсит Бог Йефета, и да обитает он в шатрах Шема» (Быт 9:27) – чтобы говорили на языке Йефета в шатрах Шема³⁰... (ИТ, *Мегилла* 1:9)

Не считает ли Бар-Каппара, что в будущем общим языком должен стать язык Йефета, то есть греческий, который при этом должен будет звучать именно в «шатрах Шема» (что бы это ни значило)? Ниже мы вернемся к объяснению этого толкования. Пока же обратим внимание на рассказ, приведенный в Иерусалимском Талмуде далее:

Акила-прозелит перевел Тору перед рабби Элиэзером и рабби Йехошуа, и они похвалили его и сказали: «Ты прекраснее (*йафйафита*) всех сынов человеческих» (Пс. 45:3)³¹ (ИТ, *Мегилла* 1:9)³²

Имя *Йефет* происходит от слова *йафе* – «красивый», «прекрасный». Похвала Акиле – *йафйафита* – звучит как подчеркивание его происхождения, и, судя по всему, речь идет о переводе на греческий, отличном от Септуагинты.³³

Как подчеркивают исследователи, мы видим, что в среде законоучителей эпохи Мишны и Талмуда существовали два противоположных подхода к переводу Писания на греческий и к греческому языку, в принципе. Но, если негативное отношение к переводу Писания на греческий вполне понятно,³⁴ то положительное отношение и особый статус греческого языка в среде палестинских законоучителей вызывают удивление. Терпимость к греческому легко объяснить политическими причинами, но объяснить его превознесение довольно сложно. Так, Симон-Шошан, пытаясь дать какое-то объяснение этому явлению, вынужден ссылаться на эллинистическую традицию.³⁵

³⁰ Шем означает «Имя».

³¹ В синод. – 44:3.

³² В параллельном месте в Вавилонском Талмуде речь идет о прозелите Онкелосе, который перевел Тору на арамейский язык (BT, *Мегилла* 3а).

³³ Lieberman 1942, 17-18; Gruenwald 1986, 71.

³⁴ Гринвальд приводит целый ряд возможных причин – Gruenwald 1986, 77-78.

³⁵ Simon-Shoshan 2007, 30-31.

Но, насколько нам известно, мудрецов Мишны и Талмуда сложность заподозрить в лояльности по отношению к идеологии эллинистического еврейства периода Второго Храма. Ниже в результате анализа фрагмента из *Деварим рабба* мы попытаемся сформулировать иной возможный ответ на этот вопрос.

Эсхатологические мотивы в талмудической литературе; эсхатология и язык

Нет сомнений, что ожидание конца времен, знаменующего обновление и исправление мира, является основополагающей идеей иудаизма и других авраамических религий. Концепции относительно того, когда и как это произойдет, каким будет процесс исправления и каким будет обновленный мир могли быть различными, но основная идея грядущего царства Божьего оставалась неизменной во всех изводах иудео-христианской (а позднее мусульманской) традиции. В этом смысле можно говорить о непрерывной линии, берущей начало в книгах библейского корпуса, получающей различное выражение в апокрифах и псевдэпиγραфах, в произведениях эллинизированных еврейских авторов и раннехристианской литературе.

В плане развития эсхатологических идей мудрецы эпохи Мишны и Талмуда обращаются прежде всего к Еврейской Библии, но влияние так называемой «внешней» литературы, в том числе и христианских источников, никак нельзя исключать. Вместе с тем, в талмудической литературе появляется целый ряд новых, не встречающихся в библейском корпусе устойчивых понятий, связанных с представлениями о конце времен: преодоление, *ахарит ха-йамим* (конец дней), *йамот ха-машиах* (дни Мессии), *кец* (конец), *олам ха-ба* (грядущий мир), *ле-атид лаво* (в будущем придет), *тхийат хаметим* (воскрешение мертвых), *олам хадаш* (новый мир)³⁶, *шиабуд малхуйот* (порабощение царствами).³⁷ Не будет преувеличением сказать, что талмудическая культура буквально пронизана эсхатологическими мотивами, они проникают и в литургию, и в законы, касающиеся повседневной жизни. Исследовательская литература, посвященная различным нюансам представлений мудрецов Талмуда об избавлении (ивр. *геула*) и мессианском

³⁶ См. Urbah 1968, 585.

³⁷ Концепция порабощения Израиля четырьмя царствами (Вавилон, Персия, Греция, Эдом), после последовательного исхода из которых наступит Избавление, основано на интерпретации толковании сна, приснившегося Невуходоносеру (Дан. 2:37-45), в талмудической литературе. См. Raviv 2006.

времени, чрезвычайно обширна.³⁸ Однако, несмотря на это, исследований, посвященных аспекту связи эсхатологических идей с языком, насколько нам известно, нет. И, хотя подобная связь, конечно, может считаться второстепенной по сравнению, к примеру, с представлениями о Мессии (двух Мессиях) или о Божественном суде и спасении, её появление в талмудической можно было бы предсказать, исходя из пророческой литературы.

Приведем несколько примеров пророчеств о конце времен, в которых подчеркивается, помимо прочего, аспект исправления языка:

«Вот, Царь будет властвовать по правде, и князья будут править по закону... И очи видящих не будут закрываемы, и уши слышащих будут внимать. И сердце легкомысленный будет уметь рассуждать, и язык заикающихся (*лашон 'илгим*) поспешит говорить чисто (*ледабер цахот*)» (Ис. 32:1,3–4)³⁹

«...Мною клянусь: из уст Моих исходит правда, словно неизменное, что предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык» (Ис. 45:23)

«Итак ждите Меня, говорит Господь, до того дня, когда восстану Я для опустошения, ибо Мною определено собрать народы, созвать царства, чтобы излить на них негодование мое, всю ярость гнева Моего; ибо огнем ревности Моей будет пожрана вся земля. Тогда Я верну народам уста проясненные (*сафа берура*), чтобы все призывали имя Господа и служили ему единокорно» (Соф. 3:9)

Способность говорить ясно и чисто – один из признаков конца времен: исправится речь заикающегося, всякий язык будет клясться именем Господа, проясненные уста необходимы для единокорного служения Богу. Каждый будет славить Бога на своем языке? Или Бог вернет людям единый праязык,

³⁸ В нашу задачу не входит обзор исследовательской литературы, посвященной этой теме. Отметим лишь базовые работы Klausner 1955; Urbah 1968, 585-623 (Eng. tr. Urbah 1975, 649-690), Schiffman 2006, а также статьи Моше Герра, прослеживающего различие между идеей реального, политического взгляда на конец времен и идеей чудесного избавления (Herz 1985) и Адизеля Шремера, подчеркивающего оппозицию идей избавления-спасения и сопровождающегося катаклизмами избавления-наказания (Schremer 2007). Стоит отметить и несколько работ, посвященных исследованию мессианских идей в конкретных источниках: Elbaum 1996, Raviv 2006, Himmelfarb 2016. Об эсхатологии в более поздних еврейских источниках см. Alexander 2021.

³⁹ Ключевые для нашей темы фразы переведены в приводимых цитатах почти буквально. – У.Г.

который был утерян ими при разрушении Вавилонской башни? Маловероятно, что мудрецы Талмуда, столь внимательные к каждому стиху Писания, не задавались подобными вопросами. А, если задавались, то этот аспект должен был найти свое выражение в комплексе их эсхатологических представлений. Вот один из примеров:

«...Сойдем же и смешаем их язык» (Быт. 11:7) – смешал им языки, и не могли они понять один язык другого, а первым языком, на котором говорили они, был Святой язык, с помощью которого был создан мир. Сказал Святой, благословен Он: «В этом мире из-за Злого начала спорили [со Мной] мои создания и разделились на семьдесят языков, но в будущем мире все сравняются в единомыслном порыве и будут взывать к Моему имени и служить Мне, как сказано: “Тогда Я верну народам уста проясненные (*сафа берура*), чтобы все призывали имя Господа и служили ему единомыслно” (Соф. 3:9), и прекратится порабощение Израиля язычниками, и будут служить с радостью... (Мидраш Танхума, разд. Ноах, 19)

Эсхатологические чаяния связываются в этом талмудическом источнике с возвращением к Священному языку, на котором люди говорили до разрушения Вавилонской башни и который назван «уста́ми проясненными»⁴⁰.

Анализ фрагмента из сборника *Деварим рабба*

В предыдущих разделах мы постарались создать контекст, необходимый для анализа выбранного фрагмента. Приведем его перевод⁴¹:

- (а) «Вот слова, [которые говорил Моисей народу Израиля]...» (Втор. 1:1)
- (б) Галаха: можно ли человеку из Израиля записывать Тору на любом языке?
- (в) Так учили мудрецы: «В отличие от *тефиллин* и *мезузы*, свитки [Писания] записываются на любом языке». А раббан Гамлиэль говорит: «И свитки тоже не разрешается записывать на любом языке, [кроме иврита –] лишь на греческом».
- (г) В чем смысл слов раббана Гамлиэля, который говорил, что можно записывать Тору на греческом языке? Так учили наши учителя:
 - Сказал Бар-Каппара: «Ведь написано: ‘Украсит (*йафет*) Господь Йефета, и да обитает он в шатрах Шема’ (Быт. 9:27) – да будут слова Шема звучать на языках Йефета». Поэтому разрешили записывать их [слова Торы] на греческом языке.
- (е) Сказал Святой, благословен Он: «Смотри, насколько хорош язык Торы, ведь он лечит язык». Откуда это известно? Ибо так написано: «Излечивает язык

⁴⁰ В некоторых источниках указанный стих толкуется как принятие иудаизма всеми народами (см. ВТ, *Брахот* 57б).

⁴¹ Перевод основан на версии издания Lieberman 1974.

древо жизни» (Притч. 15:4). А «древо жизни» – ни что иное, как Тора, ведь сказано: «Древо жизни она для придерживающихся ее» (там же 3:18). И язык Торы развязывает язык.

(f) Знай, что в будущем Святой, благословен Он, возрастит в Эдемском саду славные деревья. И чем же славны они? Тем, что излечивают язык, ведь сказано: «И по над рекой, над устьем ее, с той стороны и с другой, поднимутся деревья плодовые» (Иез. 47:12). Откуда же известно, что они излечивают язык? Ибо сказано: «И будут плоды для еды и листья их – лекарством (*литруфа*)» (там же). [Спорят] р. Йоханан и р. Йегошуа б. Леви. Один говорит: [*литруфа* –] для *терапии*⁴². Другой говорит: язык всякого, кто нем и словно проглотил язык, излечивается и становится ясным и чистым от слов Торы, ибо написано «с той стороны и с другой», а это означает ни что иное, как Тору, ибо сказано: «Скрижали с надписью с обеих сторон, с той стороны и с другой на них написано...» (Исх. 32:15).

(g) Сказал р. Леви:

– Зачем нам учить из других мест, когда можно выучить это из того стиха, [с которого начали]. Ведь о Моисей до тех пор, пока он не удостоился Торы, написано: «человек я не речистый» (Исх. 4:10). А после того, как удостоился Торы, излечился язык его, и стал он речистым. Откуда это известно? Из того, что читаем: «Вот слова, которые говорил Моисей⁴³...» (Втор. 1:1).

Как уже говорилось, данный фрагмент представляет собой модификацию *птитхты*. Стандартная *птитхта* начинается с толкования, включающего так называемый «дальний стих», а заканчивается толкованием, содержащим «ближний стих» – первый стих недельной главы, перед чтением которой *птитхту* и произносят. Вместо «дальнего стиха» данный фрагмент начинается с галахического вопроса (b), первые два слова «ближнего стиха» приведены редактором вначале как заставка (a), и этим же стихом завершается последний блок (g). С блоками (c) и (d) мы уже знакомы: (c) – цитата из Мишны (*Мегилла* 1:8), (d) – вариация высказывания Бар-Каппары⁴⁴, приведенного в Иерусалимском Талмуде (*Мегилла* 1:9): несколько изменен вывод, фраза «чтобы говорили на языке Йефета в шатрах Шема» заменяется на фразу «да будут слова Шема звучать на языках Йефета». Заметим, что использование готовых блоков – характерная черта подобных композиций, новый смысл в них образуется благодаря сочетанию блоков, встречающих-

⁴² В оригинале: לִטְרֻפָּא – *ле-терапия*.

⁴³ Заметим, что под «этими словами» имеется в виду практически вся книга «Деварим» (Второзаконие), ведь она и есть запись слов Моше, обращенных к народу на пороге их перехода в Землю Обетованную.

⁴⁴ Из последнего поколения таннаев (первая половина III в.).

ся в разных контекстах ранних источников (иногда с незначительными изменениями, которые либо свидетельствуют о существовании иных версий, либо являются результатом редакторской работы).

Согласно толкованию Бар-Каппары (d) в несколько измененной по сравнению с Иерусалимским Талмудом версии, Бог украшает Йефета⁴⁵ тем, что слова Шема будут звучать на языке⁴⁶ Йефета – это и означает «жить в шатрах Шема». «Шатры Шема», таким образом, – это слова, точнее *содержание* слов, перевод которых на язык Йефета суть провидческое указание. Возможно, именно благодаря переводу слов Шема на язык Йефета последний и оправдывает свое связанное с красотой имя. Но слова Шема, прародителя евреев, – это слова Торы. Выходит, что Тора должна быть переведена на греческий (язык потомков Йефета), хотя бы ради Йефета, во имя его украшения. Остается открытым вопрос, входит ли такой перевод в задачи Шема или он может обойтись и без Йефета в своих шатрах (читай: без перевода слов Торы на греческий)? Бар-Каппара добавляет: «Потому и разрешили записывать [заметим, не только переводить, но и записывать] слова Торы на греческом». Если «разрешили», значит, пошли на уступку, могли бы и не разрешать. С другой стороны, ведь сказано, что Бог украсит Йефета – значит, такова Его воля.

В следующем блоке (e) говорится о том, что «язык Торы лечит язык», «развязывает⁴⁷ язык». Что такое «язык Торы»? Очевидно, что речь идет не о Священном языке как таковом, ведь в завершающем блоке (g) Моисей обретает красноречие благодаря языку Торы, хотя и до дарования Торы говорил на иврите. «Язык Торы» как и «слова Шема» – это, по-видимому, *содержание* Божественного указания (слово *тора* и означает «указание») с сопутствующим способом выражения, который отличается от языка, на котором говорят люди, даже, если их язык – иврит. Усваивая это содержание и способ его выражения, человек совершенствует свой язык, его язык излечивается и освобождается под воздействием Божественного языка. Подтверждением этого тезиса служит два стиха из книги Притч, связанные в своеобразный экзегетический силлогизм, использующий метод *гзера шава* (букв. «равный отрез»). Согласно этому методу, слову или выражению в од-

⁴⁵ Напомним, что имя Йефет связано с понятием красоты: *יָאֵפֶת* – «красивый».

⁴⁶ Предположим, что использованное в оригинале множественное число не столь существенно, ведь речь идет об оправдании перевода на греческий.

⁴⁷ В оригинале употреблено слово *יָרַח*, от глагола *יָרַח* – «развязывать», «освободить [от привязи]», «разрешать» (как антоним глагола *יָרַח* – «привязывать», «запрещать»). Выше, в блоке (d) именно этот глагол употреблен во фразе «разрешили записывать...».

ном контексте может быть приписано значение того же слова или выражения в другом контексте: в стихе Притч. 15:4 сказано, что язык излечивается с помощью древа жизни, а в стихе Притч. 3:18 деревом жизни названа Тора, следовательно, Тора лечит язык.

Заметим, что наш перевод слов стиха Притч. 15:4 «Излечивает язык древо жизни» соответствует прочтению толкователя (синодальный перевод: «Кроткий язык – древо жизни, но необузданных дух – сокрушение жизни»). В оригинале использовано слово אַפְרַיִם, которое означает «слабость» (что часто переводится как «кротость»), но, изменив огласовки, можно прочесть это слово как причастие или глагол от корня אָפַן – «лечить». Толкователь, как это часто бывает в мидрашах, играет на этом, изменяя, кроме того, и синтаксис предложения. Соответственно, стих читается так: «Излечивает язык древо жизни и искажает его поломка в духе (לְשׁוֹן בְּרוּחַ)». То есть, возможно, здесь содержится неявное указание на то, что проблемы человеческого языка коренятся в «поломке духа», произошедшей в результате грехопадения, изгнания из райского сада и недоступностью древа жизни, охраняемого херувимами с вращающимся огненным мечом (см. Быт. 3:24). Тора как бы заменяет собой древо жизни, исправляя «поломку духа», ведущую к излечению языка.

В блоке (f) сообщается, что в будущем (*le-атид лаво*), то есть в конце времен, в Эдемском саду Господь вырастит деревья, которые излечивают язык. Следуя логике предыдущего высказывания, эти деревья – древа жизни, то есть Тора (в некоторых рукописях есть версия: «древа Торы»). О чем свидетельствует множественное число? Быть может, о множестве языков? Всего, согласно мудрецам Талмуда, существует семьдесят языков и в момент дарования Тора звучала на всех языках,⁴⁸ но была принята только народом Израиля. Получается, что в будущем Тора, звучащая на семидесяти языках, будет принята всеми народами.

Удивительным подтверждением этого высказывания служит стих из 47-й главы пророчества Иезекииля. В конце 39-й главы книги Иезекииля звучит обещание Бога в конце времен вернуть Израиль в его землю навсегда, далее

⁴⁸ Например, при описании дарования Торы в трактате «Шаббат» говорится следующее: «Сказал р. Йоханан: “В чем смысл слов: ‘Господь молвит слово, провозвестник его – великое воинство’ (Пс. 68/67:12). Всякое речение, исходившее из уст Всемогущего, звучало на семидесяти языках. Также учит школа р. Ишмаэля: ‘Не подобно ли огню речение мое, и не подобно ли молоту, разбивающему скалу – говорит Господь’ (Иер. 23:29), - как молот высекает множество искр, так и всякое речение, исходившее из уст Святого, благословен Он, звучало на семидесяти языках» (BT *Шаббат* 88б).

в главах 40-46 пророку показывается Храм и служба в Храме, а в 47-й главе Иезекииль видит вытекающий из-под порога Храма поток (*нахаль*) исцеляющих вод.⁴⁹ Не только поток будет целительным и животворящим, но лекарственными будут также листья выросших деревьев. Эта картина обновления и исцеления мира толкуется как исцеление языка. Почему? Где толкователь видит здесь намек на язык?

Он приводит мнения двух палестинских законоучителей.⁵⁰ Одно из мнений вновь построено как экзегетический силлогизм: поскольку о деревьях сказано, что они вырастут «с той стороны и с другой» и точно такое же выражение используется для Торы, то деревья отождествляются с Торой. Но, во-первых, это отождествление не ново, мы уже видели его в предыдущем блоке (e), а, во-вторых, в отличие от предыдущего блока здесь ничего не сказано о языке. На первый взгляд не сказано, но при внимательном прочтении можно увидеть намек на язык в цитируемом стихе: «И по над рекой, над устьем ее, с той стороны и с другой, поднимутся деревья плодовые...» (Иез. 47:12). Мы не случайно изменили обычный перевод «И над потоком, по берегам его...». Дело в том, что слово פֶּשֶׁף (*сафа*), которое употреблено здесь, означает «губа», «наречие» и лишь в качестве мертвой метафоры – «берег» реки (подобно русскому «устье»). Поток, вытекающий из-под порога Храма и деревья, растущие на его «губах», превращаются в образ языка Торы, пронизывающего сотворенный мир. Этот универсальный язык лечит все языки. Таково одно из мнений.

Второе мнение построено на игре слов: «лекарство» - на иврите *труфа*, что очень схоже с греческим *τεραπεία* – *θεραπεία* (поскольку звуки «п» и «ф» обозначаются в иврите одной и той же буквой). Толкователь отождествляет ивритское слово с греческим (в оригинале транслитерация греческого слова). Получается, что излечение языка происходит благодаря совпадению иврита и греческого, то есть, если вспомнить о блоке (d), для исцеления языка достаточно того, чтобы «слова Шема звучали на языке Йефета», достаточно перевода Торы на греческий, нет необходимости в семидесяти деревьях, достаточно двух.

В завершающем блоке (g) рабби Леви предлагает обосновать тезис о том, что Тора лечит язык человека на примере Моисея, который говорил о себе «человек я не речистый» (Исх. 4:10) и далее «ибо я тяжелоуст и тяжелоязычен» (там же), но после того, как получил Тору, стал красноречивым – книга Второзаконие (*Деварим*) написана с его слов.

⁴⁹ См. Shani 1969.

⁵⁰ Рабби Йоханан – таннай пятого поколения (вторая половина II в.), рабби Йегошуа б. Леви – аморай первого поколения (вторая половина III в.)

В рамках данной композиции Моисей становится образом безъязыкого Человека, заикающегося Адама, излечить которого можно лишь с помощью Торы (языка Торы). То есть, возвращение в Эдемский сад рассматривается как обретение Человеком (человечеством) языка – способности говорить чисто и ясно. Путь к этому сложен: Моисей, посланник Бога, был косноязычен до получения Торы, а после этого донес («перевел») слова Бога Израилю. Так и Израиль (потомок Шема) должен донести слова Бога человечеству, переведя Тору на греческий, на язык Йефета, благодаря чему скрытое в ней содержание станет доступно всем народам. И, судя по вопросу (а), с которого начинается композиция, – «можно ли человеку из Израиля записывать Тору на любом языке?», – задача перевода возложена на Израиль («человека из Израиля»). Это усилие будет восполнено Божественным вмешательством: в грядущем Он заставит Тору звучать на греческом или на всех семидесяти языках (образ деревьев). Это произойдет за счет того, что Божественным языком заговорит весь сотворенный мир (образ реки, вытекающей из-под порога Храма).

Мидраш и Филон

У нас нет никаких свидетельств, на основании которых можно было бы предполагать, что упомянутые в приведенном источнике палестинские законоучители II-III в. и тем более редакторы сборника *Деварим рабба* в период между V в. и VIII в. были знакомы с трудами Филона Александрийского. Однако, сложно удержаться от сопоставления описанной выше эсхатологической картины с отдельными представлениями Филона о языке. Как замечает Марен Ниhoff, Филон вслед за Платоном часто использует в отношении языка метафору воды⁵¹ и, кроме того, ассоциирует Эдемский сад с Храмом, основываясь на книге Иезекиля (28:11)⁵². Говоря о реке, орошающей Эдемский сад, Филон утверждает:

Именно таким образом слово Божие орошает добродетели; ибо слово Божие является источником и родником благородного поведения. Законодатель намекает на это словами: из Эдема выходит река, чтобы орошать сад. Затем она разделяется на четыре главы (Быт. 2:10). Ибо есть четыре главные добродетели: мудрость, мужество, воздержание и справедливость. . . Они произошли от Божественного слова, как от одного корня, и это слово уподобляется реке из-за не-

⁵¹ Niehoff 1995, 227-234. О подходе Филона к языку см. также Winston 1991; Robertson 2008, 9-28;

⁵² Niehoff 1995, 233.

прерывного течения постоянного потока слов (ποτῖμων λόγων) и идей (δογμάτων), вечно сладких и свежих, которыми оно питает и возвращает души, которые любят Бога (*Post.* 127-129)

И, хотя Филон говорит не о том потоке, что видит текущим из-под порога Храма в конце времен Иезекииль, не трудно провести аналогию между ними (мидраш это и делает, говоря о пророчестве Иезекииля как об Эдемском саде). А воздействие Божественного слова на человеческую душу вполне можно сопоставить с концепцией воздействия этого слова на человеческий язык. Как поясняет М. Ниhoff, «Божественный язык вливается в человеческую душу, где он воспринимается как слова и идеи, подразумевая тем самым преобразование бесплотного и абсолютного в конкретные и постижимые человеком образы»⁵³. Интерпретируя бессловесность Моисея, Филон предлагает аллегорию: Моисей – рассудок, Аарон – слово, речь.

(38) Разве ты не видишь, что Моисей находит предлог, чтобы избежать находящихся в теле, Египте, софистов, которых он называет колдунами, потому что уловки и чары софизмов как бы околдовывают и губят благородные нравы? Он говорит, что он не «доброречив» (Исх. 4:10), что значит не способен к витийству, творящему подобия добрых и убедительных речей. Затем ниже он утверждает, что не только не «доброречив», но и совсем «бессловесен» (Исх. 6:12). Бессловесен же (но не в том смысле, в каком мы говорим так о неразумных животных) тот, кто не считает возможным пользоваться возникающим в голосовом органе словом, но в одном лишь рассудке начертывает и запечатлевает основоположения истинной мудрости, противоположной лживому мудрствованию. (39) Поэтому он пойдет в Египет и вступит в борьбу с его софистами не прежде, чем достигнет вершины, упражняясь во внешнем слове (προφορικὸν λόγον), после того как Бог явит и доведет до совершенства все виды изложения избранием брата Моисея Аарона, которого Он обыкновенно называет «уста́ми» (Исх. 4:16), «излагающим» и «пророком» (Исх. 7:1). (40) И правда, все это присуще слову, брату рассудка. Ведь рассудок является источником слов, и слово для него — устье (στόμιον), потому что через него вытекают наружу (εἰς τοῦμφανές), подобно льющим из источника водам (καθάπερ νάματα ἀπὸ πηγῆς), все умозаключения; оно же излагает принятые в его совете решения; и, разумеется, оно пророчествует и возглашает оракулы, беспрестанно доносящиеся из его заповедных и незримых святилищ. (*Det.* 38-40). («О том, что худшее склонно нападать на лучшее», пер. А. И. Макарова)⁵⁴

⁵³ Niehoff 1995, 231.

⁵⁴ Филон Александрийский 2000, 207–208. Курсив и добавление греческого в скобках мои – У.Г. Ср. обсуждение проблемы языка в этом трактате: Prikhodko 2021.

Мудрецы Талмуда далеки от использования явных аллегорий, если аллегорический смысл и возникает, то, как правило, вследствие соположения различных текстовых фрагментов.⁵⁵ Анализируя композицию из *Деварим рабба* мы были вынуждены говорить о содержательном аспекте «языка Шема» или «языка Торы» в противоположность выразительной стороне «языка Йефета» или вообще человеческого языка. И Филон различает между «внутренним» словом и «внешним», «произнесенным». Моисей (рассудок) обладает внутренним словом, но не внешним его выражением. Для внешнего выражения нужен переводчик Аарон (уста). Не видим ли мы то же самое соотношение в паре Шем – Йефет в *Деварим рабба*? Язык Шема, «внутренние» слова (напомним, что имя *Шем* означает «Имя») нужно перевести на язык Йефета, который становится устами Шема, ибо «внутренние», полученные Шемом от Бога слова не имеют общечеловеческого «внешнего» выражения.

Мы далеки от того, чтобы прочерчивать связь между концепцией языка Филона и эсхатологической интерпретацией языка в *Деварим рабба*. Проведенные параллели скорее свидетельствуют о сходной логике развития библейских мотивов в этих весьма далеких друг от друга источниках. Подобные соположения далеких, но в чем-то близких идей, порой имеют некий проясняющий эффект. С этой точки зрения было бы интересно сопоставить концепцию языка Вальтера Беньямина, а также его взгляд на перевод как на устремленность человеческих языков к чистому языку (*die reine Sprache*)⁵⁶ с приведенной концепцией составителей мидраша и с подходом Филона, с которыми мысль Беньямина имеет удивительное сходство. Однако, это выходит за рамки данной статьи.

Заключение

Проведенный анализ показал, что в талмудической литературе можно обнаружить мотив лингвистической эсхатологии, осмысление процесса Избавления как исправления человеческого языка посредством языка Божественного. Важную роль в этом процессе играет перевод Торы (Божественного указания), причем преимущественная, а, возможно, и единственно подходящая роль для перевода отводится греческому языку. Сложно указать причины такого отношения к греческому языку и к переводу Священного Писания в

⁵⁵ См. Kovelman, Gershowitz 2010; Ковельман, Гершович 2016, 15-64.

⁵⁶ Имеются в виду два эссе Вальтера Беньямина: «О языке вообще и о языке человека» (*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*) и «Задача переводчика» (*Aufgabe des Übersetzers*), см. пер. на русский: Беньямин 2012, 7–26, 254–270.

среде палестинских законоучителей, живших III в. и позднее. Казалось бы, если исходить из социально-политических и идеологических факторов, отношение к греческому языку и Септуагинте должно было быть скорее негативным (и такое отношение, как мы указывали, также зафиксировано в талмудической литературе). Трудно сказать, можно ли связывать такой подход с определенным наследованием идей эллинистического еврейства. Возможно, дело здесь в роли, которую продолжал играть греческий язык в эпоху поздней античности в Палестине. Но не исключено, что перед нами определенная экзегетическая традиция интерпретации образов Шема (Сима) и Йефета (Иафета), не имевшая в период составления композиции привязки к реалиям, но выражающая некую метаисторическую мифологию, которая дополняется метафорой Божественного языка, пронизывающего универсум, основанной на интерпретации пророчества Иезекииля. Другими словами, не исключено, что игра метафор и символов играла более значительную роль, нежели социально-политические факторы.

Еще один важный вывод касается способа смыслостроения в талмудических композициях. Приведенный пример в очередной раз показывает, что, собирая воедино различные блоки, составители композиции подразумевали их соотношение. Отсутствует прямая формулировка общей мысли, идеи. Она возникает в результате взаимодействия используемых стихов Писания, их толкований и неявных указаний на тождества, порождающие метафоры.⁵⁷

БИБЛИОГРАФИЯ

- Беньямин, Вальтер (2012) *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*. Пер. с нем. И. Болдырева и др. М. РГГУ.
- Гершович, У. (2019) “Устная Тора как *μυστήριον*: о нюансах иудео-христианской полемики в талмудической литературе,” *Judaica Petropolitana* 11 (2019), 53–72.
- Гершович, У. Ковельман, А.Б. (2012) *Вавилонский Талмуд: Антология аггады*. Под общей ред. А. Штейнзальца. Москва / Иерусалим: Израильский институт талмудических публикаций.
- Иваницкий, В. Ф. (1916) Письмо Аристее к Филократу (введение, перевод и комментарии), *Труды Киевской духовной академии*, 1916, II, июль-август, с. 153–198, сентябрь-октябрь с. 1–37, ноябрь, с. 197–225.
- Ковельман, А.Б., Гершович, У. (2020) “О структурных особенностях талмудической литературы и их формировании,” *Искусство медленного чтения: История, традиция, современность*. Отв. ред. Н.Н. Смирнова. Москва: Канон и РОИИ «Реабилитация», 26–57.

⁵⁷ Подробнее с разбором примеров см. Ковельман, Гершович 2020, 36–56.

- Ковельман, А.Б., Гершович, У. (2016) *Сокрытое и явленное в Талмуде: очерк нефилософского мышления на исходе античности*. Москва: Индрик.
- Филон Александрийский (2000). *Толкования Ветхого Завета*. Пер. Е.Д. Матусова и др. Москва: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.

References

- Alexander, Ph. (2021) "Eschatology in the Apocalyptic Revival in Judaism (Sixth to Ninth Centuries Ce) in Its Historical Context," in Hilary Marlow, Karla Pollmann, Helen Van Noorden, eds. *Eschatology in Antiquity: Forms and Functions*. London. T&F eBooks, Chapter 42.
- Atzmon, A. (2009) "Old Wine in New Flasks: The Story of Late Neoclassical Midrash," *European Journal of Jewish Studies*, 3 (2), 183–203.
- Boyarin, D. (2007) "Hellenism in Jewish Babylonia," in C. E. Fonrobert and M. S. Jaffee, eds. *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*. Cambridge, 336–363.
- Elbaum, J. (1986) "Between Editing and Rewriting: The Character of Late Midrashic Literature," *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division C, 57–62 (in Hebrew).
- Elbaum, J. (1996) "Messinianism in *Pirkei de Rabbi Eliezer* – Apocalypse and Midrash," *Teuda* 11 (1996), 245–266 (in Hebrew).
- Elbaum, J. (2018) "Anthological Aspects and Deliberate Editing in Classical and Late Midrashic Literature," *Daat* 86, 133–157 (in Hebrew).
- Friedheim, E. "Historical Studies on the Legislative Opposition of the Sages to Greco-Roman Culture in the Mishnah and Talmud Period in Palestine," *AJS Review* 33, 2 (2009), 1–18 (in Hebrew section).
- Gruenwald, I. (1986) "Polemic concerning the translation of the Torah into Greek," *Teuda* 4 (1986), 65–78 (in Hebrew).
- Hallewy, E.E. (1972) "Concerning the Ban of Greek Wisdom," *Tarbiz* 41, 3 (1972), 269–274 (in Hebrew).
- Heinemann, J. (1969) "Tannaitic Proems and their Formal Characteristics," *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, vol. 3, part. 3, Jerusalem, 121–134.
- Heinemann, J. (1971a) *Public Sermons in the Talmudic Period*. Jerusalem (in Hebrew).
- Heinemann, J. (1971b) "Profile of a Midrash: The Art of Composition in Leviticus Rabba," *Journal of the American Academy of Religion*, 39, 141–150.
- Heinemann, J. (1971c) "The Art of Composition in Leviticus Rabba," *Hasifrut* 2 (4), 804–834. (in Hebrew).
- Herr, Moshe David (1985) "Realistic Political Messianism and Cosmic Eschatological Messianism in the Teaching of the Sages," *Tarbiz* 53, 3 (1985), 331–346 (in Hebrew).
- Himmelfarb, M. (2016) "Abraham and the Messianism of Genesis Rabbah," in Sarit Kattan Gribetz et al., eds. *Genesis Rabbah: Text and Context*, Tübingen: Mohr Siebeck, 99–114.

- Klausner, J. (1955) *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*. Translation from Hebrew by W.F. Stainespring. New York: Macmillan Company.
- Kovelman, A., Gershowitz, U. (2010) "Hidden Allegory in the Talmud: The Ontology of Rabbinic Hermeneutics," *The Review of Rabbinic Judaism* 13, 2, 141–193.
- Lerner, M.B. (1996) "A New Light on the Devarim Rabbah of the Sepharadim, the Ways of Becoming Devarim Rabbah, Lieberman's edition," *Teuda* 11, 107-145 (in Hebrew).
- Lieberman, S. (1974) *Midrash Debarim Rabbah*. 3rd edn. Jerusalem.
- Lieberman, S. (1950) *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission, Belief, and Manners of Palestine in the I Century B.C.E. – IV Century C.E.* New York.
- Lieberman, S. (1942) *Greek in Jewish Palestine: Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV Centuries C.E.* New York: The Jewish theological seminary of America.
- Leiman, S.Z. (1983) "The Scroll of Fasts: The Ninth of Tebeth," *JQR* 74, 2, 174–195.
- Meir, O. (1989) "A Garden in Eden': On the Redaction of Genesis Rabba," *Dappim la-mehqar ba-sifrut* 5/6, 309-330 (in Hebrew).
- Meir, O. (1996) "The Redaction of Genesis Rabba and Leviticus Rabba," *Teuda* 11, 61-90 (in Hebrew).
- Niehoff, M.R. (1995) "What is in a Name? Philo's Mystical Philosophy of Language," *Jewish Studies Quarterly* 2.3, 220-252.
- Prikhodko, M. (2021) "Language and laughter in the treatise of Philo of Alexandria The worse attacks the better," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15. 2, 611–624.
- Raviv Rivka (2006) "The Formation of the Prophecy of the Four Kingdoms from the Book of Daniel in the Literature of the Sages," *Jewish Studies Internet Journal* 5, 1-20.
- Robertson, D. (2008) *Word and Meaning in Ancient Alexandria Theories of Language from Philo to Plotinus*. Hampshire: Ashgate.
- Schiffman, L.H. (2006) "Messianism and apocalypticism in rabbinic texts," in Steven T. Katz, ed. *The Cambridge History of Judaism*. Volume IV: The Late Roman-Rabbinic Period. Cambridge University Press, 1053–1072.
- Schremer, Adiel (2007) "Midrash and History: God's Power, the Roman Empire, and Hopes for Redemption in Tannaitic Literature," *Zion* 62, 5-36 (in Hebrew).
- Simon-Shoshan, M. (2007) "The Tasks of the Translators: The Rabbis, the Septuagint, and the Cultural Politics of Translation," *Prooftexts* 27, 1, 1-39.
- Shani, E. (1969) "Waters issued out under the threshold of the House (Ez. 47:1-2)," *Beit Mikra. Journal for the Study of the Bible and Its World*, 164-170 (in Hebrew).
- Stern, D. (2004). "Anthology and Polysemy in Classical Midrash," in D. Stern, ed. *The Anthology in Jewish Literature*. Oxford, 109–115.
- Strack, N.L., Stemberger G. (1996) *Introduction to the Talmud and Midrash*. Transl. and ed. by M. Bockmuehl. 2-ed edition. Minneapolis: Fortress Press.

- Veltri, G. (2009) "The Septuagint in Disgrace: Some Notes on the Stories on Ptolemy in Rabbinic and Medieval Judaism," in Nicholas de Lange, Julia G. Krivoruchko, and Cameron Boyd-Taylor, eds. *Jewish Reception of Greek Bible Versions: Studies in Their Use in Late Antiquity and the Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 142–156.
- Visotzky, B. (2011). "The Misnomers 'Petihah' and 'Homiletic Midrash' as Descriptions for Leviticus Rabbah and Pesikta de-Rav Kahana," *Jewish Studies Quarterly* 18, 19–31.
- Walfish, A. (2005/6) "Approaching the Text and Approaching God: The Redaction of Mishnah and Tosefta Berakhot," *Jewish Studies* 43, 21–79.
- Walfish, A. (2008) "Creative Redaction and the Power of Desire – A Study of the Redaction of Tractate Qiddushin: Mishnah, Tosefta, and Babylonian Talmud," *Jewish Studies Internet Journal* 7, 31–79 (in Hebrew).
- Winston, David (1991) "Aspects of Philo's Linguistic Theory," *Studia Philonoca Annual* 3, 109–125.
- Urbach, E. E. (1968) *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Jerusalem (in Hebrew).
- Urbach, E. E. (1975) *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. 2 vols. Translated by Israel Abrahams. Jerusalem: Magnes Press.

In Russian:

- Benjamin, Walter (2012) *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya*. Moscow.
- Gershowitz, U. (2019) "Ustnaya Tora kak μυστήριον: o nuansah iudeo-christianskoy polemiki v talmudicheskoy literature," *Judaica Petropolitana* 11 (2019), 53–72.
- Gershowitz, U., Kovelman A. (2012) *Vavilonskiy Talmud: Antologiya aggadi*. Moskva / Ierusalim: Israel'skiy institute talmudicheskikh publikatziy
- Ivanitzkiy, V.F. (1916) *Pis'mo Aresteya k Filokratu* (vvedenie, perevod I kommentarii), Trudi Kievskoy duhovnoy akademii, II, iul'-avgust, s. 153-198, sentyabr'-oktyabr' c. 1-37, noyabr' c. 197-225.
- Kovelman, A., Gershowitz, U. (2020) O strukturnih osobennostyah talmudicheskoy literature i ih formirovanii", *Iskusstvo medlennogo chteniya: Istoriya, traditsiya, sovremennost'*. Moscow, 26–57.
- Kovelman, A., Gershowitz, U. (2016) *Sokrytoe i yavlennoe v Talmude: ocherk nefilosofskogo myshleniya na iskhode antichnosti*. Moscow: Indrik.
- Philon Alexandriikiy (2000) *Tolkovaniya Vethogo Zaveta*. Moscow.

**Эллины в Экцентрополисе: Древнегреческая культура
как базис театральных теорий русского авангарда
(Н. Евреинов, Г. Крыжицкий)**

А. А. ПРОНИН

Санкт-Петербургский государственный университет
prozin@mail.ru

A. A. PRONIN

St. Petersburg State University (Russia)

HELLENES IN THE ECCENTROPOLIS: ANCIENT GREEK CULTURE AS THE BASIS OF THEATRICAL
THEORIES OF THE RUSSIAN AVANT-GARDE (N. EVREINOV, G. KRYZHITSKY)

ABSTRACT. The article analyzes the dynamic aspects of the manifestation of the "mythologeme of antiquity" in the theatrical theory of the outstanding figure of the Russian avant-garde Nikolai Evreinov, reveals the degree of influence of his most important postulate about the Dionysian nature of drama on the philosophical and artistic concept of the "theater of spirit and flesh" Georgy Kryzhitsky as a theorist of the early FEKS (Factory of the eccentric actor), compares their key landmarks in the history of antiquity as avant-gardists. The previously unexplored material of the theoretical works of G. is introduced into scientific circulation. Kryzhitsky of the beginning of 1921-1922, on the basis of which the hypothesis is put forward that the author, almost forgotten today, sought to realize the retrotopia of "theatrical Hellenism" in post-revolutionary Petrograd (Eccentropolis).

KEYWORDS: ancient Greek theater, the origin of drama, Dionysius, bacchanalia, Russian avant-garde, Evreinov, theatricality, FEKS, Kryzhitsky, eccentricity.

Античность и «тотальная театрализация жизни»

Николая Евреинова

Авангардный театр пореволюционного периода российской истории – явление многоликое и разнородное, взрастившие его идеи можно найти в самых разных эпохах развития мировой культуры. Одной из них была универсальная для того времени «мифологема античности, вторгающаяся в наиболее радикальные дискурсы актуального искусства» (Рыков 2015, 745), и несомненная мощь этого «вторжения» определяет «тотальный» характер апроприации древнегреческой театральнойности, проявившийся в теоретических работах некоторых авторов, определивших развитие зрелищных практик революционной России.

Прежде всего речь идет о трудах Николая Николаевича Евреинова (1879–1953), который создавал свою теорию театра, опираясь в числе прочего и на глубокое знание и понимание культуры античного мира. С одной стороны, он – как всякий истинный авангардист – считал традиционный театр отжившим, утверждая, что «опыт двух тысяч с лишком лет не дает оснований предполагать в будущем нечто высшее в этом отношении, чем сценическая быль времен Софокла и Аристофана» (Евреинов 2002, 294); а с другой, искал и находил в античном мире архетипические явления, подтверждающие его собственную концепцию «театра как такового». Несомненно, «у всякого авангардиста своя античность», Евреинов же «трактуя театр не как отдельный вид искусства, а как свойство, проявляющееся в различных областях человеческой деятельности, искал проявления „театральности“ в его мифологических корнях, в плясках вокруг жертвенного козла, в культе Диониса» (Левина 2013, 9).

Будучи человеком импульсивным и артистичным, Н.Н. Евреинов имел репутацию «неожиданного и парадоксального мыслителя», поражающего – иногда в ущерб системности – «разносторонностью теоретических интересов» (Семкин 2000, 7). Однако к выявлению «мифологических корней» феномена «тотальной театрализации» он подошел с академической основательностью. Основываясь на положениях, высказанных вчерне еще в лекции «Театр и эшафот» в 1918 году, Н.Н. Евреинов в небольшой монографии «Происхождение драмы. Первобытная трагедия и роль козла в ее возникновении. Фольклористические очерки» (1921) подробно и убедительно анализирует существующие в науке толкования понятия трагедия (τραγῳδία), подвергая их строгой ревизии. Приводя мнения видных филологов, историков и мыслителей, как отечественных (Ф.Ф. Зелинский, Вяч. Иванов, И. Анненский, В.В. Латышев и др.), так и зарубежных (Г. Винклер, О. Мюллер, М. Нильсен, Ф. Ницше и др.), Евреинов настаивает на своей трактовке:

«Трагедия» (фонетически искаженное τραγῳδία от τράγος = козел и ᾠδή или в нестяженной форме – ᾠδὴ = песнь) значит столько же «песнь козлов», как думают некоторые, и в том числе проф. Ф. Зелинский, сколько и «козло-песнь», «козлиная песнь», «песнь козлу» или «козло-гласование», т. е. песнь, предметом которой является козел. Если бы первобытная форма драматического культа Диониса была сатирической, т. е. произошла бы из хоров сатиров, изображающую свиту бога, то, надо полагать, она бы приняла скорей название «σατυρῳδία», чем «τραγῳδία». Данная деривация строго обязывает предположить, как начальный, исходный момент трагедии, именно козло-песнь, а не сатирико-песнь» (Евреинов 1921, 15).

Характерно, что сразу же за приведенным выше фрагментом вполне академического содержания и стиля следует риторическое заявление: «Так оно и было на самом деле», что свидетельствует о полностью сложившемся в сознании автора убеждении, которое не способны опровергнуть никакие факты или контрдоводы. Он отвергает не только древнее суждение Аристотеля (а заодно и пассивную приверженность этому авторитету всех, кто вслед за ним повторяют «ходячее мнение» о дифирамбах фаллоферов), но и оригинальные толкования новаторов – в частности, критикует гипотезу Ф. Ницше, «который приписывал „происхождение трагедии“ страстно возбужденной песне, сопровождавшей пляски и процессии в честь Диониса и, признавая за музыкой силу создания трагического мифа, видел в первобытном сценическом искусстве «образную передачу музыки» (там же, 9). Более того, Н.Н. Евреинов легко и без объяснений игнорирует достаточно хорошо аргументированные гипотезы, так или иначе не вписывающиеся в его концепцию, например, о трагическом начале в мистериях, на которые обращает внимание Вяч. Иванов, В.В. Латышев и другие авторы того времени. Как верно отмечает В.И. Максимов, «игнорирование древнегреческих мистерий у Евреинова имеет подчеркнутый характер» (Максимов 2021, 12), и объясняется это тем, что «Евреинов противопоставляет две традиции – официальные мистерии (Элевсинские, орфические) и народные праздники» (там же, 19). Для утверждения собственной концепции театральности, «театра для себя» Н.Н. Евреинову нужны были как раз последние, где в полной мере проявлялся: «фаллический культ Диониса, в основе какого культа кипит желание религиозного земледельца отдать образную дань идее похоти, ведущей к плодородию». Отметив главное, автор «Происхождения драмы» уточняет:

«Эту дань мы видим у греков в фаллических плясках в честь Диониса («Фалликос», «Итифалос» и «Эпифалос»), в изображении напряженного члена, которое носилось в праздничных процессиях, посвященных Дионису, и в песнях фаллоферов <...>. Это же желание отдать образную дань идее похоти, ведущей к плодородию, привело некогда земледельцев, и в частности греков, к ритуальному сквернословью (*αἰσρολογία*), заголению (*ἀνάστυμα*) и совокуплению на вспаханном поле.

„Вахханалия“, развившаяся на этой естественной почве (а не на почве орфической мистики), не имела таким образом, в смысле аграрно-эротического разгула, которым завершалась первобытная трагедия, ничего общего с тем значением возвышенно-мистической, красиво-дикой оргии, какое придавалось ей впоследствии поэтами и филологами, стоявшими, включая Ницше, вдали от методов познания, диктуемых сравнительным фольклором» (Евреинов 1921, 37-39).

Сам же Н.Н. Евреинов, придерживаясь означенных методов познания, на древней Греции после «Происхождения драмы» не остановился и в следующей, еще более солидной книге «Азазел и Дионис» (1924) утверждал, что «культовый козел, как мы его знаем в пределах одной Эллады, не раскрывает, как мы убеждаемся, исчерпывающе всех зачаточных форм первобытной трагедии» (Евреинов 1924, 202). Рассуждая на страницах данной книги не только как теоретик театра, но и как режиссер, он подчеркивает, что с театральным *костюмом* все понятно – он происходит от козлиных шкур сатиров, с *маской* тоже – «от затемненных винным отстоем лиц фаллоферов», но ему не хватает понимания такого «кардинального феномена в начальной истории драмы, как примитивная *сцена*».¹ В поисках этой «протосцены» Евреинов обнаруживает свидетельства мифологических корней театральности в культурах разных народов: семитов, древних германцев, скандинавов, славян и др., что приводит его в конечном итоге в древний Вавилон, и, соответственно, к исходной точке «козлогласия» – древним вавилонским новогодним ритуалам со сценой-кораблем.

Вот такую остросюжетную линию в духе теории панвавилонизма Гуго Винклера, «непререкаемо» убеждающего в «азиатском происхождении» Диониса (Евреинов 2021, 148), увлеченный автор разработал в своем труде. Кстати, в том же году Н. Евреинов опубликовал еще одну теоретическую работу: «Театр у животных. (О смысле театральности с биологической точки зрения)», ставшую «логическим завершением экспансии театральности» и ознаменовавшей скорый «поворот обратно – к театру как искусству, как игре» (Джурова 2005, 23, 24).

Сегодня этот и другие тексты его теоретического наследия оцениваются как значительные, внесшие весомый вклад в понимание генезиса культуры, взаимовлияния и эволюции ее форм.² Это действительно так, однако в контексте заявленной нами темы следует уточнить данную оценку в идеологических координатах революционной России: во-первых, Евреинов сконцентрировал свое внимание на «культовой, а не художественной драме» не в последнюю очередь потому, что доказательство происхождения древнегреческой трагедии от народного аграрно-календарного праздника, по сути, подтверждало демократичность его концепции «театра для себя» как доступного каждому трудящемуся; во-вторых, как художник-авангардист эпо-

¹ В «Происхождении драмы» такое понимание, казалось бы, у автора было: «Стол перед фимелой обратился со временем в сценические подмости» (Евреинов 1921, 48–49).

² Развитие теоретических идей Н.Н. Евреинова можно обнаружить в научных трудах В.И. Иванова, В.Н. Топорова и др.

хи победившей революции он выводил на первый план природное, «низкое», вакхическое, поскольку не будучи марксистом тем не менее видел в этом прямое доказательство марксистского тезиса о том, что «не бытие определяется мышлением, а мышление бытием!». Евреинов начала двадцатых годов – уже не тот высокомерный эстет предреволюционного времени, поставивший «Саломею» Оскара Уайльда, а художник и мыслитель, переживший сокрушительный вал революций, хаос и ужасы гражданской войны, зарождение на руинах прежнего мира новой жизни. Жертвоприношение, торжество грубой силы и «низких» природных инстинктов, пьяная радость толпы – все составляющие дионисийского, «козлиного» ритуала он видел воочию в русском «театре жизни» как реальное воплощение «первобытной трагедии» древней Эллады и Вавилона. Более того, Николай Евреинов пытался на практике создать по дионисийской модели ритуальное «новогоднее» (Октябрьская революция как Новый год) действо, переживаемое его участниками и вовлеченными зрителями как реальный процесс, и руководил 8 ноября 1920 года постановкой невиданного до той поры массового театрализованного зрелища «Взятие Зимнего дворца». Именно этот радикальный эксперимент с «античными корнями» положил начало советскому мифу о взятии Зимнего, успешно экранизированному спустя несколько лет в «Октябре» С. Эйзенштейном.

Впрочем, в итоге своего места в большевистской России Н.Н. Евреинов не нашел, и весьма символично, что осенью 1922 года он отправился из Петрограда в Европу на «Preussen», известном как «философский пароход» – но не в изгнание, как Н.О. Лосский ил Л.П. Карсавин, а в официальную поездку во Францию, где известный режиссер Жак Копо репетировал в парижском театре «Вьё Коломбье» его пьесу «Самое главное». Очевидно, в тот момент иллюзии относительно возможности интеграции в советское искусство «театра для себя» – а следовательно, и самого Евреинова – еще были живы, однако два года спустя он все же оказался в эмиграции.

Элин как идеал актера в концепции Георгия Крыжицкого

Влияние идей и самой личности Н.Н. Евреинова на творческую среду Петрограда и Москвы начала двадцатых годов было весьма значительным. Одна из «силовых линий» этого влияния, связанная с античной культурой, приводит нас к процессу формирования теоретической платформы театрального объединения ФЭКС («Фабрика эксцентрического актера»). Известно, что Евреинов помог вначале Георгию Крыжицкому, а затем и всему «трио эксцентриков» организовать диспуты, соответственно 14 ноября и 5 декабря 1921 года (в

ходе последнего и был провозглашен «Манифест эксцентрического театра»). Очевидно, уважаемый мэтр и дальше помогал молодым людям в становлении объединения, поэтому как непосредственный знак благодарности читается приветствие «нашего друга клоуна Бокларо (Н.Н. Евреинова)³ в метатекстовой типографике на 6 странице программного сборника фэкссов «Эксцентризм» (1922). Кроме того, все четверо бывали на «средах» у Евреинова в Манежном переулке, когда, по воспоминаниям А.А. Кашиной-Евреиновой, «до поздней ночи <...> шли горячие и неистощимые споры об искусстве» (Кашина-Евреинова, 17). Что касается собственно признаков влияния «античной концепции» Николая Евреинова на фэкссов и проявления в их программе «мифологемы античности», то они обнаруживаются, пожалуй, лишь в теоретических работах старшего из них, Г.К. Крыжицкого (1895–1975), поскольку младшие к моменту распада группы летом 1922 года ничего, кроме статей в «Эксцентризме» еще не опубликовали.

Итак, Евреинов и Крыжицкий – что их связывало в интересующем нас аспекте? Последний опубликовал в феврале 1922 года брошюру «Философский балаган. Театр наоборот», в которой можно найти ответ на вопрос, какой смысл заложен в странном лозунге «Спасение в штанах эксцентрика», украшающем титул знаменитого сборника «Эксцентризм», вышедшего тремя месяцами позже. В главе «Неприличный театр», автор прямо заявляет, что в революционной России нужно возродить древнегреческий театр, а «эмблемой и символом» этого театра должен стать «„фаллос“ – мужской член, – творческое эмоциональное начало, жизнерождающий и жизнетворящий Фаллос, а не потрепанная маска с ввалившимися глазами сифилитика» (Крыжицкий 1922, 13). Более того, актерская игра прямо ассоциируется у него с эрекцией: «Никогда актер не “переживает” на сцене ничего, кроме нервного подъема, общего эмоционального набухания. Это и есть Вахк, пришедший сменить Аполлона» (там же, 16).

Всё это – весьма эксцентричное выражение идеи Г. Крыжицкого о «театре духа и плоти», которая была высказана им еще в одноименной брошюре, вышедшей в Одессе летом 1921 года, и она развивается далее уподоблением театрального действия оргастическому состоянию: «нужен театр здоровой эротики и экстатического оргазма». Нетрудно заметить, что эти манифестантные по стилю формулы по смыслу достаточно очевидно перекликаются с рассуждениями Н.Н. Евреинова о «фаллическом культе Диониса» (см. выше) из монографии «Происхождение драмы» – без присущего последней академизма, разумеется.

³ Под этим псевдонимом тринадцатилетний Н. Евреинов выступал в бродячем цирке, сбежав из дому.

Однако четкий «евреиновский» след в «рецепте» спасения современного театра от Крыжицкого не означает школярского эпигонства. Для человека с классическим университетским образованием и интересом к истории культуры, которым, как известно, был Георгий Константинович, это скорее единомыслие.⁴ Поэтому при ближайшем рассмотрении становятся заметны и принципиальные расхождения их взглядов – прежде всего по выявлению ключевых категорий в «своей» для каждого античности. Так, у Крыжицкого «животворящее начало» оказывается присуще не любому человеку из массы – как это понимал Евреинов тех лет, а только человеку искусства, настоящему «актеру в четырех измерениях». Это кардинальное различие, и вся театральная концепция Г.К. Крыжицкого строится именно на фигуре *актера*, который совмещал бы в себе – как во времена Эллады – обязанности «и режиссера, и актера, и автора» (Крыжицкий 1921, 24).

Такого идеального актера, которого в «традиционном театре нет», он видел в мальчиках, подобных юным фэксам.⁵ Вероятно, еще со времен южных скитаний в годы Гражданской войны, когда Крыжицкий познакомился и поработал на сцене с Козинцевым, Юткевичем, а потом и Траубергом, эти «театральные мальчики», олицетворяли в его сознании сочетание образованности с художественными талантами; в них он увидел юных эллинов, исповедующих культ красивого тела и острого ума, силу *гимнопедии* (γυμνοπαίδια), спартанских «нагих игр». Логично, что идеал актера Крыжицкого – цирковой акробат, и в доказательство постулата о первенстве цирка как искусства он цитирует «утонченного эстета» Оскара Уайльда: «Если бы древний грек снова явился в мир, мы бы чаще видели его в цирке, чем в театре. Хороший цирк – это оазис эллинизма в нашем мире, когда слишком много читают, а потому не могут быть мудрыми, и слишком много размышляют, а потому не могут быть прекрасными» (Крыжицкий 1922, 31). Обращение к Уайльду, который полюбил греческую культуру еще студентом и считал себя платоником⁶ не случайно, поскольку для него, как и для самого Крыжицкого, искусство оказывается единственной ценностью и подлинной реальностью. Очевидно, поэтому Крыжицкий – в отличие от Евреинова – в своей античной рефлексии не уходил вглубь веков, а, напротив, искал идеа-

⁴ Подтверждением именно такого статуса может служить дарственная надпись на экземпляре брошюры «Что такое театр», сделанная, очевидно, в день диспута: «Дорогому Георгию Константиновичу Крыжицкому – в знак единомыслия и сочувствия [от] Н. Евреинова. 14/XI–921».

⁵ Грише Козинцову и Сергею Юткевичу было в 1918 году по 14 лет.

⁶ О своеобразии платонизма О. Уайльда см. Протопопова 2022.

лы в культуре классического периода Древней Греции, когда искусство достигло апогея.

В вопросе происхождения театра следует отметить также апелляцию Крыжицкого к античной гомосексуальности: «Театр родился из гомосексуальной связи бога созерцательных сновидений – Аполлона, с экстатически действенным полузверем, козлоногим Дионисом. Носитель высшей Мудрости, он хочет подняться до мистического экстаза и творческого безумия; сын опьяненного полуживотного, он вечно стремится к эмоциональному оргазму» (Крыжицкий 1922, 16). По сути, этот театральный метанарратив тоже ближе к платонизму Уайльда, нежели к архаизму дионисийских инвенций Евреинова, хотя формально он тоже присутствует. Здесь необходимо отметить, что в те из ряда вон выходящие времена гомосексуализм в Петрограде был в порядке вещей,⁷ и Георгий Крыжицкий, принадлежавший к этому сексуальному меньшинству (и позже за это поплатившийся⁸), мог, наконец, публично говорить о том, что его волновало – не как Сократ, открыто заявлявший, что его «всегда сражают своей красотой юноши» (Платон, *Соперники* 133b, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн), но хотя бы косвенно, в работах о сущности театра. Он грезил утопией о воскресении «духа античного беснования» (по Мандельштаму) в революционной России, о создании в Петрограде, который они называли Эксцентрополисом,⁹ театра-цирка нагих акробатов-философов, подлинных эллинов, предававшихся духовно-плотской оргии на глазах зрителей в бушлатах и телогрейках. Г.К. Крыжицкий надеялся реализовать свои идеи в театральной мастерской ФЭКС, но придуманный им мифический Эксцентрополис «обосновался» в послереволюционной России совсем ненадолго. Мечты остались мечтами, и покинувший объединение летом 1922 года самостоятельно свою концепцию «театра духа и плоти» воплотить, по большому счету, он так и не сумел. Тем не менее, и в начале 1920 годов, и спустя столетие, придуманный Крыжицким топоним с греческим корнем *πῶλις*, воспринимается как эмблема ретроутопии ранних фэкссов, обещающей с приходом эксцентризма в искусство небывалый его расцвет – «как в Элладе». Характерно, что радикальность художественной идеи фэкссов обыгрывается также семантически, с исполь-

⁷ Сведения об этом явлении см. Хили 2008.

⁸ Осенью 1933 года Г. Крыжицкий был арестован по «делу ленинградских гомосексуалов» и вскоре осужден по 58 статье за «контрреволюционную деятельность и шпионаж» на 5 лет на заседании Коллегии ОГПУ (судебное) от 27 декабря 1933 года (см.: АУФСБ РФ по СПб и Лен. области, дело П-82888, том 7, лист 59).

⁹ «Эксцентрополис (бывш. Петроград)» – так обозначено место издания сборника «Эксцентризм» на его обложке.

зованием латинского «ex centrum», то есть мифологема античности «вторгается» в авангардистский дискурс о театре будущего в буквальном смысле.

В заключение отметим, что античность как предмет философско-художественной рефлексии об искусстве органично вписалась в теоретический дискурс театрального авангарда послереволюционного периода истории России. Наиболее цельной, академически обоснованной и, как показало будущее, перспективной для гуманитарных исследований оказалась концепция «тотальной театральности» Николая Евреинова, базирующаяся на мифологеме античности и изложенная в корпусе текстов, посвященных выявлению мифологической основы древней драмы как порождающей модели зрелищных видов искусства. Забытая ныне оригинальная концепция «театра духа и плоти» Георгия Крыжицкого, с фигурой идеального актера в ее центре, утверждала двойственную природу театра, сочетающего дионисийское и аполлонистическое начало, в чем можно усмотреть как влияние «тотальной театральности» Н.Н. Евреинова, так и платонизма О. Уайльда. Она была презентована автором, одним из основателей ФЭКСа, в характерных для революционной эпохи манифестантной форме и стиле, представляя собой синтез авангардистской апофатики и утопических деклараций «театрального эллинизма».

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Евреинов, Н.Н. (1924) *Азazel и Дионис*. Ленинград.
- Евреинов, Н.Н. (1921) *Происхождение драмы. Первобытная трагедия и роль козла в её возникновении. Фольклористический очерк*. Петроград.
- Крыжицкий, Г. К. (1976) *Дороги театральные*. Москва.
- Крыжицкий, Г. К. (1928) *Режиссерские портреты*. Москва.
- Крыжицкий, Г. К. (1921) *Театр духа и плоти*. Одесса.
- Крыжицкий, Г. К. (1922) *Философский балаган. Театр наоборот*. Петроград.
- Джурова, Т. С. (2005) «Николай Евреинов: театрализация жизни и искусства», *Евреинов, Н. Н. Оригинал о портретистах*. Москва.
- Левина, А.В. (2013) «Николай Евреинов: у истоков театральности», *Николай Евреинов: к 130-летию со дня рождения (по материалам международной научной конференции)*. Санкт-Петербург.
- Максимов, В. И. (2021) ««Рождение трагедии» от Николая Евреинова: театральность – ритуал – театр – мистерия», *Евреинов, Н.Н. Азazel и Дионис*. Москва.
- Платон (1986) *Диалоги*. Перевод С. Я. Шейнман-Тонштейн. Москва.
- Протопопова, И.П. (2022) ««Искусство и жизнь»: эстетический платонизм Оскара Уайльда», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16, 254–264.

- Рыков, А. В. (2015) «Античность, авангард, тоталитаризм: к метаморфологии современного искусства», *Актуальные проблемы теории и истории искусства: сб. науч. статей*. Вып. 5. Санкт-Петербург.
- Семкин, А.Д. (2000) *Театральная теория Н.Н. Евреинова*. Автореф. дисс. канд. искусств. Санкт-Петербург.
- Эксцентризм* (1922). Петроград.
- Хили, Д. (2008) *Гомосексуальное влечение в революционной России: регулирование сексуально-гендерного диссидентства = Healey D. Homosexual Desire in Revolutionary Russia: The Regulation of Sexual and Gender Dissent*. Пер. с англ. Т.Ю. Логачева, В. И. Новиков. Москва.

In Russian:

- Evreinov, N.N. (1924) *Azazel i Dionis*. Leningrad.
- Evreinov, N.N. (1921) *Proiskhozhdenie dramy. Pervobytnaya tragediya i rol' kozla v eyo vznikovenii. Fol'kloristicheskij ocherk*. Petrograd.
- Kryzhickij, G. K. (1976) *Dorogi teatral'nye*. Moskva.
- Kryzhickij, G. K. (1928) *Rezhisserskie portrety*. Moskva.
- Kryzhickij, G. K. (1921) *Teatr duha i ploti*. Odessa.
- Kryzhickij, G. K. (1922) *Filosofskij balagan. Teatr naoborot*. Petrograd.
- Dzhurova, T. S. (2005) «Nikolaj Evreinov: teatralizaciya zhizni i iskusstva», *Evreinov, N. N. Original o portretistah*. Moskva.
- Levina, A.V. (2013) «Nikolaj Evreinov: u istokov teatral'nosti», *Nikolaj Evreinov: k 130-letiyu so dnya rozhdeniya (po materialam mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii)*. Sankt-Peterburg.
- Maksimov, V. I. (2021) «Rozhdenie tragedii» ot Nikolaya Evreinova: teatral'nost' – ritual – teatr – misteriya», *Evreinov, N.N. Azazel i Dionis*. Moskva.
- Platon. (1986). *Dialogi*. Pervod S. Ya. Shejnman-Tonshtejn. Moskva.
- Protopopova, I.P. (2022) «Iskusstvo i zhizn'»: esteticheskij platonizm Oskara Uajl'da», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16, 254-264.
- Rykov, A. V. (2015) «Antichnost', avangard, totalitarizm: k metamorfozii sovremennogo iskusstva», *Aktual'nye problemy teorii i istorii iskusstva: sb. nauch. statej*. Vyp. 5. Sankt-Peterburg.
- Semkin, A.D. (2000) *Teatral'naya teoriya N.N. Evreinova*. Avtoref. diss. kand. iskuss. Sankt-Peterburg.
- Ekscentrizm* (1922). Petrograd.

**ОНТОЛОГИЯ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ НИЧТО
В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА: ИСТОКИ И ПРИРОДА
ПЛАТОНОВСКОЙ АПОФАТИКИ**

А. В. БОГОМОЛОВ

Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград)
ensestens@mail.ru

Р. В. СВЕТЛОВ

Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград)
Новгородский государственный университет им. Я. Мудрого
(Новгород Великий), spatha@mail.ru

Д. В. ШМОНИН

Общecerковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных
Кирилла и Мефодия (Москва), dmitry.shmonin@gmail.com

ALEKSEY BOGOMOLOV

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

SVETLOV ROMAN

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)
Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Novgorod Veliky)

DMITRY SHMONIN

Saints Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies (Moscow)

ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY OF NON-BEING IN PLATO'S PHILOSOPHY:

ON ORIGINS AND NATURE OF PLATONIC APOPHATICISM

ABSTRACT. The dialogues "Parmenides" and "Sophist" are among the most important texts of Plato, where the themes of non-existence and apophaticism are considered. In the 20th century, they received interpretations radically different from the Neoplatonic one. They are now considered mainly as texts about the boundaries of language and knowledge, rather than about that ontological objectivity, which is quite openly declared in them. The authors of this article have tried to explore whether we can find additional arguments in favor of an «ontological» interpretation of Plato's apophaticism? To what extent is Plato's negative dialectic connected with Parmenides' poem «On Nature»? And wasn't Gorgias' Treatise on Non-Being one of the sources of reflection on the topic of negativity?

KEYWORDS: Plato, Parmenides, apophatic dialectic, platonic theology.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта 21-011-44178 «Формирование рациональной теологии в античности и раннем средневековье». The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21-011-44178 «Formation of rational theology in antiquity and the early Middle Ages».

Апофатика в философии Платона, оказавшая фундаментальное влияние на западноевропейскую традицию, является одной из дискуссионных тем для историков античной философии. Сложность историко-философской реконструкции апофатической проблематики в философии Платона обусловлена несколькими причинами. Прежде всего, отметим то очевидное обстоятельство, что релевантные негативной диалектике темы наличествуют в различных диалогах, из чего с необходимостью следует вопрос о систематизации отдельных фрагментов апофатического дискурса в философии основателя Академии. И вместе с тем тут же возникает вопрос-антитеза: возможно ли подведение всей апофатической проблематики у Платона под единый знаменатель? И не стоит ли предпочесть исследование апофатики рамками отдельных диалогов? И, в последнем случае, рассуждая об апофатике Платона, не находим ли мы в его диалогах то, чего там попросту нет, находясь под влиянием очарования апофатического богословия неоплатоников. Действительно, последние нашли весьма эффективную «точку сборки» текстов Платона, которые достаточно часто противоречат друг другу, но из которой основатель Академии прочитывается как богослов и мистик. А можем ли мы утверждать, что Платон был таковым?

Нам уже доводилось писать о том, что в XX столетии традиционное «апофатическое» прочтение целого ряда платоновских текстов претерпевает эрозию (Богомолов, Светлов 2021, 41–73). Такая «переоценка ценностей» вызвана изменением фокуса внимания современной философии – от тематики сущности и субстанции к проблемам эпистемологии, от синтетической методологии к аналитической. С этой точки зрения «апофатические» дискурсы «Парменида» и, прежде всего, текст и логика первой гипотезы могут расцениваться как указание на фатальную ошибку элеатского мышления, когда лишённое любой предикации Одно/Единое замыкается в круге бесконечной самореференции. То, что эта ошибка совершается и признаётся самим Парменидом, только усиливает почти театральный эффект от данного текста (Табак 2015, 58–71). Либо же диалектика «Парменида» рассматривается как необходимый путь тренинга наших мыслительных способностей (Shorey 1933, 287–293). Ещё один вариант трактовки «гипотез» «Парменида» заключатся в рассмотрении их с точки зрения возможностей нашего языка: речь в диалоге идет не об отдельном существовании Единого и Многого, а о том, как возможно в максимальной степени зафиксировать все существенные проблемы теории идей, когда она выражается в нашем языке – но не каким-то образом отказаться от нее (Бугай 2017, 109–121).

Однако даже если мы полностью откажемся от неоплатонического прочтения «Парменида», это не должно увести нас в сторону от вопроса о про-

исхождении тех дискурсов, которые вполне имеют апофатический характер, даже если мы должны трактовать их смысл не в духе Плотина-Ямвлиха-Прокла. Нам представляется, что вполне можно согласиться с выводом Ю.А. Шичалина о том, что «Парменид» отражает внутриакадемические дискуссии о возможности помыслить бытие и единство в отдельности (возможность, которую будет отрицать Аристотель) (Шичалин 2017, 121). Даже простая постановка этого вопроса приводит к дискурсу апофатики.

Вспомним знаменитую работу Э. Доддса и известный тезис автора: «Прочитайте вторую часть *Парменида* так, как читал ее Плотин...; не ищите в нем сатиру на мегарцев или кого-либо еще, – и вы обнаружите в первой гипотезе ясное описание знаменитой “негативной теологии”» (Dodds 1928, 133). Здесь апофатизм рассматривается лишь в контексте необъятной темы влияния платоновской философии на неоплатонизм. Доддс предполагает, что платоновская апофатика является неким началом, исходным пунктом апофазиса в античной мысли. Однако откуда она появилась у Платона? В контексте современных историко-философских «мод» не удивительно, что проблема истока апофатических воззрений основателя Академии не относится к числу наиболее востребованных тем.

Настоящая статья в силу формата, конечно, не может претендовать на то, чтобы в должной степени обстоятельно осветить оба момента – и систематизацию апофатической проблематики в различных диалогах, и вопрос об истоках. Кроме того, следует особо подчеркнуть, что мы отнюдь не склонны обращаться к известной тематике соответствия, в частности, Парменида «исторического» и Парменида в одноименном диалоге – в специальной литературе этот аспект представлен в достаточной степени. Свою задачу видим в том, чтобы поставить и рассмотреть вопрос о возможной преемственности апофатической проблематики – от досократиков к Платону. Однако и здесь надлежит обозначить некоторые существенные ограничения. Во-первых, необходимо определить, что ключевыми диалогами для нас станут «Парменид» и «Софист». Взаимосвязь этих двух диалогов часто становится предметом исследования (см. Протопопова 2018, 10–14). О значении первого из указанных диалогов для понимания апофатики упомянуто выше. В «Софисте» же определяющее значение имеет диалектика пяти «высших родов» и то понимание негативности, которое, впрочем, надлежит еще эксплицировать. И вместе с тем «Софист», как представляется, также являет собою проблемное поле, в котором наличествует и вопрос об истоках понимания апофатики.

Однако прежде всего, обратимся к вопросу об истоке апофазиса в «Пармениде». Проблема реконструкции апофатической проблематики в фило-

софии самого Парменида – тема, к которой не столь часто обращаются исследователи. Исходным пунктом данной реконструкции являются представления элеата о небытии. Это суждение не содержит в себе противоречий, ибо очевидно, «запреты» на существование небытия в поэме есть не что иное как указание, по меньшей мере, на эпистемологический статус «не-сущего». В частности, на это указывает «связка» двух фрагментов «О природе»: «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι» и «χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν»¹. Сама же по себе апофатика с очевидностью представлена в тех фрагментах поэмы, где говорится о характеристиках, которыми наделяется бытие, среди которых «ἀγένητον», «ἀνώλεθρον». Дальнейший перечень находим в строках «ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον». Здесь интересен момент, связанный с тем, что негативные дефиниции бытия обусловлены в том числе и онтологической установкой элеата о несуществовании небытия. Это обстоятельство примечательно и в контексте понимания специфики трактовки негативности в западноевропейской традиции, а именно то, что конституирующим элементом апофазиса является идея небытия или ничто (Дробышев 2016, 22). И, как показано выше, есть все основания предположить, что эта установка в выраженном виде формируется в учении элеата.

Далее, рецепцию того, что в «О природе» можно обозначить как апофатические определения бытия, конечно, находим в диалоге «Парменид». Вокруг таких определений строится, по сути, т.н. «первая гипотеза», которая, как принято полагать, является образцом апофатической теологии и основанием генологии неоплатоников. Негативные характеристики, о которых говорилось в поэме, в значительно более развернутом виде представлены и в диалоге, правда, в качестве обозначения известных противоречий. Взять хотя бы фрагмент из 141 e, в котором допускается, что, если единое никак не причастно никакому времени, то оно не настало, не настает и не есть, не станет и не будет в будущем (εἰ ἄρα τὸ ἐν μηδαμῇ μηδενὸς μετέχει χρόνου, οὔτε ποτὲ γέγονεν οὔτ' ἐγένετο οὔτ' ἦν ποτέ, οὔτε νῦν γέγονεν οὔτε γίγνεται οὔτε ἔστιν, οὔτ' ἔπειτα γενήσεται οὔτε γενηθήσεται οὔτε ἔσται.²). Это положение отсылает нас к «ἀγένητον» и «ἀνώλεθρον» у Парменида. Однако здесь интересны выводы, которые следуют, в частности, из приведенного суждения. Так, в том же 141 e говорится, что единое не причастно бытию, а потому не существует. А в 142 a дается обобщающий вывод по первой гипотезе о том, что нет ни имени, ни слова, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения (οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα). На этот

¹ Фрагменты из поэмы «О природе» цитируются по: Diels 1960.

² Диалог «Парменид» цитируется по: Hermann 2010.

вывод следует обратить особое внимание в случае, когда мы говорим об истоках платоновской апофатики. В том, что апофатически трактуемое единое в первой гипотезе имеет много общего с бытием в «О природе», пожалуй, очевидно. И приведенное выше сравнение таких характеристик как «нерожденность», «неуничтожимость» бытия в онтологии Парменида и «вневременность» единого в одноименном диалоге это подтверждает. Впрочем, здесь важно еще раз подчеркнуть, что в поэме эти характеристики обуславливают не апофатический, а позитивный онтологический статус бытия, в то время как в диалоге первая гипотеза выполняет противоположную задачу. Мы, однако, полагаем, что нельзя не увидеть определенное сходство трактовки единого в первой гипотезе и интерпретации небытия в онтологии элеата. Рассмотрим этот тезис подробнее.

В самом деле, прежде всего, это указание на несуществование, что очевидно. Во-вторых, тезис о невозможности «именовать» единое, обуславливающий недопустимость «слова» о нем. По сути, это же мы находим и в одном из «запретов» существования небытия в «О природе». К примеру, в качестве ответа на вопрос о том, откуда происходит бытие, мы находим буквально: «οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἔασσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φάτων οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι» («из не-сущего не позволю ни сказать, ни помыслить: не мыслимо, не вырази́мо, что есть не есть»). Отсюда и следует предположение, что первая гипотеза в «Пармениде» имеет своим основанием не только понимание бытия, но также и представления элеата о небытии. И наконец, еще одно обстоятельство, на которое важно обратить внимание. Здесь вкратце упомянем проблему т.н. третьего пути в философии Парменида. Среди многочисленных интерпретаций отметим трактовку А. О. Маковельского: «Парменид задается вопросом каковы основные предпосылки всех мыслимых мировоззрений, и находит, что всевозможные мирозерцания покоятся на одной из следующих трех предпосылок: 1) только бытие есть, небытия нет; 2) не только бытие, но и небытие существует; 3) бытие и небытие тождественны» (Маковельский 1915, 2). Пожалуй, дискуссионным представляется утверждение, что именно Парменид постулирует все три предпосылки – вторая и третья, скорее, итог историко-философской реконструкции, ибо автор поэмы истинным полагает только один путь. И вместе с тем с самим утверждением о наличии «трех предпосылок» можно согласиться. И в контексте тематики нашего исследования это представляется важным по следующей причине. Сама проблематика диалога «Парменид» строится на противоречиях, ключевое из которых «единое существует – единое не существует». В конечном счете это опять-таки является указанием невозможности постижения предельного основания сущего.

Мы полагаем, нечто схожее наличествует и в философии элеата. Однако с тем очевидным различием, что онтологический статус бытия в «О природе» не подвергается сомнению. Неоднозначным является как раз статус небытия, ничто. Вводя запреты на существование и возможность мыслить небытие, философ тем самым, конечно, добивается обратного. Иными словами, именно небытие становится тем понятием в философии элеата, которое во многом близко к единому в рассматриваемом диалоге. При этом еще раз подчеркнем, мы отнюдь не сводим все многообразие апофатической проблематики в диалоге к рецепции проблемы небытия в философии Парменида, а лишь обозначаем, что данная проблема в учении элеата может быть одним из оснований платоновской апофатики или, что, возможно, корректнее, платоновской негативной теологии.

Впрочем, даже если наш тезис о том, что проблема небытия в онтологии элеата, действительно, может рассматриваться в качестве некоей предпосылки формирования первой, «апофатической», гипотезы «Парменида», это отнюдь не означает, что эта предпосылка единственная. К примеру, тот же фрагмент 142 а, в котором представлен вывод по первой гипотезе: «οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῶ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα». Мы полагаем, данное суждение интересно также и в контексте «софистической» триады Горгия. Более того, оно вполне может быть «парафразой» Горгия. Это обстоятельство вполне объяснимо, если согласиться с тем положением, что утраченное произведение софиста является неким ответом на поэму элеата, рефлексирующим ту же тематику, что и Платон. Несомненно, в триаде Горгия ключевое значение имеет понятие «ничто», «небытие». В этой связи обоснованным представляется вопрос о том, что собою представляет небытие в воззрениях софиста. Отметим, этот момент может иметь разные трактовки (для понимания того, насколько эти трактовки разнообразны (см. Галанин 2016, Вольф 2014, 198–216). Но можно предположить, что Горгий отнюдь не указывал на существование небытия. Напротив, используя противоречия, возникающие при использовании этого слова, показывал несостоятельность аргументации Парменида в той ее части, где обсуждается существование чего-либо вообще, в частности, бытия, и небытия. Но есть и, к примеру, мнение, согласно которому, позиция Горгия схожа с учением элеата. Об этом, в частности, можно найти у Brentano, согласно которому под небытием софист «подобно Пармениду – считал – все то, что не есть бытие неизменное, никогда неуловимое и непостижимое, отличное от чувственного мира, и утверждает, что о нем ничего не возможно знать» (Brentano 1886, 63–64). Иными словами, если мы говорим о рецепции учения Парменида о

небытия в платоновской апофатике, то следует подчеркнуть и возможность опосредованного влияния на Платона горгиевой триады.

В контексте вопроса об историко-философской реконструкции апофатической проблематики в философии Платона и с учетом рассмотренных выше положений из диалога «Парменид», обратимся также к диалогу «Софист». Эти два произведения нам интересны с той точки зрения, что в обоих диалогах в том или ином отношении наличествует прямая отсылка к философии элеата. И один из ключевых моментов в «Софисте» – опровержение Парменида, т.н. «отцеубийство», обусловленное как раз тем, что небытию приписывается статус существования.

Итак, существование небытия детерминировано необходимостью обоснования возможности лжи. Во фрагменте 237a находим: «τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι: ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν».³ Надо заметить, что трактовки небытия в диалоге проистекают из диалектики «пяти высших» родов. Мы не станем далее останавливаться на этом моменте из диалога. Отметим лишь то, что нам представляется важным в контексте понимания небытия в «Софисте». Здесь необходимо обратить внимание на 257 b: «ὁπότεν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον». В этом фрагменте представлено понимание небытия как «иного» («ἕτερον»), что, безусловно, смещает акценты. Во-первых, само по себе введение, по сути, синонима (или alter ego?) ключевого понятия, конечно же, не случайно, ибо «ἕτερον» выполняет определенную функцию, которая, во-вторых, как раз и заключается в том, чтобы обозначить особенный статус небытия. Поясним это, последнее, положение. Иное, являясь одним из пяти «высших родов», существует и, вместе с тем, оно не является небытием как таковым. Во всяком случае не является противоположностью бытию, как об этом говорит тот же Парменид. Кроме того, следует подчеркнуть, что иное обуславливает бытие каждой из идеи самой собой, а не любой другой, поскольку любая идея, будучи причастной идее иного, становится иной по отношению к другим идеям и в конечном счете является самой собой ввиду причастности идее тождественности. В-третьих, да, идея небытия, понимаемого как иное, существует, но ἕτερον отнюдь не οὐκ ἔστιν, не μὴ ἔδν, которые мы находим в «О природе». В этой связи мы рискуем предположить, что введение ἕτερον есть некоторая попытка, с одной стороны, показать, что небытие существует в этом качестве, а с другой, все же обозначить: утверждается существование не οὐκ ἔστιν, не μὴ ἔδν Парменида. В этом отношении, нам представляется, имеет место некоторая двойственность, которая зало-

³ Диалог «Софист» цитируется по: Fowler 1921.

жена еще в поэме элеата. Мы имеем в виду те противоречия Парменида, которые скрыты в постулируемых элеатом запретах на существование небытия. Иными словами, несмотря на то, что участники диалога называют себя «отцеубийцами», возможно, запрет на существование небытия как такового сохраняется, а небытие же наличествует как иное бытия, которое не только есть, но и мыслимо, и выразимо.

И наконец, сам принцип мыслить то, что «не есть» в истории греческой мысли четко был сформулирован именно Горгием. В самом деле, в трактовке, которая представлена у софиста, есть важное дополнение, о чем нельзя не упомянуть. Речь опять-таки о возражении Пармениду: «Сцилла, Химера и многое из не-сущего мыслится» (Лосев 1975, 76). У нас имеются все основания предположить, что противоречия, вскрываемые более ранними греческими мыслителями, при обращении к тематике несуществования находят свое отражение в понимании небытия и самим Платоном, в том числе, в диалоге «Софист».

Таким образом, апофатическая проблематика в философии Платона представлена в нескольких диалогах. Мы говорили лишь о двух из них, в которых присутствует прямое указание на элейскую школу и элейскую доктрину. В диалоге «Парменид» особое внимание было уделено т.н. первой гипотезе. Показано, что одной из предпосылок апофатической трактовки единого можно считать трактовку небытия в философии элеата. В «Софисте» небытие трактуется как иное. Безусловно, трактовки небытия в обоих диалогах разнятся. Разнятся и задачи, решение которых потребовало введение тематики негативности в названные диалоги. В первом случае тема небытия оказывается связана с рассуждением о предметности мышления в ее предельном выражении. И при не-скептическом прочтении «Парменида» это создает условия для понимания его апофатики как указания на высшее и невыразимое начало. Во-втором («Софист»), оно вводится для прояснения природы различия, причем как в бытийном, так и в эпистемологическом статусе. Отсутствие (инаковость) позволяет всему сущему быть тождественным себе и познаваемым (срв. Venardete 2006, 153–154). Возможно, это «конструктивное» учение о небытии также получит продолжение у Аристотеля через понятие «лишенности». Ну а неоплатоники используют и «относительное» небытие для указания на сверхсущее начало.

Как мы постарались показать, возможными основаниями подходов Платона к небытию являются как учение Парменида, доказывавшего невозможность речи о нем, так и Горгия, от противного сформулировавшего допущение о мыслимости несуществующего и «протестировавшего» следствия из этого допущения. Таким образом, тема апофатики у Платона

имела определенные интеллектуальные предпосылки в предшествующей философской традиции, а саму ее видимо не следует сводить к чисто аналитической или эпистемологической трактовке.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Богомолов, А.В., Светлов, Р.В. (2021) «Беседа с ничто: апофатический дискурс в античной философии», *Платоновские исследования* 15.2, 41–73.
- Брентано, Ф. (1886) *Древние и современные софисты*. Санкт-Петербург.
- Бугай, Д. В. (2017) «Единое не на потребу: к интерпретации второй части платоновского «Парменида»», *Вопросы философии* 1, 109–121.
- Вольф, М.Н. (2014) «Трактат «О не-сущем, или о природе» Горгия в De Melisso Xenophane Gorgia, V-VI: условно-формальная структура и перевод», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.2, 198–216.
- Галанин, Р.Б. (2016) *Риторика Протагора и Горгия*. Санкт-Петербург.
- Дробышев, В.Н. (2016) *Апофатическая рациональность и ее трансформация в современной западной философии*: Санкт-Петербург.
- Лосев А.Ф. ред. (1975). *Секст Эмпирик*. Сочинения в 2 томах. Москва. Т. 1.
- Маковельский, А.О. (1915) *Досократики. Часть вторая (элеатовский период)*. Казань.
- Протопопова, И.А. (2018) Введение. Контекст диалога: «Парменид», в: *Платон. Софист. Перевод*, интерпретация, примечания и приложения И. А. Протопоповой. Санкт-Петербург.
- Шичалин, Ю.А. (2017) Введение. Жанр и композиция, в: *Платон. Парменид. Перевод*, интерпретация, приложения и примечания Ю.А. Шичалина. Санкт-Петербург.
- Benardete, S. (2006) *The Being of the Beautiful. Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman*. Translated and with Commentary. The University of Chicago Press.
- Dodds, E. R. (1928) «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'». *The Classical Quarterly* 22.3, 129–142.
- Shorey, P. (1933) *What Plato Said*. University of Chicago Press.
- Tabak, M. (2015) *Plato's Parmenides reconsidered*. Palgrave Macmillan.

In Russian

- Bogomolov, A; Svetlov, R. (2021) «Conversation with nothing: apophatic discourse in ancient philosophy», *Platonic Investigations* 15(2), 41–73.
- Brentano, F. (1888) *Ancient and modern Sophists*. Saint-Petersburg.
- Drobyshev, V.N. (2016) *Apophatic rationality and its transformation in Modern Western Philosophy*. St. Petersburg.
- Galanin, R.B. (2016) *The Rhetoric of Protagoras and Gorgias*. Saint-Petersburg.
- Losev A.F. ed., (1975) *Sextus Empiricus. Essays in 2 volumes*. Moscow. Vol. 1.
- Makovelsky, A.O. (1915) *Pre-Socratics. Part Two (the Eleatic period)*. Kazan.

Protopopova, I.A. (2018) Introduction. Context of the dialogue: "Parmenides". In *Plato. Sophist. Translation, interpretation, notes and appendices* by I. A. Protopopova. Saint-Petersburg.

Wolf, M.N. (2014) "Gorgias' "On Not-Being or On Nature" in DE MELISSO XENOPHANE GORGIA, V–VI: Its formal structure and a translation from the Greek into Russian," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.2, 198–216.

ПОНЯТИЕ «ПРОРЫВ» В УЧЕНИИ МЕЙСТЕРА ЭКХАРТА

Е. В. БЫКОВ

Новосибирский государственный университет
e.bykov1@g.nsu.ru

EVGENY BYKOV

Novosibirsk State University (Russia)

THE CONCEPT OF *DURCHBRUCH* IN MEISTER ECKHART

ABSTRACT. Meister Eckhart is one of the most ambiguous and controversial late medieval thinkers. Many of the concepts in his teachings still remain under-studied and difficult for understanding. So B. McGinn (1981) and D. Caputo (1978) have paid particular attention to the concept of “breakthrough” (der Durchbruch), but even they, it seems to us, have not been able to establish fully the connection of this concept with other themes in Eckhart's teachings. The meaning of the concept itself in the context of solving one of the most important problems of late medieval theology and philosophy – the justification of mystical knowledge and its forms – remains insufficiently clarified.

KEYWORDS: religion and philosophy, mysticism, knowledge, revelation.

* Работа выполнена при поддержке РФФ № 22-18-00025. The research is funded by the Russian Scientific Foundation № 22-18-00025.

Проблема мистического познания

На протяжении многих веков деятельность схоластов была направлена на синтезирование философии Аристотеля и христианской догматики. Свое полное воплощение этот синтез обрел в учении Фомы Аквинского. Это стало важным событием для средневековой религиозной мысли, поскольку оно определило понимание Бога и пути к нему. Благодаря высокой степени проработанности томизм стал опорой для католического вероучения. Однако, несмотря на достижения данного учения, оно не могло разрешить проблему мистического познания Бога. Пути к Богу, предложенные Фомой Аквинским, не удовлетворяли стремления средневекового человека, жела-

ющего в полной мере познать божественное. Это обусловлено тем, что философия Аристотеля не могла обосновать мистическое познание, так как была направлена не на «внутреннее», а на «внешнее», тем самым полагая Бога как трансцендентную первопричину. В томизме человеческий разум мог через рациональные размышления прийти к убеждению о существовании Бога, но в таком случае он не мог слиться с ним в экстатическом единении.

Для Фомы Аквинского Бог есть Творец, то есть причина существования чувственно воспринимаемого мира. Этьен Жильсон говорил об этом так: «Все томистские доказательства включают два различных элемента: констатацию чувственной реальности, требующей объяснения, и существование причинного ряда, основанием которого является реальность, а вершиной – Бог» (Жильсон 2010, 401). Основываясь на философии Аристотеля, Фома Аквинский прокладывает пути к Богу через творение. Чувственная реальность оказывается опосредованной между Богом и человеком. Это обусловлено тем, что Бог есть бытие, сотворившее все сущее, и без божественного бытия мир не мог бы существовать. Человек же пребывает в сотворенном мире, который отделен от Бога непреодолимой пропастью из-за чего ему недоступно непосредственное восприятие божественного бытия. Человек оставлен в мире, не имея возможности самостоятельно вознестись к Богу при жизни. Поэтому ему остается верить и следовать пяти предложенным томизмом путям, что может привести разум лишь к малому просвету божественного бытия через сотворенный мир.

Если в средневековых европейских университетах были распространены подобные идеи, то в протонародных общинах схоластическая ученость не могла найти себе место. Характерный пример – бегинки, во многом определившие духовный климат позднего Средневековья.¹ Мистические переживания стали тем, что выходило за пределы тех структур, которые определяли средневекового человека. Женщина-мистик могла возвыситься к Богу и слиться с ним в любовном экстазе, и вместе с тем преодолеть те строгие социальные обязательства, которые накладывало на нее средневековое общество. Эти воззрения распространились и во многих монастырях, в том числе подконтрольных доминиканскому ордену. Тем не менее, они не согласовывались с томизмом и, более того, подрывали его основания, так как отдаленность Бога, иерархия существования, учение о благодати и другие концепции, определяющие томизм, разрушались мистиками, способными воспарить к Богу. Кроме этого в глазах официальных церковных лиц подоб-

¹ О влиянии бегинки на учение Экхарта подробно пишет McGinn 1994.

ные переживания порождали множество ересей, что представляло особую опасность для католического вероучения.²

Для доминиканского ордена экстатические переживания стали проблемой, которую необходимо было решить. К этому обязывала сама деятельность ордена, направленная на борьбу с ересями и укрепление христианской догматики, и в течение многих десятилетий своего существования доминиканцы смогли значительно в этом преуспеть, применяя всю свою схоластическую ученость для решения богословских проблем. Однако, в случае с Экхартом ситуация оказалась иной. Будучи схоластом, занимая магистерскую кафедру в Парижском университете и руководя доминиканским *Studium generate* в Кёльне, Экхарт стал проповедником, тем самым обратившись к самой сути мистического познания. Впредь его учение питали не только философские концепции, но и народная духовность. Кроме этого Экхарт обратился к неоплатоническим источникам, отступив от томизма и его путей к Богу,³ полагая, что «внешний» путь Аристотеля не мог привести к желаемой цели, в то время как платоническая философия в большей степени подходила для решения проблемы мистического познания.

Разум

В учении Экхарта Бог есть разум, поэтому разумен и «прорыв» к нему. Необходимо отметить, что Бог в учении Экхарта понимается неоднозначно. С одной стороны он есть разум, а с другой стороны – бытие. Однако разумность в Боге первична, а его существование вторично. В этом вопросе Экхарт противостоит Фоме Аквинскому, который полагает Бога как бытие, а только затем из его существования выводит мышление. Экхарт же меняет первичность понятий «бытие» и «разум». Для него разумное есть «внутреннее», лежащее в основании и открывающееся непосредственно. Бытие противоположно разуму. Оно положено вовне, вторично и опосредовано. По-

² Подробнее о борьбе католической церкви с бегинками и бегардами см. Хорьков 2003, 36–55; Реутин 2011, 17–20.

³ Некоторыми исследователями проблематизируется связь учения Экхарта с томизмом (см. например: Хорьков 2003, 15–16). Данное исследование опирается на наиболее радикальные и неоднозначные проповеди Экхарта, в которых отчетливо прослеживается критика томизма. На основании этих текстов можно заключить, что Экхарт отступает от учения Фомы Аквинского в вопросе соотношения бытия и разума. Однако другие труды Экхарта не позволяют нам дать окончательный ответ на вопрос о том, насколько далеко Экхарт отошел от томизма. Поэтому данная проблема до сих пор остается нерешенной.

этому непосредственное познание Бога может быть только разумным. Возможность данного познания обусловлена разумной природой человека и Бога. В христианском вероучении человек создан по образу и подобию Бога. И в учении Экхарта человек, подобно Богу, имеет «внутреннее» разумное основание и «внешнее» существование. Если «внешнее» опосредованное существование Бога и человека не может соприкоснуться, то «внутренняя» непосредственная разумность Бога и человека имеет онтологическое тождество.

В проповеди 52 «Блаженны нищие духом, ибо тех есть Царство Небесное» Экхарт говорит о необходимости преодоления «внешнего» существования:

Некий великий учитель сказал, что его прорыв благородней его истечения, – и это верно. Когда я из Бога истек, все вещи сказали: Бог есть, но это не могло меня сделать блаженным, ведь тогда я осознал себя как творение. В прорыве же, когда я стою опустошенным от своей собственной воли, от воли Божьей, всех Его дел, да и от Самого Бога, я выше всяких творений, и я – не Бог и не тварь, а то, чем я был и чем я должен оставаться теперь и всегда. Здесь я переживаю некий подъем, который меня вознесет выше всех ангелов. И в этом подъеме я получаю такое богатство, что мне не достаточно Бога со всем, что Его делает «Богом», вкупе со всеми Его деяниями Божьими, потому что в оном прорыве я обретаю то, что я и Бог – это одно (здесь и далее: пер. М. Ю. Реутина).

В проповеди 52 эманация и прорыв являются противоположными процессами. При этом оба понятия неотъемлемо связаны с бытием. Если прорыв есть преодоление бытия, то эманация есть истечение бытия из троичной природы Божества. Более того, бытие возникает только в связи с сотворением. Это относится не только к бытию творения, но и к божественному бытию.⁴ Защищаясь от обвинений инквизиции, Экхарт отрицал пункт, касающийся «ничтожности творения»: он полагал, что творение не ничтожно в значении совершенства, но считал, что творение не существовало бы без бытия Бога. В неоплатоническом ключе, по его представлению бытие, возникающее в процессе эманации, стоит на порядок ниже разума,

⁴ Представление Экхарта о бытии является одним из наиболее неясных мест в его учении. Это подтверждается обвинением, выдвинутым против Экхарта инквизиторами, которые поставили под сомнение ряд его высказываний, непосредственно связанных с бытием. Причиной этого непонимания является неочевидность двойственности бытия в учении Экхарта. Большинство исследователей вовсе не отмечают этих различий. Однако Б. Мойшиш верно заметил, что по отношению к творению мы можем говорить о двойственности бытия, но не можем делать это по отношению к абсолютному бытию (Mojsisch 2001, 55–57).

пребывающего в себе самом. Человек заключен в существовании мира, в котором он не может познать Бога. Его внимание приковано к образам сущего, которые мешают обратиться к тьме божественного разума. Поэтому в проповеди 52 Экхарт утверждает, что человеку необходимо обрести духовную нищету, отрешившись от всего сущего и даже от самого Бога. Только направив свой разум во внутренние глубины самопознания,⁵ и преодолев сущностного Бога, человек может совершить прорыв к нему.

Единое

В проповеди 29 «Встретив их, Он повелел им не покидать Иерусалим» Экхарт связывает прорыв к Богу с переходом от Многого к Единому:

Этот дух должен превзойти всю численность и прорваться через множественность, и тогда он прорвется через Бога; но как он прорывается через меня, так и я прорываюсь через него. Бог ведет этот дух в пустыню и в единство самого себя, где он есть чистое единство, и только в себе самом у этого духа больше нет причины; но если у него есть какая-либо причина, то и у единства должна быть своя причина.

Из неоплатонических источников Экхарт заимствует и положение о том, что Единое неисчислимо и, вместе с тем, оно есть источник исчисления и всякого числа.⁶ Для него исчисление связано с множественностью и отрицанием единичного, которое истекает из божественного бытия. Каждая сотворенная вещь отделена от другой вещи, так как сотворенным вещам при-

⁵ Особое внимание теме самопознания в проповеди 52 уделял А. Хаас (Haas 1971). Он связывал процесс самопознания в учении Экхарта с богопознанием, а также верно отметил универсальность данного познания. М. Л. Хорьков не соглашался с А. Хаасом, полагая, что богопознание не нуждается в самопознании (Хорьков 2018). Однако с мнением М. Л. Хорькова нельзя согласиться, поскольку богопознание и самопознание являются взаимообусловленными процессами. Это подтверждается тем, что в прорыве к Богу происходит освобождение от «Бога», познанный посредством несовершенного богопознания. После этого человек приходит в основание своей души, где обретает подлинное познание Бога. При этом несовершенное богопознание является частью самопознания. В процессе самопознания душа прорывается сквозь несовершенное богопознание «внешнего» Бога и приходит к подлинному богопознанию через познание глубин души.

⁶ Экхарту не были непосредственно доступны многие оригинальные неоплатонические источники. Должно быть, его учение испытало влияние некоторых неоплатонических идей через труды Макробия, Боэция и Прокла. При этом данные неоплатонические идеи были значительно преобразованы самим Экхартом. Подробнее об этом см. Лосский 2003, 74–79.

суца «отрицательность». То есть каждая вещь своим существованием отрицает иную вещь, иначе каждая вещь была бы тождественна другой вещи. Эта нетождественность порождает множественность, а вместе с тем и численность. Поэтому вещам присуще число. Однако множественность и численность не распространяются на самого Бога. Он превосходит множественное бытие. Богу не присуще отрицание, как каждой отдельной вещи. Бог в учении Экхарта есть отрицание отрицания, то есть Единое.⁷

Более ясно соотношение Единого и Многого Экхарт раскрывает в проповеди 10 «Во дни свои он снискал благоволение Божье и был сочтен праведным»:

Я говорил о некоей силе в душе: в своем первом порыве она не постигает Бога, поскольку Он благ, она не постигает Бога, поскольку Он – Истина, она прорывается вглубь и продолжает искать и постигает Бога в Его единстве и в Его одиночестве, она постигает Бога в Его пустыне и в Его собственном основании. Посему она не удовлетворится ничем и ищет дальше чего-то такого, что было бы Богом в Его Божестве и в достоянии Его собственного естества. Говорят, что нет единства больше того, каким три Лица составляют единого Бога; а после него, говорят, нет большего единства, нежели то, коим едины Бог и душа.

В проповеди 10, также как в проповеди 29, Экхарт указывает на превосходство Единого над Многим. Однако в проповеди 10 Экхарт говорит не только о возвышенности Бога над множественностью сущего, но и о том, что даже в самом Боге единство превосходит множественность. При этом Единое есть божественная пустыня и основание Бога. В то время как Троица наделена бытием и божественными предикатами, которые не распространяются на Единое. Единое превосходит все то, что присуще бытию и множественности. Поэтому на пути к божественному единству необходимо преодолеть истинность и благость, а также другие божественные совершенства. Более того, даже сама Троица должна быть преодолена для того, чтобы человек мог прорваться в «пустыню» Бога и познать его в своем основании. Как и в апофатической традиции, он использует библейский пустынный мотив для указания на сверхсущую и сокрытую природу Бога.⁸ Однако в проповеди 10 образ пустыни указывает не только на отсутствие существования в основании Бога, но и на отсутствие чего бы то ни было, что составляло бы множественность в его основании. Таким образом, чтобы совершить прорыв к Богу, человеку необходимо освободить себя от всего, и даже от самой Троицы, тем самым обретая основание в единстве Бога.

⁷ Подробнее об отрицании отрицания в учении Экхарта см. Реутин 2011, 107–110.

⁸ Подробнее о метафоре пустыни в трудах Экхарта и Псевдо-Дионисия Ареопагита см. McGinn 2001, 143–144.

Царствие Божие

В проповеди «Как душа потеряла себя»⁹ Экхарт также обращается к понятию «прорыв».¹⁰ Центральное место в проповеди занимает представление Экхарта о Царствии Божием, воплощающем онтологическое тождество глубинной природы Бога и человека. Для Экхарта все то, что можно сказать об основании Бога, можно сказать и об основании человека. При этом Царствие Божие включает в себя понимание глубинной природы Бога как разумной и единой. Однако необходимо отметить, что в представлении Экхарта о Царствии Божием особенно важным является антропологический аспект. Человек не пребывает ниже Бога, а равен ему в своей глубине. Поэтому он может обрести Царствие Божие, обратившись «внутри» себя. Для этого человеку необходимо пройти через три смерти. Первая смерть является исходом человека из сотворенной сущности. То есть человеку необходимо отрешиться от всех сотворенных вещей и всей деятельности во «внешнем» мире. Более того, человеку необходимо отрешиться даже от самого себя, тем самым преодолев свою сотворенную сущность. После следует вторая смерть, о которой Экхарт говорит так:

Поэтому, утверждает один учитель, прорыв души есть нечто высшее, чем ее первый исход. Так говорит и Христос: никто не приходит к Отцу, как только через Меня! Христос есть прообраз. Оттого пристань души не в Нем, но она должна, как Он Сам говорит, пройти через Него. Этот прорыв есть вторая смерть духа. Она гораздо важнее первой; о ней говорит святой Иоанн; блаженны мертвые, которые в Господе умирают (пер. М. В. Сабашниковой).

Вторая смерть есть преодоление вечного прообраза. Этот прообраз человек находит в глубине своей души после первой смерти. Однако Экхарт отмечает особую важность именно второй смерти, так как с неё начинается преодоление троичности Бога. Для Экхарта вечным прообразом является сын Божий, воплощающий собой божественное самопознание.¹¹ Отмечая,

⁹ В переводах М. В. Сабашниковой проповедь называется «О Царствии Божием» (Сабашникова 1912). Однако в зарубежных исследованиях данная проповедь упоминается под названием «Как душа потеряла себя» (см. например: McGinn 2001, 144).

¹⁰ Несмотря на то, что проповедь «Как душа потеряла себя» не входит в корпус общепринятых подлинных проповедей Экхарта, Б. МакГинн придерживается мнения, что ее автором является Экхарт (McGinn 2001, 146–147).

¹¹ Д. Капуто отмечал неясность соотношения рождения Сына Божия в душе и прорыва к Божеству (Caputo 1978). По его мнению, оба процесса завершают мистическое познание, тем самым противореча друг другу. Однако в проповеди «Как душа потеряла себя» мы можем найти разрешение данной проблемы, которое за-

как мы видели в проповедях 10 и 29, множественность и раздельность в лицах Троицы, он указывает на необходимость божественной смерти в душе человека. Именно тогда смерть Бога становится началом «прорыва» через множественность к сверхсущностному единству. Но не менее важно и то, что Экхарт говорит также и о третьей смерти, в которой для человека умирает сама рождающая божественная природа являющееся Богом-Отцом. В этом можно обнаружить пересечение с проповедью 52, в которой Экхарт так же говорил о необходимости преодоления источника эманации. Пережив три смерти и после обретения духовной нищеты, человек избавляется от всего сущего, полностью преодолевает Троицу и обретает подлинное основание в глубинах своей души.

Значение понятия «прорыв»

Итак, понятие «прорыв» вводится Экхартом для решения проблемы познания Бога. В рамках томизма установить тесную связь между человеком и Богом было невозможно, поскольку в философии Фомы Аквинского пути к Богу опосредованы чувственной реальностью. В простонародной мистике эта связь устанавливалась через чувственно-эмоциональный опыт, который не был обоснован с богословской и философской точки зрения. Поэтому он мог ввести в заблуждение и представлял опасность для католической церкви. Решением данной проблемы послужило устранение опосредующей чувственности из познания Бога. Отвергнув чувственный опыт, Экхарт обратился к универсализации и интеллектуализации мистического познания. Изначально Экхарт отвергал только чувственную реальность, но затем он пришел к отрицанию самого источника чувственности – Троицы.

Подлинна лишь единая и разумная природа Бога, которая имеет онтологическое тождество с глубинной природой человеческой души. Поэтому подлинное богопознание есть самопознание. Высшей ступенью этого познания является прорыв в пустыню души, где человек обретает единство с основанием Бога. При этом душа полностью преодолевает все сущее и множественное. Она «прорывается» даже через самого Бога, находя его единое и разумное основание в своей сокрытой природе. Тем самым душа полностью отрешается от недостоверной чувственности и обретает основание в универсальном интеллектуальном познании.

ключается в том, что душа преодолевает Сына Божия в прорыве к Божеству. То есть, согласно данной проповеди, душа не может довольствоваться одной ипостасью и рождение Сына Божия является только ступенью на пути к прорыву в основание Бога, но не является завершающим этапом мистического познания.

Посредством понятия «прорыв» Экхарт разрушает традиционные для Средневековья представления о взаимоотношениях между человеком и Богом. Для него человек не пребывает заключенным в сотворенном мире без возможности обрести Царствие Божие при жизни. В прорыве каждый человек может обрести Царствие Божие внутри себя. При этом мистический акт не является внезапно охватываемым состоянием души, так как в прорыве Божество с необходимостью познается человеком. Можно предположить, что для этого человеку даже не нужна Церковь, поскольку Божество возможно найти только в глубинах своей души. Кроме этого можно прийти к выводу, что человек способен самостоятельно в себе самом обрести Царствие Божие без помощи самого Бога. Но, несмотря на возможные еретические положения, Экхарт нашел оригинальное решение проблемы мистического познания и применил его в своей проповеднической деятельности для наставления своих духовных дочерей, столкнувшихся с малоизученным и проблематичным феноменом – мистическим опытом.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Жильсон, Э. (2010) *Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века*. Пер. с франц. А. Д. Бакулова, общ. ред. и послесл. С. С. Неретиной, примеч. С. С. Неретиной и А. Д. Бакулова. Москва.
- Лосский, В. Н. (2003) «Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта». Пер. с франц. Г. В. Вдовиной, *Богословские труды* 38, 147–236.
- Реутин, М. Ю. (2011) *Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья*. Москва.
- Реутин, М. Ю. изд. подгот., Бондаренко Н. А. отв. ред. (2010) *Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди*. Москва.
- Сабашникова, М. В. пер. со средневерхненем. (1912) *Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения*. Москва.
- Хорьков, М. Л. (2003) *Майстер Экхарт: введение в философию великого рейнского мистика*. Москва.
- Хорьков, М. Л. (2018) «Самопознание в эрфуртской версии немецкой проповеди № 52 Майстера Экхарта», *Индоевропейское языкознание и классическая филология*, XXII, отв. ред. Н. Н. Казанский. Санкт-Петербург, 1311–1318.

REFERENCES

- Caputo, J. (1978) "Fundamental Themes in Meister Eckhart's Mysticism," *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 42 (2), 197–225.
- Haas, A. M. (1971) *Nim din Selbes War: Studien zur lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*. Freiburg, Schweiz.

- McGinn, B. (1981) "The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart," *The Journal of Religion* 61, 1–19.
- McGinn, B. (2001) *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*. New York.
- McGinn, B., ed. (1994) *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. New York.
- Mojsisch, B. (2001) *Meister Eckhart: Analogy, Univocity and Unity*, tr. by Orrin F. Sumnerell. Amsterdam, Philadelphia.
- Quint, J., hrsg. und übers. (1971) Meister Eckhart. *Die deutschen Werke. Band II: Predigten (Pr. 25-99)*. Stuttgart, Kohlhammer.

In Russian

- Gilson, E. (2010) *Filosofiya v srednie veka: Ot istokov patristiki do konca XIV veka*. Per. s franc. A. D. Bakulova, obshch. red. i poslesl. S. S. Neretinoj, primech. S. S. Neretinoj i A. D. Bakulova. Moskva.
- Losskij, V. N. (2003) "Otricatel'noe bogoslovie i poznanie Boga v uchenii Mejs-tera Ekkharta". Per. s franc. G. V. Vdovinoj, *Bogoslovskie trudy* 38, 147–236.
- Reutin, M. YU. (2011) *Misticheskoe bogoslovie Majstera Ekkharta: Tradiciya platonovskogo «Parmenida» v epohu pozdnego Srednevekov'ya*. Moskva.
- Reutin, M. YU. izd. podgot., Bondarenko N. A. otv. red. (2010) *Majster Ekkhart. Traktaty. Propovedi*. Moskva.
- Sabashnikova, M. V. per. so sredneverhnenem. (1912) *Mejster Ekkhart. Propovedi i rassuzhdeniya*. Moskva.
- Khor'kov, M. L. (2003) *Majster Ekkhart: vvedenie v filosofiyu velikogo rejnskogo mistika*. Moskva.
- Khor'kov, M. L. (2018) «Samopoznanie v erfurtskoj versii nemeckoj propovedi № 52 Majstera Ekkharta», *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya*, XXII, otv. red. N. N. Kazanskij. Sankt-Peterburg, 1311–1318.

“ИНОЕ” В ТРЕТЬЕЙ ГИПОТЕЗЕ ПАРМЕНИДА (PRM.158D3–6)

И. А. ПРОТОПОПОВА

Российский государственный гуманитарный университет
plotinus70@gmail.com

IRINA PROTOPOPOVA

Russian State University for the Humanities (Moscow)

“OTHER” IN THE THIRD HYPOTHESIS OF “PARMENIDES” (PRM. 158D3–6)

ABSTRACT. The main purpose of the paper is to comment on Prm. 158d3-6. Consideration of this passage is preceded by a brief overview of various approaches to “Parmenides”. The most important difference in the approaches is determined by the attitude of the researchers to the “subject” of the eight hypotheses. F. Cornford believes that “one” and “is” in Plato’s text are not unambiguous, therefore the “subjects” of hypotheses are different, and, consequently, the conclusions from these hypotheses, although different, are not contradictory. Cornford’s approach is productively developed by K. Sayre and R. Turnbull. The author’s interpretation of the “Parmenides” is based on the same premise of the ambiguity of “one” and “is”. Other researchers (R. Allen, S. Rickless, M. Tabak) disagree with this, insisting that the “subject” in all hypotheses is the same, so the conclusions of different hypotheses are contradictory, and the conclusion from the most extensive, the second hypothesis, is obviously absurd (Allen). Tabak’s point of view is particularly abrupt, assuming that Plato’s goal in the second part is a parody of the views of the Eleatics and Sophists, often presented with deliberately incorrect and absurd conclusions. Tabak believes that only the third hypothesis applies to the views of Plato himself. It is with that one that the second part of the paper is dealing, analyzing the sense of “other” in Prm. 158d3–6. The author considers what is the meaning of “nature other than eidos” in the context of the ideas of the “receptacle” and $\chi\omega\rho\alpha$ in the “Timaeus” (50d, 51a7–b1), and what is the “idea of the immensity” in the context of the reasoning about the one, many and immensity in the “Philebus” (16de). Another comment concerns the meaning of $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu \tau\iota \acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma \gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ and compares several translations of this passage (Cornford, Hermann, Scolnicov, Sayre, Tabak). In conclusion, the author offers her own interpretation of “other” in connection with the seventh hypothesis of the “Parmenides”.

KEYWORDS: Plato, the “Parmenides”, third hypothesis, “one”, “other”, immensity.

Загадки “Парменида”

Задача этой заметки – комментарий к фрагменту Pm.158d3-6. Думается, что такой комментарий нуждается в некотором контексте, тем более что диалог “Парменид”, как известно любому платоноведу, считается одним из самых сложных для интерпретации в платоновском наследии. Он написан в совершенно особой манере, не свойственной другим диалогам, и потому вторую его часть, где рассматриваются восемь гипотез, касающихся соотношения “одного-другого”, многие считают лишь логическими упражнениями, не имеющими важного метафизического смысла. Такое представление можно обнаружить уже в древности (Фрасилл, Альбин), и Прокл в своем комментарии на “Парменид” опровергает эти взгляды, настаивая на том, что замысел диалога – в изучении действительных предметов (Procl. In Parm. 638 3-6).

Современные исследователи тоже относятся к смыслу диалога по-разному, консенсуса среди них мы не найдем. Есть приверженцы прежде всего логической интерпретации – например, в переводе С. Сколникова сам текст диалога разбит на “теоремы” (Scolnikov 2003), а в работе С. Риклесса вводятся символические обозначения, с помощью которых потом описываются гипотезы (Rickless 2007). Большое влияние на исследователей второй половины 20-го века оказала работа Ф.М. Корнфорда. По словам М. Табака, «не будет большой натяжкой сказать, что многие важные интерпретации “Парменида” за последние несколько десятилетий были критическими откликами на интерпретацию Корнфорда» (Tabac 2015, 179). Важнейший принцип его интерпретации заключается в том, что “одно” и “есть” в тексте Платона не однозначны, – поэтому “субъекты” восьми гипотез различны, и, следовательно, выводы из этих гипотез хоть и разные, но не противоречивые (Cornford 1939, 109–115). Подход Корнфорда плодотворно развивают К. Сэйр (Saure 1996, 18–19) и Р. Тернбулл (Turnbull 1998, 5–6, 49); подчеркну, что мое понимание “Парменида” основано на этой же предпосылке неоднозначности “одного” и “есть”.

Однако далеко не все авторы разделяют эту предпосылку. Р. Аллен возражает Корнфорду, настаивая, что “субъект” во всех гипотезах один и тот же, поэтому выводы разных гипотез противоречивы, а вывод из самой обширной, второй гипотезы, очевидно абсурден (Allen 1997, 211–218). Риклесс также считает, что “одно” во всех гипотезах тождественно и связано с “абсолютной беспримесностью” эйдосов, которые не могут иметь противоречивых свойств, – это, по его мнению, центральный пункт “теории идей” Платона т.н. “среднего” периода. Задача же второй части “Парменида” – изменить взгляд на эйдосы, которые становятся здесь “более прозаичными, приземленными, разделяющими черты чувственного мира” (Rickless 2007, 100, 240).

Существуют подходы, в которых противоречия, обнаруживаемые в “Пармениде”, считаются специальным провокационным приемом Платона, служащим обучению слушателей Академии (Miller 1986, 9–10). Но наиболее радикальным видится мне подход М. Табака (Tabak 2015). Его взгляд заключается в том, что “Парменид” нельзя воспринимать всерьез как отражение каких-то взглядов Платона, поскольку это сатирическая пародия на философствование элеатов и софистов: «восемь аргументов второй части основаны на гипотезах оппонентов Платона – элеатов и софистов. Цель Платона во второй части – пародия на взгляды оппонентов, часто с нарочито неправильными и абсурдными выводами» (Tabak 2015, 3). Табак считает, что в “Пармениде” нет никакой критики собственной теории идей, якобы осуществляемой здесь Платоном. По мнению Табака, к платоновским эйдосам (а это, по его мнению, эйдосы из диалогов “среднего” периода, – он разбирает соответствующие места “Федона”, “Кратила”, “Государства”) имеет отношение лишь третья гипотеза. О ней и пойдет речь.

“Иное” в третьей гипотезе (158d3–6)

Третья гипотеза (157b5–159b) предполагает описание того, что происходит с “другим”, если оно причастно “одному”. Тут важно подчеркнуть контекст. Первая гипотеза (137c4–142a6) исходит из того, что “одно есть одно”, где “есть” является связкой. У такого “одного” не может быть никаких предикатов, мы в принципе не можем его помыслить и воспринять, поэтому его по сути нет (142a1–6). Эта “апофатическая” гипотеза основана, без сомнения, на поэме Парменида.

Вторая гипотеза – самая большая по объему. Здесь предполагается, что “одно есть”, при этом “есть” уже не связка, а экзистенциальное утверждение. Стоит добавить это утвердительное “есть” – и возникает постепенно всё. Поскольку “одно причастно бытию” (142c9), “одно” и “бытие” оказываются частями целого, отсюда возникают остальные свойства этого целого: число, беспредельное множество, границы, фигура, нахождение в себе и в ином, движение-покой, тождественное-иное, сходство-несходство, касание-отсутствие касания, равенство, величина, количество, и наконец, время. Корнфорд говорит, что сложно такие свойства считать относящимися к умопостигаемым эйдосам: “они имеют очертания, расположены в пространстве, способны двигаться, могут касаться друг друга, становятся старше и моложе друг друга во времени, и являются объектами чувственного восприятия” (Cornford 1939, 193–194).

Однако комментатор “Парменида” Дамаский видит в этом эйдосы разных типов (умопостигаемые, сверхкосмические, внутрикосмические, а в каждой

сфере еще и промежуточные), то есть во второй гипотезе описано некое “нисхождение” эйдосов (Damasc. In Parm., passim). При этом в первой части “Парменида” как раз говорится о возможности существования разных типов эйдосов: “справедливое, “прекрасное”, “благое”; “человек”, “огонь”, “вода”; “волос”, “глина”, “грязь” (130bd). Очевидно, что это перечисление задаётся именно как “нисходящее” от наиболее “абстрактного” к “чувственному”. Говоря коротко, вторая гипотеза, гласящая, что “одно есть”, описывает разворачивание умопостигаемого универсума вплоть до способов схватывания сознанием сферы “чувственного”.

Вернемся к 3-й гипотезе. Здесь предполагается, что “другое” причастно “одному” – подчеркнем, что, на наш взгляд, имеется в виду “одно” второй гипотезы, т.е. не “само по себе”, а причастное бытию. Главные свойства такого “другого”: само по себе оно не имеет частей, являясь неоформленным “многим”, но будучи причастным одному, получает части, образующие целое. “Вот почему часть не может быть частью многих или всех (τῶν πολλῶν οὐδὲ πάντων τὸ μέρος μέρος), но только частью некой одной идеи (μιάς τινός ἰδέας), то есть того одного, которое мы называем целым, поскольку оно стало неким совершенно одним из вообще всего” (157d7-e1; пер. Ю.А. Шичалина). В итоге “другое” обладает теми же характеристиками, которыми обладает “одно” второй гипотезы (159a6-b1).

Но мы рассмотрим подробнее то, каким образом в “другом”, самом по себе беспредельном, возникает предел:

“Значит, всякий раз рассматривая таким образом саму по себе природу иную, чем эйдос, то сколь малую часть её мы бы не увидели, она будет беспредельна по множеству” (Οὐκοῦν οὕτως αἰεὶ σκοποῦντες αὐτὴν καθ’ αὐτὴν τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἶδους ὅσον ἂν αὐτῆς αἰεὶ ὀρώμεν ἄπειρον ἔσται πλήθει).

“Вместе с тем, как только каждая часть становится некой одной частью, она уже имеет некий предел и по отношению к другим частям, и по отношению к целому, как и у целого — по отношению к частям”.

“Получается, что в других, чем одно, из некоего приобщения одного и их самих, кажется, возникает в них самих нечто иное, которое как раз и создает эту определенность между ними, тогда как собственная природа других сама по себе создает неопределенность” (τοῖς ἄλλοις δὴ τοῦ ἑνὸς ξυμβαίνει ἐκ μὲν τοῦ ἑνὸς καὶ ἐξ ἑαυτῶν κοινωνησάντων, ὡς ἔοικεν, ἕτερόν τι γίγνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς, ὃ δὴ πέρασ παρεσχε πρὸς ἄλληλα· ἢ δ’ ἑαυτῶν φύσις καθ’ ἑαυτὰ ἀπειρίαν. 158c5-d6; пер. мой – III).

Общая мысль такова: сама по себе природа другого беспредельна, но получает предел, когда приобщается к одному. Рассмотрим детали этого фрагмента.

Обратим внимание, что в 158c5 говорится не “другое” (τὸ ἄλλο), а “сама по себе природа иная, чем эйдос”. Что имеется в виду? Что это природа неиздети́ческая, то есть правы те исследователи, которые считают, что во второй части “Парменида” речь может идти не только об эйдосах, но и о сфере чувственного?

В этой связи можно вспомнить “Тимей” с его тремя главными родами: умопостигаемый образец (“отец”), отпечаток (“дитя”) и кормилица-восприемница (“мать”) (Ti.50d). Третий род самый странный и трудно представимый, его обычно связывают с материей: “незримый, бесформенный и всевосприемлющий вид, чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый” (ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον. Ti. 51a7-b1. Здесь и далее пер. С.С. Аверинцева). Тем не менее, восприемница – это хоть и “бесформенный”, но “эйдос”. Дальше идет новое рассуждение о трех главных родах, и третий, обозначаемый здесь как “хора”, “воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах” (52b1–3). То есть, несмотря на странность, бесформенность, неуловимость и “незаконность” этого рода, *хора*, как и умопостигаемый эйдос, вечна и не подвержена разрушению, так же, как и он, недоступна чувственному восприятию и при этом необходима для участия в умопостигаемом. Думается, что в приведенном отрывке из “Парменида” “природа иная, чем эйдос” близка по смыслу такому “трудноуловимому” эйдосу, о котором говорится в “Тимее”.

В “Филебе” мы тоже обнаруживаем “идею беспредельного” (τὴν τοῦ ἀπείρου ἰδέαν). Поскольку нам важен этот контекст, процитируем этот отрывок:

“...все, о чем говорится как о вечно сущем (ὄντων τῶν ἀεί), состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность (πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον). Если все это так устроено, то мы всякий раз должны вести исследование, полагая одну идею (μίαν ἰδέαν) для всего, и эту идею мы там найдем. Когда же мы ее схватим, нужно смотреть, нет ли кроме одной еще двух, а может быть, трех идей или какого-то иного их числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое, многое и беспредельное (ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἀπείρα), но как количественно определенное. Идею же беспредельного (τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν) можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и одним; только тогда каждому единству из всего [ряда] можно дозволить войти в беспредельное и раствориться в нем” (Plb. 16de; пер. Н.В. Самсонова).

Здесь мы видим некое соотношение одного, многого и количественно определенного, а также беспредельного. Все это мы как раз находим в первых трех гипотезах «Парменида», при том и здесь, и в «Филебе» речь идет об исследовании эйдосов, идей, то есть о сфере умопостигаемого. «Природа иная, чем эйдос» – это, скорее, природа того, что не ограничено ни числом, ни формой, то есть никаким пределом; тем не менее, она с необходимостью участвует в умопостигаемом. Таким образом, если вторая гипотеза говорит об одном, расходящемся на количественно и «мерно» определенное множество, то третья гипотеза коррелирует со второй как описание со стороны беспредельного, получающего предел.

Посмотрим теперь, что такое $\xi\tau\epsilon\rho\acute{o}\nu\ \tau\iota\ \gamma\acute{\iota}\gamma\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$. Переводы этого места отличаются у разных исследователей.

Перевод Сколникова: “something different comes to be in them” (Scolnicov 2003, 143).

Херманн переводит так же (“something different comes to be”) и подчеркивает: “It is the One that separates them from this amorphous state but also from one another, by granting them limits in respect to each other”. (Hermann 2010, 183).

Корнфорд переводит “something fresh” (Cornford 1939, 21).

Табак вообще говорит о новом элементе: «Thus, by partaking of the one, the others acquire “a new element [character] in them which gives to them limitation in relation to one another; whereas in their own nature they have no limit» (Tabak 2015, 104).

Сэйр тоже говорит о появлении «другой вещи: “from the combination of them with Unity there is generated some other thing in them that makes them determinate toward one another» (Sayre 1996, 43).

На мой взгляд, видеть в $\xi\tau\epsilon\rho\acute{o}\nu\ \tau\iota$, как это делают Табак и Сэйр, какую-то другую вещь, которая при этом как-то позволяет порождать предел, – значит, не улавливать главного. Оно, на наш взгляд, заключается в природе «иного».

Причастность одного «другим» порождает «иное», благодаря которому и появляется предел, определенность «других» по отношению друг к другу. Если среди них нет иного, то они не могут образовывать целостности, обладающие частями, то есть некие «единства». Если нет «иного», не может быть «предела» и «целого». О необходимости иного для возникновения предела и о том, что получается, если его нет, говорится в седьмой гипотезе:

При этом у всего другого, если оно хочет быть другим, есть нечто, по отношению к чему оно есть другое.

— Это необходимо.

— Но чем же оно может быть? Ведь оно не будет другим, нежели одно, потому что одного-то как раз и нет.

— Действительно, нет.

— В таком случае оно будет таким по отношению к самому себе: только это и остается для него, или же оно будет другим по отношению к ничему.

— Правильно. (164c6–d7, пер. Ю.А. Шичалина)

Это близко тому, что в “Софисте” говорится об “ином” как об одном из пяти главных родов: иное может относиться только к иному – если же нет этого важнейшего рода, то нет и различия. Там этот важнейший род проходит через все остальные эйдосы. (Sph. 255d–e). То есть, – возвращаясь к “Пармениду” – если в “другом” нет “одного”, то нет и иного; тогда нет никакого предела, никакого различия, и описано это как мир сплошной мнимости:

— Значит, каждое <из всего другого> будет другим по отношению любому другому во многих отношениях, поскольку в одном отношении это невозможно, раз одного нет. Поэтому, как представляется, любой их набор будет беспредельным по множеству, так что даже если взять то, что кажется самым малым, то внезапно — словно некое видение во сне — появляется многое вместо того, что казалось единым, и вместо казавшегося мельчайшим — нечто огромное, возникающее по ходу его дробления.

— Совершенно верно.

— Поэтому все другое должно быть другим именно в силу того, что эти наборы отличаются один от другого, поскольку в данном случае все другое есть другое при отсутствии одного.

— Совершенно верно.

— Следовательно, у нас будет много наборов, причем каждый будет только казаться, но не быть чем-то одним, поскольку одного нет. (164c6–d8, пер. Ю.А. Шичалина)

Подчеркнем, что здесь говорится о видении во сне – то же самое говорится о *хоре*, что мы видим ее словно во сне. То есть “эйдетическое” в принципиальном смысле предполагает предел, дающий возможность различать некие “целостности”, а при отсутствии “одного” в качестве иного “другое” как таковое не сможет порождать различие – все будет течь бесформенным странным потоком, поскольку нет иного, появляющегося в результате причастности одному.

Это похоже на то, как появляется время благодаря “вдруг” в добавлении ко второй гипотезе: само бесформенное течение, беспредельное становление ничем не ограничено, но его приобщение к “одному” порождает “иное” в виде “вдруг”, и это *ἐξαίφνης* создает предел, так что можно говорить уже не о бесформенном потоке, но о времени, где есть старше-младше и возможно измерение. Таким образом, вторая и третья гипотезы коррелируют друг с другом и благодаря идее времени.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Damascius (1997–2003) *Commentary du Parménide de Platon*. Texte établi par L. G. Westerink; introduit, traduit et annoté par Joseph Combès, avec la collaboration de A. Ph. Segonds. 4 vols.
- Proclus (1864) *In Platonis Parmenidem*, ed. V. Cousin. Procli philosophi Platonici opera inedita, pt. 3. Paris: Durand.
- Allen, R. E. (1997) *Plato's Parmenides*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Cornford, F.M. (1939) *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hermann, A. (2010) *Plato's Parmenides*. Text, Translation & Introductory Essay. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Miller, M. H. (1986) *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rickless, S. C. (2007) *Plato's Forms in Transition: A Reading of the Parmenides*. New York: Cambridge University Press.
- Sayre, K. M. (1996) *Parmenides' Lesson: Translation and Explication of Plato's Parmenides*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Scolnicov, S. (2003) *Plato's Parmenides*. Translation with Introduction and Commentary. Berkeley: University of California Press.
- Tabak, M. (2015) *Plato's Parmenides reconsidered*. New York: Palgrave Macmillan.
- Turnbull, R. G. (1998) *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*. Toronto: Toronto University Press.

ВАСИЛИЙ МИХАЙЛОВИЧ СЕВЕРГИН КАК ПЕРЕВОДЧИК
ПЛИНИЯ СТАРШЕГО: К ИСТОРИИ РЕЦЕПЦИИ АНТИЧНОГО НАСЛЕДИЯ В
КОНТЕКСТЕ РУССКОГО ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ XVIII ВЕКА

Д. Ю. ДОРОФЕЕВ
Санкт-Петербургский горный университет
dorofeev61@mail.ru

Daniil Dorofeev
Saint Petersburg Mining University
VASILY MIKHAYLOVICH SEVERGIN AS TRANSLATOR OF PLINY THE ELDER:
ON THE HISTORY OF THE RECEPTION OF ANCIENT HERITAGE IN THE CONTEXT
OF RUSSIAN NATURAL HISTORY IN THE 18TH CENTURY

ABSTRACT. The article is devoted to the study of the reception of the ancient heritage in European culture and its importance for the development of Russian natural science in XVIII century. For this purpose the author turns to the well-known Russian scientist and teacher Vasily Mikhajlovich Severgin (1765-1826), who was the author of the first Russian translation in Russian of the encyclopedic "Natural History" (*Naturalis Historia*) by Roman scientist Pliny the Elder (24-79 A.D.), many years was teaching at the Mining college (modern Saint-Petersburg Mining University, which celebrates its 250th anniversary in 2023) and is the most important Russian scientist in the field of natural history. It is on the study of the importance of Pliny the Elder and the history of his interpretation and translation for the development of European and especially Russian science in the 18th century that the main attention of the author of the article is directed. The article also covers the peculiarities of science and educational institutions in Russia and Europe in the 18th century; the biography of Severgin; the specifics of ancient Greek and ancient Roman science; the concept of "natural history" and the importance of encyclopedia as a scientific genre for the culture and science of the Enlightenment.

KEYWORDS: V.M. Severgin, Pliny the Elder, "Natural History", encyclopedia, Antiquity in Russia and Europe in the 18th century, history of science at the Mining University.

Введение: образовательные институции в России XVIII в.

Эпоха Просвещения явилась важнейшим этапом развития европейской науки. Особенно стоит отметить успехи *естествознания*, которое продуктивно стало использовать основные принципы классической механики И. Ньютона. Х. Гюйгенс, Ж. Бюффон, П. Лаплас, Л. Эйлер, А. Вольт, К. Лин-

ней – эти имена сами по себе говорят о том высочайшем уровне, который достигла наука в XVIII веке. Впрочем, такого расцвета научное познание достигло не только благодаря отдельным гениальным ученым, но и потому, что к XVIII веку завершается оформление современной системы *институализации науки*, что является необходимым условием ее развития и эффективности. Так, вслед за возобновлением Марселио Фичино в Корреджо близ Флоренции в 1462 г. платоновской Академии, в 1583 г. уже в самой Флоренции появляется Академия делла Круска и в 1657 г. Академии Чименто (академии опытов), в «Новой Атлантиде» Ф. Бэкон развивает теоретический проект Академии наук в форме Дома Соломона, в 1660 основывается и в 1662 году утверждается Королевской хартией Лондонское Королевское Общество, в 1666 году появляется Парижская Академия Наук, в 1700 году, благодаря деятельности великого философа, ученого и математика Г. Лейбница, возникает Берлинская Академия Наук, а в 1739 году – Стокгольмская.

В этой связи для России XVIII век был особенно значим. Благодаря реформам Петра Великого вся русская культура получила мощнейший импульс развития, вызванный необходимостью воспринять, освоить и использовать европейский опыт. Наука, конечно, здесь также не была исключением, можно даже сказать, что этот период стал для нее подлинным ренессансом, временем особой активности ученых, формирующих новые принципы познания мира. И наука здесь являлась важной частью более общей «культурной революции», включающей в себя трансформацию религиозных, ценностных, бытовых, эстетических моделей благодаря радикальной смене культурной парадигмы. Одной из составляющих этой революции являлось активное обращение к Античности, причем не только в сфере искусства, но и в области естествознания.

Впрочем, это движение началось уже в конце XVII века и его самым заметным выражением явилось появление созданной *Симеоном Полоцким* и его учеником *Сильвестром Медведевым* в 1687 г. московской *Славяно-греко-латинской академии* (наследницы и преемницы Киево-Могилянской академии), в которой преподавали такие знатоки античной культуры, как греческие ученые-иеромонахи *Иоанникий* и *Софроний Лихуды*. Многосторонность и энциклопедичность даваемого там образования лучше всего видна, пожалуй, в личности выпускника этой академии *Михаила Ломоносова*.

Однако развитие естественнонаучных дисциплин, связанных с ориентацией на прикладные исследования, предполагало возникновение и активное развитие не только широких по горизонту своего профиля образовательных институций, наподобие той же Славяно-греко-латинской академии, Академии наук и Санкт-Петербургского государственного университета

(1724), Московского государственного университета (1755), Академии художеств (1757), но и образовательных учреждений более узкого и специализированного профиля, в частности – естественнонаучного. В определенном смысле институализация естественнонаучного образования, по причине своего практического применения, имела даже определенный приоритет перед общегуманитарным. Неудивительно, что по личному указу *Петра Великого* уже в 1719 г. создается отдельная *Берг-коллегия*, по сути, министерство горной отрасли, отвечающей за организацию в масштабе страны горнорудной промышленности, чрезвычайно востребованной в эпоху войн.

Активная деятельность Петра Великого, как в сфере строительства, так и ведения военных действий, остро поставила проблему необходимости удовлетворения новых потребностей, в том числе в области материального сырья. Надо сказать, что Россия шла в первых рядах тех европейских стран, которые поняли необходимость придать горному делу научную основу, организовать систему подготовки и полноценного образования квалифицированных научных кадров в этой области, систематично и последовательно, с учетом новейших открытий, усовершенствовать и развивать методологию и технологию, необходимые для горнодобывающей промышленности. Можно предположить, что минералогия в XVIII веке смогла эффективно сочетать в себе общетеоретический и очевидный прикладной аспект, что обеспечило ей такое резкое развитие и в целом научную легитимацию (появление специальных учебных заведений, выход статей и книг по соответствующей тематике, разработка терминологического аппарата, признание актуальности минералогии научным сообществом, творчество крупнейших талантливых ученых в этой области и т.д.). Поэтому уже с начала XVIII века в России предпринимаются многочисленные экспедиции в еще неосвоенные части страны с целью составления новых, более подробных карт, описания земель и изучения природных минеральных богатств. Особенное внимание уделяется Сибири и Дальнему Востоку. Важными результатами в этой области становятся экспедиция Беринга на Камчатку, открытие на Урале сети предприятий, связанных с промышленной добычей природных ископаемых, и выход в 1745 году «Атласа Российской империи», где территория России описывалась с невиданной до тех пор полнотой. Показательно также, что первые российские академики – М.В. Ломоносов, С.П. Крашенинников, И.И. Лепехин, Н.Я. Озерецковский – все были выдающимися учеными-натуралистами, много сделавшими для развития в России таких наук, как минералогия, геология, химия, география.

И, учитывая особую востребованность в государственном масштабе продуктивной организации добычи и переработки минеральных ископаемых,

не удивительно решение *Екатерины Второй* об образовании в 1773 году *Горного училища* – первого высшего российского государственного технического образовательного учреждения, являющегося с тех пор и до настоящего времени локомотивом развития отечественной минералогии и сопутствующих наук. Также вполне логичным было и то, что его первым директором становится президент Берг-коллегии *Михаил Федорович Соймонов* (Афанасьев, Волошинова, Друзин и др. 2017, 6-16). Значение и высокий уровень этой образовательной институции показывает хотя бы тот факт, что в первые годы каждый из 24 обучающихся за государственный счет приходил в Горное училище из Московского университета.

Надо сказать, что отечественная наука и образование XVIII века активно учитывали опыт ведущих европейских стран в организации учебных заведений и стремились соответствовать самым высоким стандартам. Так, в 1747 году появляется Горное училище в Париже, а в 1765 году зарождается Горная академия во Фрайберге, и их опыт будет продуктивно использоваться при формировании российских образовательных институций этого профиля, прежде всего, конечно, Горного училища (Rudnik, Mokeev, Kudryavtseva, 2020, 2514–2521). Это также прекрасно видно по уставу *Горного Кадетского корпуса* (которым стало Горное училище в 1803 году), в соответствии с которым в нем числилось 18 преподавателей, обучающихся не только специализированным и естественнонаучным дисциплинам, русскому, латинскому и европейским (немецкому и французскому) языкам, но и таким «общеобразовательным» предметам, как рисование, фехтование, музыка, танцы. Отдельно стоит отметить курсы, особенно логики и риторики, который вел известный русский ученый и философ *Иван Степанович Рижский* (1755–1811) – автор сочинения «Умсловие, или умственная философия» (1790), один из основателей (1804) и, затем, ректор Харьковского университета (Щукина, Егоренкова 2017, 376–384). Все это говорит об общем очень высоком уровне образования, в том числе гуманитарного, в Горном училище\кадетском корпусе и в целом в Санкт-Петербурге в XVIII–нач.XIX века (Бондарева, Егоренкова, Щукина 2021, 84–101).

Собственно иначе, наверное, и не могло быть, если учесть, что Горное училище возглавляли не просто чиновники или узкие специалисты, а видные, широкообразованные и культурные просветители. Так, *Семен Васильевич Нарышкин* имел связи с Дени Дидро, сам писал литературные произведения и переводил многие статьи из знаменитой французской «Энциклопедии», а *Андрей Андреевич Нартов*, будучи страстным библиофилом, переводил не только классические для своего времени труды по минералогии Лемана, но и «Киропедию» Ксенофонта, «Похвальное слово им-

ператору Траяну», пьесу Лессинга «Молодой ученый», сочинение Л.-А.-В. Готшеда «Торжество философии» и др. (Афанасьев, Волошинова, Друзин и др. 2017, 17–27). Неудивительно, что в техническом училище студентов приобщали не только узкоспециальным дисциплинам, но и глубинам античной культуры, воспитывая многогранно и полноценно образованных людей (поистине, такому уровню целостного образования в наше время можно только позавидовать!). Ведь без великих античных философов нет истории европейского естествознания. В конце концов, невозможно не учитывать, что теоретическим истоком, например, минералогии можно назвать многие годы недооцененные прозрения Платона по поводу атомистического строения физической материи в «Тимее», которые (несмотря на то, что сам древнегреческий философ рассматривал такого рода познание лишь как отдых, «безобидное удовольствие» и «скромную и разумную забаву на всю жизнь», *Тимей*, 59 с-d) можно изложить и на языке современной науки, например, физической химии (Рожанский 1979, 391–395) и, конечно, трактат фактического основателя этой науки, ученика Аристотеля Феофраста «О камнях» (Феофраст 2004).

Несомненно, формированию *античного контекста петербургского Горного училища* (с 1803 г. Горного кадетского корпуса) немало способствовало и специально построенное для него по проекту А.И. Воронихина в 1807 году здание на набережной Невы в стиле неоклассицизма, которое по величественности неслучайно сравнивали с античным храмом: фасад украшал 12-колонный дорический портик и по обеим сторонам от центральной лестницы располагались две символические скульптуры из пудожского камня – «Похищение Прозерпины Плутоном» и «Геркулес, удушающий Антея» (по эскизам известных российских скульптуров В.И. Демут-Малиновского и С.С. Пименова), а во фризе были представлены выразительные барельефы «Венера приходит к Вулкану за военными доспехами Марса» и «Аполлон приходит к Вулкану за изготовленной для него колесницей» (выполнены В.И. Демут-Малиновским). Это прекрасное сооружение и поныне является главным символом Горного университета, создавая неповторимую атмосферу творческой рецепции античной культуры не только Васильевского острова, но и всего Санкт-Петербурга.

Именно в таком контексте в данной статье хочется подробнее обратиться к личности выдающегося русского ученого *Василия Михайловича Севергина* (1765–1826). В.М. Севергин является крупным именем в истории отечественной науки – минералогии, химии, геологии – и о нем существует достаточно работ, написанных современными историками отечественной науки (так, в научной библиотеке современного Горного университета биб-

лиографический указатель работ о нем только за последние полвека составляет более 30 именований). Это и понятно, ведь он, продолжая и развивая на почве русской науки дело, начатое Лавуазье в химии и Р-Ж. Гаюи в минералогии, является по сути основателем отечественной химии, геологии и минералогии как полноценных научных дисциплин. Так, именно Севергин создает на русском языке научный терминологический аппарат для химии, вводя химическую номенклатуру и выпуская химические словари. Однако многое в его научной деятельности до сих пор очень слабо отражено в исследовательской литературе. Связано это как раз с античными авторами, точнее, с их переводами на русский язык, что было неотъемлемой составляющей для деятельности русских просветителей и ученых XVIII века. Стремясь хотя бы частично закрыть подобные лакуны, я хотел бы обратить внимание всех, для кого небезразлична история отечественной науки и рецепции в России классического античного наследия, на перевод – *первый в России* – В.М. Севергиным фундаментального сочинения римского ученого-энциклопедиста *Гая Плиния Секунды Старшего (24–79 г.н.э.) «Естественная история» (Naturalis Historia)*. Именно в этой энциклопедии нашла свое выражение теснейшая взаимосвязь античного естествознания и искусства.

Биография В. М. Севергина

Для начала, однако, скажем несколько слов о самом Севергине. О его жизни писали еще в XIX веке (Сухомлинов 1878) и в советское время (Ушакова, Фигуровский 1981), но все же для современного исследователя культуры, эти факты не являются общеизвестными. Поэтому будет полезно обратиться к биографии ученого еще раз, приобщая тем самым к важным страницам истории отечественной науки современного, особенно молодого читателя.

Василий Михайлович Севергин был сыном музыканта и уже дома выучился грамоте, овладев также тремя иностранными языками (латинским, французским, немецким). В 1776 г. поступил в академическую гимназию, а по ее окончании в 1784 г. стал студентом Академии, от которой в следующем году и был командирован на стажировку в Геттингенский университет, один из лучших в Европе, где и изучал в течение трех лет горное дело, минералогию, химию, механику, физику, тригонометрию и другие науки. Таким образом, *российская наука* в лице Севергина, и он был здесь не одинок, формировалась *внутри* европейской образовательной системы с ее глубокими научными традициями, выработанными строгими методологическими принципами и большими достижениями и в целом в полной мере может идентифицироваться как европейская. Возвратившись в Россию в 1789 г., Севергин создает в форме диссертационных исследований свои первые ру-

кописи «*Минералогический трактат о происхождении базальта*» и «*Химический трактат о природе щелочных солей*». Эти научные труды получили одобрение в научном сообществе, и молодой ученый становится сначала адъюнктом кафедры минералогии Академии наук, а в 1793 – уже профессором этой кафедры. В.М. Севергин в это время не только пишет и публикует большое количество статей и книг, но, понимая значимость публичного научного диалога, занимается научно-организационной деятельностью: является многолетним, с момента его возникновения, редактором «Технологического журнала», разрабатывает план издания еще одного академического периодического журнала, «Ученых известий» при «Академических ведомостях», а в 1817 г. выступает одним из основателей Всероссийского Минералогического общества. С конца XVIII века ученый активно занимается минералогией, приводит в порядок и классифицирует достаточно большую минералогическую коллекцию Вольного экономического общества (членом которого он был с 1791 г.), исследует руды, присылаемые в это общество с отдаленных регионов России, сам участвует в нескольких экспедициях и, как итог этой деятельности, создает фундаментальный труд – «*Первые основания минералогии как естественной истории ископаемых тел*» (Севергин 1798). С 1791 года можно вести начало активной преподавательской деятельности Севергина. Именно с этого года он начинает читать лекции по химии и минералогии в Медико-хирургической академии (к слову сказать, за особые заслуги в области медицинской хирургии он был в 1807 г. избран членом Медицинской коллегии, а в 1811 г. – членом Медико-хирургической академии). Особо стоит отметить тот факт, что с 1791 по 1804 г. – т.е. на протяжении 12 лет – Севергин читает лекции в Горном училище, воспитав целое поколение ученых химиков, минералогов, геологов. Одним из ярчайших венцов его научного творчества является труд «*Опыты минералогического землеописания Российского государства*» (Севергин 1809), представляющий по сути самой полной и подробной на тот момент минералогической картой России. Выдающиеся успехи ученого нашли признание не только в отечественной, но и европейской науке. Севергин был членом 18 научных обществ, включая Российскую академию наук (с 1798), Геттингенское научное общество (с 1795), Общество земледелия в Лондоне (1798), Стокгольмскую академию наук (1801), Минералогическое общество в Иене (с 1819 г.) и т.д.

Как мы видим, деятельность Севергина была активно интегрирована в европейскую науку. Думается, это было бы затруднено, если бы он не уделял большого исследовательского внимания истокам европейской минералогии и геологии. Пожалуй, самым ярким проявлением этого интереса был

перевод сочинения *Плиния Старшего*, над которым он работал много лет и который был издан в 1819 г. (Севергин 1819). К сожалению, значение этого факта недооценивается. Так, например, о нем ничего не сказано в краткой биографии ученого, помещенной в сборник о выдающихся ученых Горного университета (Гладкий 1993, 80–81); не упомянут перевод Севергина и в введении к первому тому последнего издания Плиния Старшего, претендующего на академическую строгость (Плиний Старший 2021, 42–44). Думается, еще и в силу этих причин будет полезно обратиться к диалогу выдающегося отечественного ученого с видным римским ученым-энциклопедистом, диалогу, имеющему практическую и общекультурную ценность.

Плиний Старший и рецепция его «Естественной истории» в европейской культуре

Надо отметить, что интерес к труду Плиния Старшего в Европе был всегда большой, благо существенное количество списков с его труда (более 200, самый ранний фрагмент относится к V в. н.э., самая ранняя рукопись – к IX в. н.э.) не позволило ему исчезнуть в перепутьях истории культуры (при этом ни одного его достоверного изображения до нас не дошло, хотя, несомненно, учитывая большую политическую значимость Плиния Старшего как прокуратора провинций и военачальника, бюсты и статуи в его честь существовали). Недаром *Светоний*, бывший близким другом Плиния Младшего и активно творивший в начале II в. (т.е. меньше полувека после смерти Плиния Старшего), активно использовал его труды в качестве источников для своих сочинений и, вероятно, даже написал о нем жизнеописание, в котором высоко оценивал его; к сожалению, до нашего времени дошел лишь небольшой фрагмент (Светоний 1988, 321–322).

Итак, книги Плиния, в частности по истории и грамматике, были востребованы в качестве важных источников уже римскими интеллектуалами. И все же чаще всего обращались к его последнему, главному и единственному дошедшему до нас труду, «*Естественной истории*». Этот интерес в основном был точечным, представляя эксерпты конкретных наук. В римской культуре были востребованы *эпитомы* (*epitome*) – краткие изложения-резюме больших книг (Плиний Старший также активно прибегал к этому жанру в процессе работы над «*Естественной историей*»). Уже позднеантичные авторы активно читали прежде всего книги «*Естественной истории*», посвященные медицине и непосредственно связанной с ней ботанике, как это делали Гаргилий Марциал (III в.), Серен Саммоник (III в.), анонимный автор «*Медицины Плиния*» (IV в.), Марцелл Эмпирик (нач.V в.) и др. *Иероним Стридонский* (IV–нач.V вв.), знаменитый переводчик Священного Пи-

сания на латинский язык, прекрасно знал и уважал Плиния Старшего, называя его «латинским Аристотелем и Феофрастом», ведь именно эти греческие философы смогли так сильно развить античную философию природы и естествознание (которое и есть содержание «Естественной истории»), добившись дифференциации наук и выступая, например, основателями зоологии и метеорологии, ботаники и минералогии (Рожанский 1979, 396–460). *Исидор Севильский* (VI–VII вв.) постоянно обращался к «Естественной истории» в своем труде «О природе вещей» (*De rerum natura*) и особенно в своих «Этимологиях», по сути, первой попытки создания христиански ориентированной научной энциклопедии. Вдохновляется Плинием Старшим и *Беда Достопочтенный* (VII–VIII вв.), также не чуждый энциклопедичности, а также деятели Каролингского возрождения, прежде всего *Алкуин* (VIII–IX вв.). В эпоху высокого Средневековья, отличающуюся дефицитом естественнонаучного знания, были не единичными случаи *избирательного* пересказа и изложения этого труда, хоть как-то восполнявшего пробелы в географии, медицине, физике и других естественнонаучных дисциплинах. Этим занимались, например, в Англии *Роберт из Криклейда* (XII в.) и *Иоанн Солсберийский* (XII в.). Также труд Плиния очень сильно повлиял на видную энциклопедию эпохи Средневековья «Великое зеркало» (*Speculum maius nature*), которая приписывается *Винценту из Бове* (1190–1264) и в целом на научное понимание природы в это время (Nealy, 385–386).

Но, конечно, особый всплеск интереса к Плинию начинается с *эпохи Возрождения*, благодаря не только актуализации познания окружающей человека природы, но и появлению книгопечатной технологии, значение которой для развития наук трудно переоценить. В.М. Севергин в своем предисловии к переводу «Естественной истории» касается важных вех освоения главного труда римского энциклопедиста (Севергин 1819, I–VIII). Первые печатные издания «Естественной истории» на латинском языке появляются в Италии, в 1468 г. в Вероне (одно время считавшейся родиной Плиния Старшего) и в 1469 г. – в Венеции. С этого времени интенсивность обращения европейских ученых к этому трактату только увеличивается, причем как количественно, по числу латинских изданий текста, так и качественно, в отношении научной строгости комментаторской и редакторской работы. Уже в начале XVI века в европейских университетах были специальные профессора, занимающиеся исключительно изучением, толкованием и комментарием этого сочинения. Как пишет сам Севергин в предисловии, «ученые мужи всех почти народов... ревностно трудились над очищением текста и объяснения темных или же затруднительных в оном мест» (Севергин 1819, II). В этом действительно была большая необходи-

мость, поскольку благодаря частому переписыванию, причем не всегда вполне квалифицированных ученых, мало знакомых с трудной естественнонаучной терминологией, которой так много встречается у Плиния, в текст невольно закрались многочисленные ошибки и искажения.

Также, в целях более широкого распространения сочинения Плиния Старшего среди европейских ученых и просто образованных людей, возникает необходимость перевода труда на национальные языки. Первым таким переводом был перевод на итальянский язык, выполненный флорентийцем Христофором Ландичи в 1524 году по заказу короля Сицилийского Альфонса и напечатанный в Венеции. В 1525 году издание «Естественной истории» предпринимает самый известный и значительный гуманист своей эпохи Эразм Роттердамский. В 1580 г. появляется первый перевод на немецкий язык, сделанный Иоанном Гейденом и опубликованный во Франкфурте; впрочем, он состоял лишь из отрывков, соединенных без какой-либо последовательности, и снабженный довольно туманными комментариями. В конце XVI века Плиния переводит на французский Антоний Дюлигент и этот перевод, хотя и грешивший по словам Севергина, «немалыми... противусмыслиями» (Севергин 1819, III), несколько раз переиздавался. Надо сказать, что особой популярности Плиния Старшего среди французских ученых немало способствовал Людовик XIV, по личному повелению которого было предпринято наиболее строгое и точное в научном отношении издание «Естественной истории» под руководством учнейших прелатов Франции Бюссюета, Гюета и особенно Гардуена. (Для этого были задействованы все французские библиотеки с хранящимися в них как печатными изданиями, так и пергаментными – в ходе работы сравнивались между собой более 20 вариантов манускриптов и столько же версий печатного текста.) И не случайно Севергин пишет об этом издании, что оно «почитается от всех почти до ныне за совершеннейшее» (Севергин 1819, III), и сам он часто ссылается на него в своем труде (подробней о рецепции «Естественной истории» Плиния Старшего см. Doody 2010).

История, значение и особенность энциклопедии как научного жанра

Особой популярностью труд Плиния Старшего пользовался в XVIII веке. И дело здесь не только в новых и очень качественных для своего времени переводах на европейские языки, хотя и это очень важно (достаточно сказать, что в Германии в 1764 г. выходит в Росток и Грейсфальде дословный перевод Даниило Дензо, а уже через 17 лет, в 1781 г., во Франкфурте, Готфрид Гроссе представляет новое исправленное издание «Естественной истории» в 12 томах). Просто работа над изданием энциклопедического труда Плиния

смогла *синтетически* объединить усилия ученых-естествоиспытателей самых разных специальностей, позволяя им, работающим над переводом и комментированием «Естественной истории», вступать в полноценный научный диалог и, отталкиваясь от античного уровня развития научного знания, активно продвигать современную им науку. Так, в 1760 г. во Франции в процессе подготовки нового научного издания Плиния Старшего участвуют ученые, члены Парижской академии наук, из самых разных областей наук – естествознания, астрономии, географии и т.д.

Плиний Старший, таким образом, очень активно способствовал развитию и утверждению в XVIII веке *энциклопедической формы представления научных знаний*. Принципиальная значимость этого научного жанра впервые была раскрыта именно в римской культуре. Древние греки, хотя и имели такие великие энциклопедические умы, как Демокрит и Аристотель, обращаясь к самым разным наукам, не создали энциклопедию как научный жанр и не видели в синкретическом компендиуме формы представления и объединения знаний. Важно помнить, что, например, Аристотель, какой бы частью исследования природы он ни занимался – физикой или зоологией, ботаникой или метеорологикой, астрономией или «психологией», анатомией или биологией – никогда не забывал об *общих философских принципах* своего учения, которые и находили свое системное и последовательное воплощение в разного рода естественнонаучных работах (в этом смысле его наука это, в строгом смысле слова, именно «философия науки»); в римских же энциклопедиях мы видим в основном эклектичное, часто без очевидной связи представление результатов из разных научных областей (Рожанский 1979, 396–398) Думаю, это связано как с особенностями *этоса древних греков*, склонного к созерцанию, масштабным обобщениям и внимательным наблюдениям за вызывающим удивление и восхищение многообразием мира, а не формальной систематизации, так и с начальным этапом развития конкретных наук, который был направлен прежде всего на развитие и получения нового знания, а не на обрабатывание уже имеющегося богатого научного наследия. Для римлян же, не давших миру великих философов и ученых, уровня Евдокса и Платона, Аристотеля и Эратосфена, Евклида и Феофраста, в силу своей склонности к точности, упорядоченности, конкретности и практичности было важно представить все основные результаты научного познания в рамках единого сочинения, как популярные компиляции, писавшиеся к тому же, как поэма Лукреция «О природе вещей», в стихотворной форме, для облегчения восприятия (Рожанский 1980, 169–170).

Уже у греков «*ἐγκύκλιος παιδεία*», т.е. круговое всестороннее воспитание, было начальным этапом *общего образования*, на котором свободным молодым гражданам давалось общее представление о знаниях во всех науках, чтобы после можно было бы получить уже более специализированное обучение в конкретных областях. Римляне продолжили развивать этот принцип, сделав его для себя одним из основных. Неудивительно, что первой римской энциклопедией считается недошедший до нас труд *Марка Катона*, посвященный воспитанию многообразным наукам сына Марка. Также до Плиния Старшего уже были написаны энциклопедическое сочинение в 9 книгах *Disciplinae Марка Варрона* или трактат *Artes Авла Клавдия Цельса* – оба эти труда были источниками «Естественной истории». В этом смысле энциклопедия – произведение именно древнеримского научного типа и этоса мышления. *Систематизация, подробная классификация, компиляция, популяризация научных знаний в доступной форме, сжатые обобщения наиболее важного, ясность и четкость изложения, объединение разнородного материала по формальному принципу (а то и вовсе без такового) в одном сочинении* – вот что является «коньком» римской энциклопедической науки. Римская наука о природе была не фундаментальной, теоретической или экспериментальной, а «книжной» и «конспектирующей».

Кроме того, нужно понимать, что энциклопедии, в отличие от фундаментальных научных трактатов, были предназначены для самого широкого круга образованных читателей, поэтому они писались доступным, без чрезмерного усложнения описательным языком и даже должны были быть занимательными и увлекательными, чтобы поддерживать интерес читателей. Этой ценой, неизбежно приводившей к определенному упрощению и схематизации, достигалась важная в любой культуре цель – *популяризация знания и просвещение граждан* посредством особого рода энциклопедической «научно-популярной литературы». При этом сам Плиний считает, что его путь – это «не проторенная другими авторами дорога», т.е. он себя считает первопроходцем в области научной энциклопедии, ведь он ищет не «лишь приятности в научных изысканиях», а полноты и точности изложения, для чего он зачастую жертвует легкостью изложения и занимательностью, используя обычные, иностранные (греческие), а то и грубые словами (Плиний Старший 2021, 63). К тому же о многих книгах ученых мужей римский читатель *впервые* узнает именно из энциклопедии Плиния.

Римская энциклопедия – это обретшая самостоятельную ценность *письменная форма* основанного на чтении образования и научных исследований, предполагающая работу с другими письменными источниками и фундированная высокой культурной ценностью письменного слова, в отличие

от ориентированных на созерцание и устное слово греков (Дорофеев 2015, 189–598). По сообщению *Плиния Младшего*, его дядя и приемный отец, Плиний Старший, отличался невероятной работоспособностью и активностью, посвящая все свободное от своих чиновничьих обязанностей время чтению и конспектированию книг. Как пишет о нем Плиний Младший, «Без выписок он ничего не читал и любил говорить, что нет такой плохой книги, в которой не найдется ничего полезного» (Плиний Младший 1983, 45). А Светоний с уважением отмечает, что «вряд ли кто и на полном досуге написал больше, чем он» (Светоний 1988, 322).

Такой подход, кстати, интересно сравнить с позицией Аристотеля, который подчеркивал необходимость относиться максимально внимательно к научному наблюдению над всеми частями многообразной природы, в том числе и неприятными на вид, «ибо в каждом произведении природы найдется нечто, достойное удивления» (О частях животных 1, 5. 645a). Аристотель *во всем в природе* видел достойный познания, удивления и восхищения интерес, а Плиний Старший *в каждой книге* мог найти что-то полезное для выписки; Аристотель созерцал, наблюдал и обобщал, Плиний же читал, выписывал (эпитомировал) и систематизировал чужие книги – по-моему, показательный пример различия греческой и римской культур! И неудивительно, что Плиний общением с книгами и выписками из них занимался в любую свободную от службы минуту, по ночам, с рассвета (сразу после визита к императору Веспасиану, к у которого он был советником), во время обеда, похода в баню или в дороге – о его трудоспособности говорит и то количество больших по объему и разноплановых книг, не менее 7 («О метании дротиков с коня», «О жизни Помпония Секунда», «Германские войны» в 20 книгах, «Сомнительные речения» в 8 книгах, «Учащиеся», «От конца истории Авфидия Басса», «Естественная история»), которые он успел написать за свои 55 лет (Плиний Младший 1983, 45-46; Плиний Старший 2021, 67). До нас, правда, дошла лишь «Естественная история», но, думается, и все остальные были написаны схожим методом *эклeктичной компиляции*, основанной на многочисленных эксцерптах и эпитамах. Более того, учитывая, что «Естественная история» – это последний труд Плиния Старшего, не исключено, что он активно использовал в этой энциклопедии содержание своих предшествующих книг. Любителями цифр подсчитано, что Плиний Старший при написании «Естественной истории» задействовал более 473 автора (146 римских и 327 греческих и некоторых других), представив подлинную систематизацию античного знания. В этом смысле характерно то уважение к авторскому праву на письменные произведения, которое Плиний Старший – может быть, первый – осознанно признает, считая необхо-

димым указывать используемые источники, что он и делает в отношении каждой из своих 36 книг. Эти ссылки, вместе с кратким содержанием каждой из книг, составляют сейчас первую книгу «Естественной истории» (Плиний Старший 2021, 69).

Плиний Старший, конечно, не просто пассивно переписывает в сжатом виде теоретические труды греков, он разбирается в науках и может сослаться на свой опыт, использовать проверенные устные свидетельства очевидцев (что было одним из главных методов античной историографии), высказать собственное мнение, например, покритиковать очень уважаемого им Аристотеля, но, безусловно, творческим критическим научным гением не обладал, что, к его чести, и сам признавал. В этом Плиний Старший был не одинок. Ведь римляне строили свои научные исследования не столько на созерцании, развертывании фундаментальных теоретических гипотез и их критическом анализе, сколько на фактологии (недаром в предисловии к «Естественной истории», посвятельном письме императору Титу, автор признается в выделении им 20000 – на самом деле около 35000 – заслуживающих внимания фактов на основе прочтения примерно 2000 книг: (Плиний Старший 2021, 65–67)), резюмировании и систематизации уже имеющихся (прежде всего греческих) сочинений и на собственном опыте, прежде всего в традиционных сферах практического знания. Очевидно, что в том числе и в этом причина широкого распространения и большой популярности энциклопедий как научно-литературной формы представления знаний в римской культуре, в которой сочинение Плиния Старшего «Естественная история» благодаря своей полноте охвата разных наук несомненно выделялось (Murphy 2004, 195–197; Doody 2009, 1–21).

«Естественная история» в Античности и в эпоху Просвещения

Все эти составляющие признания энциклопедии, но уже, конечно, на качественно более высоком уровне, можно найти и в XVIII веке, который вновь, благодаря, например, удивительным археологическим раскопкам в Помпеях, Геркулануме и Тиволи, открывает для себя Античность и опьянен величием ее культуры, в том числе научной, что позволяет видеть в ней сильнейший импульс для развития эпохи Просвещения. Это был, используя современные выражения, «общеввропейский тренд», и Россия XVIII века самым достойным образом его претворяла в культуру, и прежде всего в Санкт-Петербурге. Достаточно указать на высокое признание, распространение и просветительски-образовательную, эстетико-гуманистическую – причем как для людей, так и для самого города – функцию визуально-пластических образов античного искусства, например философов, в столи-

це Российской империи (Дорофеев 2021, 868-894). Плиния Старшего, как и его племянника и приемного сына, Плиния Младшего, также можно назвать просветителями своего времени. И неудивительно, что они оказались так популярны и созвучны эпохе Просвещения. В этом смысле очень показательно, что уже упоминаемый выше А.А. Нартов, третий по счету директор Горного училища, желая, видимо, польстить просвещенной императрице Екатерине Великой в посвящении «Краткого описания жизни императора Траяна» сравнивает ее именно с Плинием Младшим (Афанасьев, Волошинова, Друзин и др. 2017, 22). Очевидно, это не было бы возможно, если бы образ римлянина не имел высокой культурной ценности, легитимации и привлекательности в самых верхах русского и европейского общества в это время.

Плиний же Старший с его «Естественной историей» стал признанным классическим авторитетом для естествознания XVIII века. Идея просветительской силы разума и познания, может быть, сейчас кажущаяся несколько наивной, является своеобразным культурным знаменем и маркером эпохи Просвещения. Неудивительно поэтому, что интерес к науке, являющейся проявлением актуальности познания окружающего мира, характеризует не только узкую группу ученых, но и самые широкие слои представителей «дворцовой культуры». Энциклопедии для этих слоев образованного общества незаменимая возможность приобрести знания в разных областях, ведь образованным становится быть модно и даже необходимо. Без определенного уровня знания, пускай зачастую поверхностного, но всеобъемлющего, уже нельзя появиться в салонах и на балах, главных культурно-образующих пространствах этого времени. В этой связи сразу вспоминается начавшая издаваться в 1751 г. знаменитая многотомная французская «*Энциклопедия*», главная книга эпохи, вышедшая за пределы лишь научного сочинения и ставшая общекультурным событием. Но и более специализированные области науки здесь не отстают. Достаточно указать на знаменитый труд известного натуралиста, естествоиспытателя, биолога *Жоржа Бюффона*, который написал многотомную «*Естественную историю млекопитающих*», труд, который выходил с 1749 по 1783 год. Кстати, такое название своему сочинению Бюффон дал в честь и память об одноименном труде Плиния Старшего, которого рассматривал для себя как определенный образец энциклопедического сочинения о природе. И отнюдь не случайно Бюффона современники называли «французским Плинием».

Россия активно поддерживала эти культурные и научные приоритеты. Принцип «*естественной истории*», столь популярный у французских ученых XVIII века, был воспринят и Севергиным. Если Бюффон, с сочинением

которого Севергин несомненно был знаком (кстати, труд Бюффона переводил на русский язык И.И. Лепехин, которому Севергин сдавал экзамен после возвращения из Геттингена), писал о «естественной истории животных», а сочинение И. Канта 1755 г. называлось «Всеобщая естественная история и теория неба», то отечественный ученый пишет уже о «естественной истории ископаемых тел», т.е. о минералогии (Севергин 1798). Это же понятие встречается и в названии появившегося позже перевода труда Плиния Старшего, обозначая перспективу исследований Севергина (1819).

Сам термин «естественная история» требует некоторого пояснения. Понятие «История», *Ἱστορία*, уже у древних греков использовался для обозначения *описательной науки*, основанной на данных наблюдений и сообщаемых другими людьми фактов, отличной от основанных на *доказательствах* наук, в первую очередь математики. Именно такой методологический научный принцип лежит в основе «Землеописания» Гекатея Милетского, «Истории» Геродота, главного зоологического труда Аристотеля «История животных» и сочинении I в.н.э. Помпония Мелы «Об описании местностей», или «Описательная география», *Chorographia*, которым, кстати, активно пользовался Плиний Старший. Соответственно латинская «естественная история», *Naturalis Historia*, означает *описание природы*, т.е. целостную дескриптивную науку о природе, естествознание. Г.А. Таронян, переводчик последних пяти книг главного сочинения Плиния Старшего, сопровождаемых подробнейшими комментариями, считает, что переводить название этого труда и вовсе нужно как «естествознание», поскольку «термин «естественная история» является в наше время устаревшим и непонятным (Плиний Старший 1994, 9). Начиная с Линнея, это понятие все чаще относится уже не ко всей природе, а к таким ее частным аспектам, как минералогия, ботаника, зоология, даже астрономия.

Понятие «естественная история» несло в себе потенциальную направленность на предельный охват описываемой области, природы, т.е. уже предполагало энциклопедичность знания. Плиний Старший признается, что «предметом повествования становится природа вещей (*rerum natura*), т.е. сама жизнь, причем в самом простом ее проявлении» (Плиний Старший 2021, 63), а Плиний Младший характеризует это сочинение как «такое же разнообразное, как сама природа» (Плиний Младший 1983, 45). Напомню, что в 37 книгах сочинения Плиния Старшего представлен довольно последовательный, имеющий свою внутреннюю логику обзор разных областей природы и соответствующих наук. Помимо первой книги, посвященной для удобства краткому содержанию каждой из частей исследования и выделению в ней используемых латинских и греческих авторов, вторая книга по-

священа общим представлениям о космосе (астрономии и космологии), географии посвящено 4 следующих книги, антропологии 7-ая книга, животным и насекомым (зоологии) 4 книги (с 8 по 11), флоре (деревьям) 7 книг, ботанике и медицине – 14 книг и минералогии с «металлургией» – последние 5 книг. Очевидно, например, что и Бюффон, и Севергин, каждый в своей научной области, сознательно стремились и применить и развить принцип энциклопедичности Плиния Старшего. В этом плане обращение к переводу труда римского ученого-энциклопедиста было вполне естественно и обосновано.

Особенности и значение перевода Плиния Старшего В.М. Севергиным

Как мы уже отметили выше, этот перевод был *первым на русском языке*, и уже одно это делает его важнейшим событием в истории русской науки вообще и истории освоения античного наследия – в частности. Такое значение, видимо, осознавалось и самим В.М. Севергиным, недаром он посвящает свой труд Президенту Императорской Академии Наук Сергею Семеновичу Уварову (показательно, что сам Плиний посвящает свой труд императору Веспасиану). Структура этого издания также заслуживает внимания. Перевод начинается с предисловия, краткой информации о жизни Плиния Старшего и справкой о тех персонах античной истории и культуры, чьи имена встречаются в латинском тексте. Очень важно, что при работе над своим переводом Севергин тщательно проштудировал версии переводов «Естественной истории» на европейские языки, и мы можем ответственно сказать, что перевод русского ученого был во многом лучше их. Приведем конкретные примеры. Севергин часто ссылается на перевод Дензо, особенно там, где он предлагает отличный от него вариант перевода. Так, например, переводя то место у Плиния, где говорится о скульптурах Праксителя, Севергин переводит место, где они стояли в Афинах, как «Керамик» (что соответствует современному наименованию), тогда как Дензо переводил это место как «горшечная площадь» (Севергин, 1819); или Денза переводит 20 000 сестерциев, как это есть у Плиния и у Севергина, как 10 000 гульденов (Севергин 1819, 241), и таких примеров достаточно много.

Для Севергина труд Плиния Старшего важен в первую очередь как античный источник в области минералогии и геологии. Поэтому переводчик сознательно обходит своим вниманием другие области научного знания (географию, медицину, ботанику и др.), которых касается римский ученый-энциклопедист. Как известно, проблемы минералогии рассматриваются Плинием Старшим нераздельно от подробнейшего и очень ценного для потомков рассказа об истории древнегреческого и древнеримского искусства,

с указанием важных, не встречаемых более ни в каких иных источниках, сведений об античных художниках и их произведениях. Действительно, греческие скульптуры создавались из мрамора и бронзы, а древние краски были сплошь органического происхождения; таким образом, естествознание и искусство здесь отсылают друг к другу. Так вот, Севергин, видимо в целях четкого выделения именно минералогической сферы и имея в виду использование этого труда для обучения будущих российских минерологов и геологов, решает не переводить *подряд* книги с 33 по 37 «Естественной истории», а представить информацию об упоминаемых в этих книгах камнях и минералах в их алфавитном – латинском, но по возможности с переводом названий на русский язык – порядке, с указанием мест (книги, главы, параграфа), где такая информация встречается, с приведением переведенных соответствующих фрагментов (иногда внушительных), постраничных ссылок и пояснением в форме периодически вставляемых в конце статьи собственных комментариев. По сути, Севергин, обращаясь к последним пяти книгам «Естественной истории», создает первый в России энциклопедический словарь минералогии и геологии, и вообще стоит у истоков зарождения в нашей стране этого основополагающего для образовательных и просветительских целей научного жанра.

Конечно, при таком подходе не обходится и без сокращений тех мест, которые, по мнению переводчика, не соответствуют образовательным целям книги, читателями которой предполагались прежде всего минералоги и геологи. Так, например, в середине статьи о *мраморе* Севергин делает примечание, в котором он объясняет свое сокращения рассказа Плиния Старшего о скульптурах по мрамору тем, что «изложение об оных слишком отдалено от предмета сего издания» (Севергин 1819, 199). В то же самое время необходимо отметить, что Севергин, обладая прекрасными знаниями античной культуры, представляет рассказ о минералах в органичной и неразрывной связи с контекстом древнегреческого и древнеримского искусства. Естественно, наиболее полно это проявляется там, где речь идет о тех материалах, которые были основой античного визуально-пластического искусства – мраморе, бронзе, глине, мозаике и т.п. Так, в статье о мраморе, которой, даже с учетом сокращения, было отведено 13 страниц (Севергин 1819, 192-205), перевод Севергина касается истории древнегреческой скульптуры с обращениями и к таким совсем неизвестным фигурам, как критяне Дипен и Скиллид или хиосец Малас с сыновьями, и к общеизвестным фигурам Фидия и Праксителя. Надо сказать, что такой подход даже в издании, во многом определяемом достаточно узкой научной специализацией, оправдан, так как учитывает аутентичную позицию Античности в целом и Пли-

ния Старшего в частности, для которой «культурное» и «природное» не являются принципиально, вплоть до противопоставления (что будет утверждаться впоследствии), делимыми.

В самом же конце издания дается представленный в алфавитном порядке *индекс* названий минералов на русском языке с указанием страниц книги, на которых о них говорится; очень удобный для образовательных целей принцип, активно используемый до сих пор при издании научной литературы. Учитывая общий объем издания, 364 страницы, количество наименований минералов, о которых в труде Плиния Старшего была представлена информация, огромно. Я не поленился посчитать – в русском индексе было 497 *наименований минералов и металлов*. А ведь в этот список не входят те породы, которые Севергин сознательно оставил без перевода, поскольку, по его собственным словам, «весьма многие минералы у Плиния почти только именуется безо всякого описания, по сему тщетный труд подводить их под нынешние системы, как то некоторые новейшие покушались» (Севергин, 1819). Правда, некоторые проблематичные случаи в отношении конкретных минералов Севергин на основе описаний Плиния Старшего и своего научного опыта пытается идентифицировать в понятиях своего времени, но обычно с поправкой «может быть» и в вопросительной форме. Так или иначе, такая полная рубрикация впервые заложила твердую основу для формирования в России терминологической классификации множества пород, необходимой для развития минералогии и геологии как строгих научных дисциплин.

Научная значимость и высокое качество перевода Севергина характеризуется, помимо прочего, хотя бы тем, что следующий *большой* перевод на русский язык, также отрывочный и в намного меньшем объеме, появился только лишь век спустя, в 1918 г., и был посвящен античному искусству (Плиний 1918). Большим событием стал изданный в 1994 г. перевод Г.А.Тараняном XXXIII-XXXVII книг с его же подробнейшими, многократно превосходящим сам переведенный текст римского ученого, комментариями (Плиний Старший 1994). Наконец, в 2021 г. вышел первый том двуязычной «Естественной истории», включающей в себя первые две книги (Плиний Старший 2021); очень хочется надеяться, что это издание будет закончено, и мы увидим *полный* научный перевод этого труда, причем на это не потребуются несколько десятков лет (как это было с английским двуязычным изданием, вышедшим в Лондоне с 1938 до 1963, и с французским двуязычным изданием, вышедшим в Париже с 1947 по 1985 год).

Выводы и заключение

По результатам проведенного исследования можно сформулировать несколько принципиальных выводов и сделать заключение.

Во-первых, для понимания эволюции отечественной науки как неотъемлемой части европейской науки необходимо тщательное и бережное отношение к ее истории, в том числе по отношению к античному генезису таких жанров, как энциклопедия, и таким персонам, как Василий Михайлович Севергин, который сыграл в свое время определяющую роль в развитии русской минерологии, химии и геологии, но в наше время не имеет достойной его значения известности.

Во-вторых, обращение к переводу В.М. Севергиным – первому в России – сочинения Плиния Старшего «Естественная история» позволило исследовать историю интерпретации этого сочинения в европейской культуре, показать его значение для европейских ученых и уточнить место отечественной науки XVIII – нач. XIX века в рецепции античного научного наследия как важного источника для формирования новых научных подходов. Так, например, именно в этом контексте открывается значение энциклопедии как научного жанра.

В-третьих, нельзя недооценивать ту роль, которую сыграл данный перевод в формировании на русском языке терминологического аппарата в области минерологии и геологии, являясь тем самым важным условием продуктивности образовательного и научного процесса.

В-четвертых, в данной статье хотелось бы еще раз подчеркнуть то большое значение, которое имело Горное училище (место работы В.М. Севергина на протяжении многих лет) и имеет ныне его преемник Санкт-Петербургский горный университет, для продуктивного развития в отечественной культуре как естественно научных дисциплин (таких как минералогия, химия и геология), так и гуманитарных, напрямую связанных с античной культурой. Это особенно значимо в свете наступающего в 2023 году 250-летнего юбилея Горного университета, важной российской образовательной институции.

Наконец, в-пятых, стоит отметить, что обращение к сочинению Плиния Старшего, единственному, сохранившемуся до наших дней труду этого автора, является чрезвычайно важным для понимания процесса рецепции и презентации античного наследия в русской культуре конца XVIII-нач.XIX века.

Как известно, *полного перевода на русский язык «Естественной истории» Плиния Старшего на сегодняшний день нет. А ведь возможность читать весь этот трактат в русском переводе позволила бы современным студентам, ма-*

гистрам, аспирантам, ученым возможность увидеть и понять развитие античной и европейской науки более полно и точно, чем это есть на настоящий момент. Думается, что те усилия, которые потратил на первый перевод части труда Плиния наш выдающийся отечественный ученый В.М. Севергин, вписавший яркие страницы в многовековую историю российской науки, могут подвигнуть нас, живущих в XXI веке, по достоинству оценить его заслуги и, может быть, все-таки осуществить в полном объеме перевод и издание главного сочинения римского энциклопедиста.

Источники

- Аристотель (1937) *О частях животных*. Пер., пред., комм. В.П. Карпова. Москва: Биомедгиз.
- Платон (1971) *Тимей*. Сочинения в трех томах. Т. 3. Ч. 1. Пер. С.С. Аверинцева. Москва: Мысль, 455–543.
- Плиний (1918) *Об искусстве*. Пер. Б.В. Варнеке. Одесса.
- Плиний Младший (1983) *Письма*. Пер., сост., статьи, прим. М.Е. Сергеенко и А.И. Доватура. Москва: Наука.
- Плиний Старший (1994) *Естествознание. Об искусстве*. Пер., пред. и прим. Г.А. Тароняна. Москва: Ладомир.
- Плиний Старший (2021) *Естественная история*. Т. I. Книги I–II. Составл., предисл., перев. и коммен. Е.В. Илюшечкина, А.В. Подосинова и А.В. Белоусова. Москва: Университет Дмитрия Пожарского.
- Светоний (1988) *Жизнь двенадцати цезарей*. Пер., пред. и прим. М.Л. Гаспарова. Москва: Правда.
- Феофраст (2004) *О камнях. Первый полный перевод на русский язык древнегреческого трактата с комментариями к нему*. Пер. Б.Ф. Куликова. Москва: Издательский дом МСП.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афанасьев, В.Г., Волошинова, И.В., Друзин, М.В. и др. (2017) *Во главе горного института. Директора учебного заведения (1773-1918)*. Санкт-Петербург: СПГУ.
- Бондарева, О.Н., Егоренкова, Н.А., Шукина, Д.А. (2021) «К истокам гуманитарного образования в Санкт-Петербурге», *Вопросы истории* 12, 84–101.
- Гладкий, С.П. (ред., сост.) (1993) *Выдающиеся ученые С.-Петербургского государственного горного института (технического университета) за 220 лет*. Санкт-Петербург.
- Дорофеев, Д.Ю. (2015) *Личность и коммуникации. Антропология устного и письменного слова в античной культуре*. Санкт-Петербург: РХГА.
- Дорофеев, Д.Ю. (2021) «Античные философы в Санкт-Петербурге: визуально-пластическое образование города и человека», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2, 868–894.

- Рожанский, И.Д. (1979) *Развитие естествознания в эпоху античности*. Москва: Наука.
- Рожанский, И.Д. (1980) *Античная наука*. Москва: Наука.
- Севергин, В.М. (1798) *Первые основания минералогии или естественной истории ископаемых тел*. Санкт-Петербург: Тип. Императорской Академии Наук.
- Севергин, В.М. (1809) *Опыты минерологического землеописания Российского государства*. Санкт-Петербург: При Императорской Академии Наук.
- Севергин, В.М. (пер.) (1819) *Каия Плиния Секунды. Естественная история Ископаемых тел, переложенная на Российский язык, в азбучном порядке и примечаниями дополненная трудами В. Севергина*. Санкт-Петербург: При Императорской Академии Наук.
- Сухомлинов, М.И. (1878) «Очерк жизни и деятельности академика Василия Михайловича Севергина», *История Российской академии*. Т. 4. Санкт-Петербург: Тип. Императорской академии Наук, 6–185.
- Ушакова, И.Н., Фигуровский, Н.А. (1981) *Василий Михайлович Севергин (1765–1826)*. Москва: Наука.
- Щукина, Д.А., Егоренкова, Н.А. (2017) «“Опыт риторики” И.С. Рижского (1796 г.) в Горном университете: история и современность», *Записки горного университета* 225, 376–384.
- Doody, A. (2009) “Pliny’s Natural History: Enkuklios Paideia and the Ancient Encyclopedia,” *Journal of the History Ideas* 70.1, 1–21.
- Doody, A. (2010) *Pliny’s Encyclopedia: The Reception of the Natural History*. Cambridge.
- Healy, J.E. (2000) *Pliny the Elder on Science and Technology*. Oxford.
- Murphy, N. (2004) *Pliny the Elder’s Natural History: The Empire in the Encyclopedia*. Oxford.
- Rudnik, S.N., Mokeev, A.B., Kudryavtseva, R.-E.A. (2020) “Russian and western european mining schools in the first half of the 19th century: A comparative analysis of educational process organization,” *Bylye Gody* 58(4), 2514–2521.

REFERENCES

- Afanas'ev, V.G., Voloshinova, I.V., Druzin, M.V. i dr. (2017) *Vo glave gornogo instituta. Direktora uchebnogo zavedeniya (1773-1918)*. Sankt-Peterburg: SPGU.
- Bondareva, O.N., Egorenkova, N.A., Shchukina, D.A. (2021) «K istokam gumanitarnogo obrazovaniya v Sankt-Peterburge», *Voprosy istorii* 12, 84–101.
- Gladkij, S.P. (red., sost.) (1993) *Vydayushchiesya uchenye S.-Peterburgskogo gosudarstvennogo gornogo instituta (tekhnicheskogo universiteta) za 220 let*. Sankt-Peterburg.
- Dorofeev, D.YU. (2015) *Lichnost' i kommunikacii. Antropologiya ustnogo i pis'mennogo slova v antichnoj kul'ture*. Sankt-Peterburg: RHGA.
- Dorofeev, D.YU. (2021) «Antichnye filosofy v Sankt-Peterburge: vizual'no-plasticheskoe obrazovanie goroda i cheloveka», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2, 868–894.
- Rozhanskij, I.D. (1979) *Razvitie estestvoznaniya v epohu antichnosti*. Moskva: Nauka.

- Rozhanskij, I.D. (1980) *Antichnaya nauka*. Moskva: Nauka.
- Severgin, V.M. (1798) *Pervye osnovaniya mineralogii ili estestvennoj istorii iskopaemyh tel*. Sankt-Peterburg: Tip. Imperatorskoj Akademii Nauk.
- Severgin, V.M. (1809) *Opyty minerologicheskogo zemleopisaniya Rossijskogo gosudarstva*. Sankt-Peterburg: Pri Imperatorskoj Akademii Nauk.
- Severgin, V.M. (per.) (1819) *Kaiya Pliniya Sekundy. Estestvennaya istoriya Iskopaemyh tel, perelozhennaya na Rossijskij yazyk, v azbuchnom poryadke i primechaniyami dopolnennaya trudami V. Severgina*. Sankt-Peterburg: Pri Imperatorskoj Akademii Nauk.
- Suhomlinov, M.I. (1878) «Oчерк zhizni i deyatelnosti akademika Vasiliya Mihajlovicha Severgina», *Istoriya Rossijskoj akademii*. T. 4. Sankt-Peterburg: Tip. Imperatorskoj akademii Nauk, 6–185.
- Ushakova, I.N., Figurovskij, N.A. (1981) *Vasilij Mihajlovich Severgin (1765–1826)*. Moskva: Nauka.
- Shchukina, D.A., Egorenkova, N.A. (2017) «“Opyt ritoriki” I.S. Rizhskogo (1796 g.) v Gornom universitete: istoriya i sovremennost'», *Zapiski gornogo universiteta* 225, 376–384.

АНТИКОВЕДЕНИЕ КАК ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ: ФАДДЕЙ ЗЕЛИНСКИЙ И КАРЛ КЕРЭНИ

В. В. ПЕТРОВ

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

VALERY V. PETROFF

RAS Institute of Philosophy (Moscow)
CLASSICAL STUDIES AS CULTURAL PHILOSOPHY:
TADEUSZ ZIELINSKI AND KARL KERÉNYI

ABSTRACT. The article discusses the concept of three “Renaissances”, as outlined by Tadeusz Zielinski in the essay “The Ancient World in the Poetry of Apollon Maykov” (1899). By “Renaissances” Zielinski meant the periodic appeals of a particular European culture to the ancient legacy and, at the same time, the beneficial cultural consequences of such appeals. According to Zielinski, two renaissances of antiquity have already taken place: the “Italian” and the “Germanic” (in the 18th–19th centuries); the next should be the “Slavonic” Renaissance. The object of attention is the imagery of Zielinski, who compares the influence of antiquity on new cultures with an oceanic flow that carries the heat of the south to the cold shores of northern Europe. It is shown that Zielinski is influenced by his immediate sources — the cultural and philosophical constructions of Hippolyte Taine and Friedrich Paulsen. It is argued that Paulsen’s text depends on Taine’s, and Zielinski uses them both. The corresponding views of Russian philologists and philosophers, who shared Zielinski’s concept, are considered. On the example of the “Hungarian” works of Karl Kerényi of the 1930s, it is shown that the belief in the beneficence and the need for the revival of antiquity for national culture was not an exclusively Russian phenomenon, but was a basic ideological archetype of the international community of European classical philologists and scholars of the first half of the 20th century.

KEYWORDS: Tadeusz Zielinski, Karl Kerényi, Vyacheslav Ivanov, Friedrich Nietzsche, Hippolyte Taine, Friedrich Paulsen, U. von Wilamowitz-Moellendorff, classical studies, Renaissance.

* Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного РФФИ (№ 20–59–23001) «Россия и Венгрия в прошлом и настоящем»: кросс-культурный диалог; supported by Russian Foundation of Basic Research 20–59–23001.

*Двигутся в море глубоком моря, те — к зарям, те — к закатам;
 Поверху волны стремятся на полдень, ниже — на полночь:
 Разно-текущих потоков немало в темной пучине,
 И в океане пурпурном подводные катятся реки.*
 Вяч. Иванов

*То, что сделано европейскими народами... это погибнет...,
 а делание греков было в области вечных форм
 истины и красоты... — это останется.*
 Вл. Соловьев.

В 1899 г. петербургский филолог-классик и антиковед Фаддей Францевич Зелинский (1859–1944) опубликовал в журнале «Русский вестник» эссе «Античный мир в поэзии А.Н. Майкова», посвященное памяти почившего поэта¹. Три вводные страницы текста эссе повествуют о «возрождениях» — периодических обращениях европейских культур к античному наследию и о тех благотворных последствиях, которые такие обращения к античности оставляют в культуре-реципиенте. Согласно Зелинскому, два возрождения уже состоялись: «романское» (в XV-XVII вв.) и «германское» (в XVIII-XIX вв.). Следующим возрождением должно стать возрождение «славянское».

Сказанное Зелинский выражает в образной и весьма необычной форме. Он говорит о том, что есть два типа океанических течений. Первые видны на поверхности моря, они зависят от направления ветра и хаотично меняют направление. Они могут быть бурными и опасными, и часто люди, которые захвачены ими, полагают, что именно в них состоит жизнь моря. Однако эти течения недолговечны и бесплодны: когда буря утихнет, они исчезают. Но есть другой тип океанских рек — устойчивые и мощные глубинные потоки. Примером их является Гольфстрим, берущий начало у жарких берегов Мексиканского залива, на протяжении столетий несущий на север «благодатную теплоту юга». Человек необразованный о его существовании не подозревает, однако силу влияния Гольфстрима трудно переоценить: именно его ток приводит к тому, что климат северных стран становится мягче, «побережья Шотландии и Норвегии покрываются несвойственной их широтам зеленью, в домах их жителей ютится поразительная для столь дальнего севера культура». Именно в подобных течениях «состоит истинная жизнь океана».

Переходя к всемирной истории, Зелинский сравнивает исторические и политические потрясения с поверхностными течениями: они могут быть

¹ Зелинский 1899, 138–157.

грозными и внушительными, но назавтра от них не остается ничего кроме «ила и тины, выкинутых на берег из глубины народной души». Главное, глубинное течение — это трансляция культуры: «заметное лишь исследователям, а не деятелям, оно тихо и надёжно исполняет свою великую, мировую задачу, перенося живительную теплоту античного юга к дальним широтам современного северного человечества». Благодаря благотворному влиянию античного наследия «наши края покрываются роскошной зеленью» культуры, даже если она и не столь пышна, как на юге. «Не будь постоянного воздействия этого Гольфстрима античности — ... не дубы и ели, а мхи и лишай были бы показателями уровня современной культуры». «Оно живёт и действует, это могучее подводное течение, согревая против их воли и тех, кто по незнанию его отрицает, и тех, кто по недомыслию желал бы его остановить».

Признавая, что поток античного культурного наследия имеет множество русел, Зелинский в статье, посвященной поэту Майкову, провозглашает наиболее действенным каналом подобной трансляции поэзию:

«Античность сильна идеями; поэзия — природная посредница между миром идей и человеческими умами, гораздо более богатая, и по объёму, и по силе своей власти, чем философия или история. По объёму, потому что она может передать не только то, что ясно сознается, но и то, что смутно чувствуется душой, все эти загадочные, неуловимые и неопределимые, но могучие “тёмные лучи” идей; по силе же потому, что, выливаясь в образы, а не в понятия, она легче проникает в душу и глубже запечатлевается в ней. Таковы свойства, дающие поэзии способность быть самым действительным органом античности среди современного человечества»².

Далее Зелинский приводит примеры прежних возрождений (как уже сказано, он ограничивает свое рассуждение историей литературы):

«Когда античные идеи, после долгого забвения, впервые хлынули широкой струёй в общество новой Европы — в эпоху первого *романского* возрождения — они были столь ясны, столь очевидны для всех, что даже поэту-неисследователю можно было сделаться их пророком, черпая из вторых и третьих рук; таков был первый поэт античности, поэт полу-романской страны Шекспир»³.

Драмы Шекспира Зелинский уподобляет античным трагедиям, а затем переходит к следующему литературному возрождению — германскому:

² Ibid. 139.

³ Ibid. 140.

«В эпоху второго, *германского*, возрождения: первый подповерхностный слой идей был уже исчерпан, а для того, чтобы захватить второй, более глубокий, требовалась работа заступа: новый пророк античности должен был быть в то же время и исследователем. И тем и другим был Гёте, ставший возвестителем античных идей в так называемую нео-гуманистическую эпоху»⁴.

Гётевского Фауста Зелинский считает «двойником древнего 'сверхчеловека' Геракла или Ахилла». Грядущим *третьим* возрождением Зелинский объявляет возрождение «славянское». Его пророком должен стать выдающийся поэт, обладающий, к тому же, квалификацией исследователя и знатока античности. В статье 1899 г. такой поэт остался неназванным. Зелинский лишь заметил, что камерного дарования Аполлона Майкова для решения этой задачи недостаточно. На этом его культурософское введение завершается и далее он сосредоточивается на разборе поэзии А.Н. Майкова. Позже Зелинский будет неоднократно возвращаться к своей идее. Например, в 1910 г. он пишет:

«Античность далеко еще не сказала нам своего последнего слова. Еще лет десять назад такое заявление было бы сочтено парадоксом в рядах нашей интеллигенции; теперь оно может уже не опасаться серьезных возражений. Не раз беседовали мы с покойным [Иннокентием Фёдоровичем Анненским, 1855–1909] на эту тему, не раз рисовали себе картину грядущего "славянского возрождения", как третьего в ряду великих ренессансов после романского — XIV-го и германского — XVIII-го веков. Когда оно наступит? На первых порах ... настроение ввиду окружающей мглы было довольно унылое, и не помню уж, который из нас варьировал по этому поводу мессианский вздох адриановой эпохи: "Трава будет расти из наших челюстей, дорогой друг, а обетованного Возрожденца все еще не будет". Но с годами дело шло все лучше и лучше. А впрочем — исход не в нашей власти. В нашей власти только одно — работать и работать»⁵.

Имя того «возрожденца»-поэта, который может и должен стать пророком «славянского возрождения», Зелинский называет в статье 1917–18 гг. — это Вячеслав Иванов:

«В. Иванов, в сущности, только перенес в русский язык ту дионисическую свободу, которую он изучил в творениях своих греческих образцов; и в

⁴ Ibid.

⁵ Зелинский 1910, 8 (= Зелинский 1911, 377).

этом отношении он стал одним из тех возрожденцев, которых требует загорающаяся заря русской умственной культуры»⁶.

Сам Вяч. Иванов, близко общавшийся с Зелинским, разделял идею третьего или славянского возрождения, но его отношение к возрождению античного мирозерцания существенно различаются в ранний и поздний периоды. В 1907 г. Иванов встраивает идею Зелинского в рамки предложенной Фридрихом Ницше оппозиции аполлонического и дионисийского начал, на которую наслонилась его собственная «темная космология», сердцевинной которой был культ Диониса. В статье «О веселом ремесле и умном веселии», Иванов пишет о непреходящем значении культуры эллинов для Европы и России:

«Нет в Европе другой культуры, кроме эллинской, подчинившей себе латинство и донныне живой в латинстве... Чужими ей по крови и языку германством и славянством никогда не могла она овладеть до полного себе уподобления, до перерождения органических тканей души народной, — хотя и наложила на варваров все свои формы (славянству передала даже формы словесные)... Великая стихия не-эллинизма, варварства, живет отдельною жизнью рядом с миром стихии эллинской. Оба мира относятся один к другому, как царство формы и царство содержания, как формальный строй и рождающий хаос, как Аполлон и Дионис...

Опять и опять совершается «Возрождение»... И всякий раз это «Возрождение» повторяет первые уроки людей Теодориха и Карла Великого... Постоянный приток варварских влияний непрестанно уравнивается силами, бьющими из родных неоскудных недр»⁷.

«Всякий раз вновь наступающее “возрождение” составляет для нас, варваров, потребность жизненную, как ритм дыхания... Не то же ли видим мы теперь и у

⁶ Зелинский 1918, 469. Ср. Ibid. 470: «В заключение да будет мне разрешено еще раз сослаться на мою статью-предтечу. “В настоящее время, — сказал я в ней ..., — поэт античности должен быть в значительной степени и исследователем, притом исследователем добросовестным и терпеливым. Те идеи античности, которые лежали на поверхности и могли быть найдены без труда, уже давно восприняты человечеством; это было в эпоху первого романского возрождения, давшего нам Шекспира. Уже в эпоху второго германского возрождения требовалась работа заступа, чтобы обнаружить подповерхностный слой античности; еще в большей степени эта работа требуется теперь для осуществления третьего, славянского возрождения”. Крупное значение В. Иванова как одного из предвестников этого возрождения обуславливается тем, что он в то же время и поэт, и исследователь античности».

⁷ Иванов 1907, 69-70.

нас, в России? Классицизм, как тип школы и как норма эстетическая, не прививается у нас; но никогда, быть может, мы не прислушивались с такою жадностью к отголоскам эллинского миропостижения и мировосприятия»⁸.

Однако, в отличие от Ф.Ф. Зелинского, видевшего в «возрождении» обращение к Греции разума и Аполлона, Вяч. Иванов (под влиянием Ницше) фокусирует свое внимание на «дионисийском» и «варварском» началах:

«Эллада гуманистам варварского “возрождения” служит сокровищницей ценностей, необходимых для переоценки всех ценностей. Они устремляются, следуя знамени Фридриха Ницше, ... не к Элладе светлого строя и гармонического равновесия, но к Элладе варварской, оргийной, мистической, древледионисийской. Не пластику и меру эллинскую ищут они воскресить и ввести в современное сознание, но корибантизм азийских флейт и музыку трагических хоров. Новому латинству нужны Александрия и Перикловы Афины; новому варварству — Малая Азия Гераклита или эпохи тиранов и архаический дифирамб. С творчества Рихарда Вагнера зачинается реставрация исконного мифа, как одного из определяющих факторов всенародного сознания»⁹.

В заключительных строках Иванов рисует утопическую картину России, в которой победили дионисизм и эллинизм:

«Встретится наш художник и наш народ. Страна покроется оркестрами и фимелами, где будет плясать хоровод, где в действе трагедии или комедии, народного дифирамба или народной мистерии воскреснет истинное мифотворчество (ибо истинное мифотворчество — соборно), — где самая свобода найдет очаги своего безусловного, беспримесного, непосредственного самоутверждения (ибо хоры будут подлинным выражением и голосом народной воли)»¹⁰.

Следует отметить, что взгляды Иванова на сущность и механизмы возрождения отличаются от таковых у Зелинского, поскольку составляют часть его собственной оригинальной концепции. Будет упрощением однозначно утверждать, что эти воззрения эволюционировали от идеализации языческого эллинизма — через период пессимизма¹¹ — к концепции христиан-

⁸ Ibid., 71

⁹ Ibid., 74.

¹⁰ Ibid., 77.

¹¹ Ср. Иванов 1919, 107: «То, что ныне мы называем гуманизмом, предопределяет им меру человеческого, должно умереть... И гуманизм умирает»; Ibid., 11: «Героический гуманизм умер. Мы ведем бой, как в былях Гомера, за тело героя, уже бездыханного, чтобы не отняли его у нас и не предали поруганию одичалые полчища

ского гуманизма, поскольку для Иванова религия Христа и религия Диониса взаимопроницают друг друга. Другой особенностью Иванова является то, что с годами рассуждениям в терминах «возрождения» он всё больше предпочитает теоретизирование в терминах «гуманизма», что помещает его дискурс в рамки устойчивой западно-европейской традиции, анализирующей природу и особенности разного рода «гуманизмов»¹².

Сформулированная Зелинским концепция серии «возрождений» античности, и особенно провозглашенная им идея третьего — *славянского* — возрождения, оказала влияние на его младших современников¹³. Веру в третье возрождения разделял сын Зелинского Адриан Пиотровский (1898–1937), филолог-классик и переводчик античной литературы. В 1915 г. философ Алексей Константинович Топорков (1882–1934) опубликовал брошюру, которая так и называлась: «Идея славянского Возрождения»¹⁴. К упомянутой идее неоднократно отсылает Густав Шпет в «Очерке развития русской философии» (1922)¹⁵ и «Эстетических фрагментах» (1922)¹⁶. В неизбежности грядущего «славянского возрождения» были убеждены участники домашнего кружка Ф.Ф. Зелинского — Л.В. Пумпянский (1891–1940), а также братья Николай¹⁷ (1894–1950) и Михаил¹⁸ (1895–1975) Бахтины, которые даже образовали «Союз Третьего Возрождения» — сообщество эллинистов, философов и поэтов, обсуждавших «соотношение действительности с античностью», «слияние современного мира с эллинистической концепцией жизни». Быть исследователем греческой культуры для членов Союза означало «жить во имя греческого идеала».

Но вернемся к использованному Ф.Ф. Зелинским уподоблению благо-

бесноватых, чтобы нам досталось умастить его, и оплакать, и похоронить, и великолепно восславить на грядущих тризнах...»

¹² Иванов 1934, 185–219. Об этой работе см. Лапшо-Данилевский (2008), 168–185.

¹³ Подробный анализ взглядов философов и филологов, на которых повлияла концепция «третьего возрождения», см.: Николаев 1997, 343–350; Брагинская 2004, 49–80; Николаев 2006.

¹⁴ Немов, А. (Топорков А.К. 1915). О Топоркове и его книге см. Хоружий 1992, 17–24.

¹⁵ Шпет 1922b.

¹⁶ Шпет 1922a.

¹⁷ Bachtin N. 1963, 33–44. Рус. пер. обсуждаемого нами фрагмента см. Бахтин Н. 1995, 355–357.

¹⁸ Бахтин, М. 1922–1927, 348: «Между тем говорили, что наступает третье Возрождение. Первое Возрождение — итальянское; второе — германское (это Гете, Винкельман, Вольф, у которых заметна необычайная любовь к античности и попытка возродить ее); третье Возрождение будет славянским. Так говорил один из лучших знатоков античности в мире — Зелинский».

творного воздействия античности на последующие культуры. Это влияние он сравнил с действием теплых океанических потоков. Каковы источники этой метафорики? Этих источников два. В 1863 г. картину культурных влияний, которые приводят к «возрождениям» и сравниваются с потоками, описал французский философ-позитивист и теоретик культуры Ипполит Тэн (1828–1893). Позже, в 1896 г., немецкий филолог-классик Фридрих Паульсен (1846–1908) использовал заимствованный у Тэна дискурс периодических «античных возрождений», модифицировав его образность: волнообразное развитие классической учености и преподавания, с их взлетами и падениями, Паульсен сравнивает с приливом, паводком и отливом вод, после которых остаются «отложения» в виде знания древнегреческого и латинского языков, развития литературы, философии и других искусств, берущих за образцы античные прототипы. Как представляется, в статье 1899 г. Зелинский держит в уме книги обоих авторов. Основную метафорiku он берет у Тэна, но рассуждение о первом и втором «возрождениях» — у Паульсена. В свою очередь, он обогащает сказанное ими образом Гольфстрима и главное — идеей о третьем, грядущем *славянском* возрождении. Примечательно, что картина культурно-океанических потоков у Тэна, Паульсена и Зелинского открывает их сочинения.

В статье 1899 года Зелинский полунамеком отослал к Тэну, процитировав из него одну фразу (сразу в переводе и в оригинале). В том месте, где речь идет о втором, германском, возрождении и Гёте, как возвестителе античных идей в эпоху неогуманизма, Зелинский замечает:

«Результатом было то, что, как сказал некогда Тэн: “от 1780 до 1830 г. Германия произвела все идеи, которыми мы живём теперь, и в продолжение полустолетия — в продолжение столетия, быть может, — нашей великой задачей будет обдумывать их вновь (*notre grande affaire sera de les repenser*)”¹⁹. Теперь первый из намеченных Тэном сроков истёк, взоры людей обращены на восток: кто будет поэтом третьего, *славянского* возрождения?»

Зелинский ссылается на раздел о Томасе Карлайле из пятого тома «Истории английской литературы» (1864) Ипполита Тэна. Зелинский читал сочинение Тэна по-французски, но существовал также его русский перевод²⁰. Кроме того, интересующее нас теоретическое введение к сочинению было напечатано по-русски отдельной брошюрой²¹.

¹⁹ Taine 1906, 243; Тэн 1876, 186.

²⁰ Тэн 1871; Тэн 1876.

²¹ Тэн 1896.

Процитированная Зелинским фраза является частью рассуждения Ипполита Тэна, в котором тот сравнивает культурные процессы с распространением растительности, говорит о течениях, распадающихся на потоки и пр.:

С 1780 по 1830 год Германия породила все идеи нашей исторической эпохи, и еще полвека, а может быть, и целое столетие нашим главным делом будет их обдумывание. Мысли, зародившиеся и *распустившиеся* (*bourgeonné*) в какой-либо стране, непременно распространяются в соседних странах и на какой-то период там *прививаются* (*greffer*); то, что происходит с нами, уже было двадцать раз в мире; *духовная растительность* (*la végétation de l'esprit*) всегда была одной и той же, и мы можем с некоторой уверенностью предвидеть относительно будущего то, что наблюдаем относительно прошлого. В известные моменты возникает оригинальная форма духа, которая производит философию, литературу, искусство, науку, и которая, обновив (*ayant renouvelé*) разум человека, медленно и безошибочно обновляет (*renouvelle*) все его мысли. *Все умы, которые ищут и находят, пребывают в потоке (sont dans le courant); они продвигаются только вместе с потоком; а если противятся ему, то останавливаются; если они отклоняются от потока, то замедляются; если они ему содействуют, поток уносит их дальше прочих...*²²

В следующем абзаце Ипполит Тэн поясняет свою мысль на примерах:

Так явился в эпоху Возрождения художественный и поэтический гений, который, родившись в Италии, был перенесен в Испанию [в XVI в.], где угас через полтора столетия, совершенно иссякнув; он же, переместившись с некоторыми модификациями во Францию и Англию, через сотню лет почил там в утонченности маньеристов и безумствах сектантов, совершив Реформацию [пуритан и янсенистов], обеспечив свободомыслие и заложив основы наук. Так родился вместе с Драйденом и Малербом ораторский и классический дух, который, породив литературу XVII-го века и философию XVIII-го, *пересох* (*se dessécha*) при преемниках Вольтера и Попа и умер через двести лет, отшлифовав Европу и породив французскую революцию.

Так воспарил (*s'éleva*) в конце прошлого века немецкий философский гений, который, породив метафизику, теологию, поэзию, литературу, лингвистику, экзегезу, новую образованность (*érudition*), нисходит (*descend*) теперь в науки и продолжает развиваться. На протяжении трехсот лет не появлялось духа более оригинального, более универсального, более плодотворного по разного рода результатам, значение которых трудно переоценить, духа, способного преобразовывать и переделывать все что угодно.

²² Taine 1906, 243-244.

Это дух того же порядка, что дух эпохи *Возрождения*, и дух эпохи *классицизма*. Как и они, он связан со всеми великими творениями современной мысли. Как и они, он появляется во всех цивилизованных странах. Как и они, он распространяется на тех же *почвах* (*fonds*) и во множестве форм. Как они, этот дух является одним из *моментов* (*moments*) мировой истории. Он встречается у той же цивилизации и у тех же *рас* (*races*).

А потому, мы можем с достаточной уверенностью предположить, что он будет иметь схожие продолжительность и судьбу. Таким образом, мы можем весьма точно определить свое место в бесконечном *потоке* (*fleuve*) событий и вещей. Мы знаем, что находимся примерно посредине одного из составляющих его частных *течений* (*courants*). Мы можем разгадать форму духа, который им руководит, и заранее отыскать, к каким идеям он нас ведет²³.

Читая эти отрывки из Ипполита Тэна, мы видим источник метафоры Зелинского, использованной в статье об Аполлоне Майкове: Тэн пишет о *духовной растительности* (*la végétation de l'esprit*), о том, что идеи, *распустившиеся* (*bourgeonné*) в одной стране, *прививаются / пускают корни* (*greffer*) в другой. В определенные моменты появляется оригинальный дух, который *обновляет / возрождает* (*renouvelle*) философию, литературу, искусство, науку. Это духовное и культурное движение является *потоком* (*le courant*), в котором движутся умы / души индивидов. Тэн пишет о серии «возрождений»: итальянском Ренессансе XV-го века (которое распространилось на Испанию, Францию и Англию), где породило эпоху классицизма. Дух первого возрождения, подобно потоку, *пересох* (*se dessécha*) ко времени французской революции. Конец XVIII века был ознаменован возрождением немецкого духа, столь же великого как дух эпох Ренессанса и классицизма. Этот новый дух распространяется «на тех же *почвах*» (*fonds*) и является одним из моментов *мировой истории* (*histoire du monde*) и частью всеобщего *потока* (*fleuve*) событий и вещей, составленного из частных *течений* (*courants*).

Как уже сказано, вторым источником Зелинского послужил текст Фридриха Паульсена. Соответствующую выдержку из него Зелинский привел в 1912 году в своей статье «Фридрих Ницше и античность»²⁴. Так же как статья, посвященная А.Н. Майкову, начиналась у Зелинского с (навеянного чтением Тэна) описания океанических потоков, так статья о Ницше открывается пространной — в половину страницы — цитатой из книги Паульсена «История ученого преподавания в немецких школах и университетах с конца средневековья до наших дней, с особым упором на классическое обуче-

²³ Ibid. 244–245.

²⁴ Зелинский 1912, VII–XXXIX.

ние»²⁵. Зелинский цитирует первые страницы введения²⁶:

Языки и литература, знания и идеи древности захлестнули германский мир тремя великими приливными волнами (Flutwellen)... *Первое* оплодотворяющее наводнение (Überschwemmung)... Германия пережила за то тысячелетие, которое последовало за крещением короля франков. Оно оставило после себя верования и язык римской церкви, а также осадок (Niederschlag) в виде научных изысканий греков²⁷.

Мы видим сходство метафор. В статье о Майкове Зелинский пишет о приповерхностных течениях (символизирующих политические пертурбации), после которых остаются «ил и тина, выкинутые на берег из глубины народной души», тогда как Паульсен говорит о наводнении и разливе вод (символизирующих античную культуру), после отступления которых остаются в виде отложений инспирированные античностью язык, верования, ученость.

Вторая волна (Welle) есть так называемый Ренессанс, — продолжает Паульсен. Она прокатилась по Германии, как и по всему Западу, в XV-XVI веках, неся с собой греческий язык, литературу и натуралистическое мировоззрение классической, т.е. языческой древности. Прилив этого половодья (den Andrang dieser Flut) ослабил здание Церкви до такой степени, что она не выдержала удара последовавшей немедленно за этим религиозной революции. В качестве отложений этого половодья (Als Niederschlag jener Überflutung) остались классическая латынь, знание греческого языка и семена натурализма²⁸.

²⁵ Paulsen 1885, 1-2; 2-е, расшир. и перереб. изд.: Paulsen 1896, 1-3.

²⁶ Книга Паульсена выдержала два издания. Во втором из них — расширенном и дополненном — текст введения переработан, так что уже по первой фразе становится ясно, что Зелинский пользуется именно первым, а не вторым изданием (в противоположность выводу, сделанному в: Николаев 2006, 227). В основном тексте мы даем сжатый парафраз введения Паульсена по первому изданию, приводя в сносках дополнительные детали из введения во втором издании.

²⁷ Во 2-м изд. Паульсен добавляет: «Время Карла Великого, основателя новой римской империи, империи германской нации, есть первый пик влияния (Einflusses) античной культуры и литературы на новый мир; его, вероятно, называли *первым возрождением*. Затем, в XII и XIII веках, утвердилась античная наука, особенно аристотелевская философия; преподавание в переживающих период расцвета университетах, школьная философия».

²⁸ Во 2-м изд. Паульсен разъясняет свою мысль следующим образом. Вторая волна означает возрождение классики, т.е. языческой античности в искусстве и литературе, в философии и настрое жизни (Lebensstimmung). Если Средние века

Третья приливная волна (Flutwelle) медленно поднималась в течение XVIII века и достигла наивысшей точки к концу того же столетия. Она не была всеохватной, как две предыдущие: собственно, областью затопления (Inundationsgebiet) оказалась протестантская Германия. Эта волна пропитала все немецкое образование эллинистическими идеями и представлениями, а в качестве отложений (Niederschlag) оставила после себя классическую филологию и классическое преподавание в немецких гимназиях²⁹.

Со второй половины XV века до рубежа XVII–XVIII веков на германский мир изливалась христианизированная античность, тогда как, начиная с середины XVIII века, с неогуманистической приливной волной (neuhumanistischen Flutwelle) в Германию хлынула потоком первозданная языческая древность (strömte das ursprüngliche heidnische Altertum ein).

Отлив неогуманизма происходит на наших глазах, пишет Паульсен в 1896 году (Зелинский бурно возражает ему в этом пункте)³⁰.

находились под влиянием (Einfluß) христианизированной античности, то теперь, после угасания этих веков, — подобных междуцарствию варварства, в котором азиатская и готская дикость взялись за руки, чтобы задушить культуру, — стали полагать, что образцом для жизни должна быть эпоха Цицерона и Вергилия. Это движение шло из Италии, где римская древность предстала в романтическом облике. Оно почти захлестнуло (überflutete) Европу, но с 1520 г. более глубокое народно-религиозное движение Реформации, зародившееся в Германии, помешало ренессансному импульсу завершить внутреннюю трансформацию образа мышления в духе классического гуманизма.

²⁹ Во 2-м изд. Паульсен добавляет, что пиком третьей приливной волны явился неогуманизм, который, в отличие от итало-римского гуманизма эпохи Возрождения, можно было бы также назвать германо-греческим гуманизмом, оставившем после себя также классическую немецкую литературу.

³⁰ Во 2-м изд. сказано о целях классического преподавания (klassischen Unterrichts) в каждый из трех периодов. В *первый* период древние языки изучались для того, чтобы создавать на них литературные произведения искусства (literarische Kunstwerke); древний гуманизм (älteren Humanismus) надеялся продолжить греко-римскую литературу после того, как ее развитие было прервано готическим варварством. Во *второй* период школьная система осталась неизменной, но постепенно пришла в упадок, поскольку новолатинские и новогреческие литературные произведения вышли из обращения. В *третий* период в изучении древних языков постепенно стала доминировать новая точка зрения. Латинский и греческий языки следует изучать не для того, чтобы сочинять латинские и греческие поэмы и речи; основной задачей новой гуманистической школьной системы является не подражание греческим или немецким образцам, а скорее воспитание ума и вкуса через общение с древними авторами во всех жанрах литературы. Именно с этой целью во всех германских государствах начала XIX века была проведена по-

Текст Паульсена изобилует водной метафорикой: на двух-трех страницах текста постоянно говорится о наводнениях, разливах, приливных волнах, областях затопления, осадках или отложениях, оставляемых отступающей водой; Паульсен говорит о трех фазах приливной волны (*Flutwelle*): подъеме, паводке, отливе. И всё это для того, чтобы описать проникновение античного наследия в культуру европейскую, по преимуществу германскую. О волнах какого прилива думает Паульсен? Соленая морская волна не может «оплодотворить» залитую ею почву, разлив германских рек ассоциируется только с разрушением. Есть лишь одна река, разлив которой во все времена считался плодотворным, более того, ассоциировался с возрождением жизни, — это Нил. Видимо, его разливы имеет в виду немецкий филолог.

У Паульсена нет ни слова относительно противопоставление тепла юга и холода севера, ничего не сказано о «духовной растительности», не говорится о важности национальных различий. Но это именно те элементы, которые мы встречаем у Тэна.

Теория Тэна базировалась на трех принципах, которые Зелинский молчаливо подразумевает: *раса, климат, исторический момент*. Именно они определяют различия духовной и материальной культуры народов. Тэн подчеркивает, что нет культур и народов вообще – все имеют свое уникальное лицо:

«Нравственная структура каждого народа и каждого века так же своеобразна и так же отличается друг от друга, как физическая структура каждого семейства растений или каждого рода животных».

Климат играет решающую роль в формировании расы, как в начальный период, так и впоследствии, если тот или иной народ мигрировал. Под *историческим моментом* Тэн понимает положение той или иной культуры на хронологической шкале относительно других культур — предшествующих или последующих.

Как позитивист, Тэн считал возможным, исходя из материальных начальных условий, как в алгебре, вывести «уравнение культуры», с помощью которого можно просчитать ее будущие состояния или неизвестные

следняя реформа преподавания наук. Благодаря этой реформе изучение греческого языка стало условием допуска ко всем научным должностям, чего прежде никогда не было.

элементы³¹. При этом культуру Тэн сравнивает с растительностью (отсюда у Зелинского рассуждения о чахлой / пышной растительности севера и юга).

Тэн рассуждает о видах культуры в духе культурно-исторических типов, как это делал Н.Я. Данилевский (1822–1885) в труде «Россия и Европа» (1860)³². Теории обоих отличал дарвинистский подход (Тэн прямо ссылается на «Происхождение видов» Дарвина).

Как бы различны не были цивилизации, любое их развитие может быть объяснено взаимодействием нескольких немногих исходных факторов. Согласно Тэну чувственный опыт, который именуется у него репрезентацией (*représentations*), трансформируется либо в общие понятия (*conception générale*), либо в деятельные решения (*résolution active*). Различия в переходе от частной репрезентации к общему понятию определяют различия в культурно-исторических типах:

«Если общее понятие (*la conception générale*) ... есть только простое, сухое обозначение (*une simple notation sèche*), как например, у *китайцев*, язык делается какой-то алгеброй, поэзия и религия прозябают; философия сводится к чему-то вроде нравственного и практического здравого смысла, наука — к собранию рецептов, ... вся духовная сфера принимает практическую направленность (*un tour positiviste*).

Если, наоборот, общее понятие (*conception générale*) ... есть поэтическое и образное творение (*une création poétique et figurative*), живой символ (*un symbole vivant*), как у *арийских рас* (*les races aryennes*), — язык делается чем то в роде эпопеи, богатой оттенками и красками (*d'époree nuancée et colorée*), где каждое слово является действующим лицом (*un personnage*), — поэзия и рели-

³¹ Попытки «поверить алгеброй гармонию» повторяются снова и снова. Так, в воспоминаниях Вс. Рождественского «Страницы жизни» описана импровизированная речь Андрея Белого о ритмах поэзии Пушкина, которую тот адресовал своим слушателям в Коктебеле. Белый вдохновенно метался по комнате, жестикулировал, «сыпал доказательствами, цитатами и даже математическими формулами», вычерчивал рукой «воображаемую линию диаграммы». «Когда он, задыхаясь, вернулся к столу и бессильно опустился на стул, отирая мелкие капельки пота, Волошин чрезвычайно мягким, но не лишенным сарказма голосом заметил ему: “Вот ты, Боря, тут доказывал, что весь Пушкин укладывается в математическую формулу и что ход его интонаций можно не только изобразить графически, но и предсказать по первой же строке. Почему же тогда ты, столь блестяще все это понявший, не напишешь сам “Я помню чудное мгновенье...” или “Для берегов отчизны дальней...”? Ведь это же, оказывается, так просто...” Белый поперхнулся глотком чая и перевел разговор на другую тему».

³² Позже тем же путем пойдет Освальд Шпенглер (1880–1936) в «Закате Европы» (1918, 1922).

гия распускаются пышным и неувядаемым цветом, метафизика широко развивается и изошряется, не заботясь о практических применениях (*applications positives*); вся духовная деятельность ... направлена к высокому и прекрасному и создает идеальные образцы (*un modèle idéal*), способные привлечь к себе своим благородством и гармонией любовь и вдохновение человеческого рода³³.

Если же общее понятие ... ничем не будет сдерживаться (*non ménagée*), если человек достигает его не постепенно (*par une gradation continue*), а интуитивно и сразу (*une intuition brusque*), ... тогда, как у *семитических рас* (*les races sémitiques*), метафизикой пренебрегают, религия постигает только царственного Бога, разрушительного и недоступного (*dévorateur et solitaire*), наука не может образоваться, — ум слишком непреклонен и упорен, чтобы разрешить сложную задачу, представляемую природой, поэзия может создать только ряд пылких и грандиозных возгласов, язык не может сочетать разум (*raisonnement*) с красно-речием, человек отдается лирическому энтузиазму, необузданной страсти, фанатическому и ограниченному образу действий³⁴.

«В этом именно промежутке между частной репрезентацией и универсальным понятием находятся зародыши самых значительных человеческих различий. Некоторые расы, например, классические, переходят от первого ко второму со ступеньки на ступеньку, через постепенный ряд правильно распределенных и все более и более общих идей; другие, например, германцы, совершают тот же переход неровными скачками, после долгих и нерешительных блужданий во тьме. Некоторые, как например, римляне и англичане, останавливаются на первых ступеньках, другие, как например, индусы и немцы, всходят до последних»³⁵.

Как кажется, когда Зелинский говорит о «славянском», а не «русском» возрождении, это определяется не только его этническим (польским) происхождением, как предполагали некоторые исследователи, но и «расовой» теорией Ипполита Тэна. Для Зелинского речь идет об «арийском» типе культуры или, в современных терминах, о культурах народов индоиранской языковой группы, к которой равно принадлежат германцы, славяне, кельты, индийцы. Видимо, не случайно многолетний собеседник Зелинского Вяч. Иванов в контексте своих рассуждений о «варварском гуманизме» пишет о «кельто-германо-славянской душе», а чуть ранее, в статье о Чурлёнисе, подразумевает принцип славянско-литовско-индийского куль-

³³ Гимном совершенству и красоте греческой культуры является цикл лекций Тэна по философии греческого искусства. Соответствующая книга (Taine 1869; Тэн 1874) ожидаемо состоит из трех разделов: «Раса. Исторический момент. Учреждения».

³⁴ Taine 1863, XIX–XX.

³⁵ Taine 1863, XX–XXI.

турно-языкового родства. Напротив, Николай Бахтин, ученик Зелинского и член «Союза Третьего Возрождения», именуется то «русским», то «греческим», имея в виду два аспекта единого процесса.

Карл Кереньи

Карл Кереньи (1897–1973) является выдающимся филологом-классиком, специалистом по древнегреческой мифологии и религии³⁶. Его научные интересы, мировоззрение и методы сформировались в традиции немецкой гуманитарной науки, литературы и философии, представленной именами Шопенгауэра, Бахофена, Ницше, Виламовица-Мёллендорфа, Вальтера Отто, а также Гёльдерлина, Томаса Манна и Гессе. На Кереньи повлияли современные ему немецкие философы, в частности, Хайдеггер, чьи работы «О существе основания» и «Что такое метафизика?» были опубликованы в 1929 году³⁷.

Кереньи принадлежал к тому течению гуманитарной мысли, которую можно определить как «немецкий романтический эллинизм»³⁸. Он считал, что для формирования европейской культуры исключительное значение имеют гуманитарные науки и классическое образование.

Что примечательно, некоторые мотивы его рассуждений наследуют тем, что мы встречаем у Ипполита Тэна и Фаддея Зелинского. Например, характерной особенностью подхода Кереньи, унаследованного им от немецкой традиции, становится различие южного и северного гуманизма. Он замечает, что «человек Юга гуманен без того, чтобы это переходило на экзистенциальный уровень»³⁹. Это его естественное, неотрафлексированное состояние. Напротив, «к Северу гуманизм становится более экзистенциальным». Он требует немалых усилий, является объектом рефлексии, становится жизненной позицией, противопоставленной окружающей среде. Воплощением северного «экзистенциального» гуманизма Кереньи считает Гёльдерлина. Он цитирует отрывок из его «Гипериона», в котором Гёльдерлин сетует на отсутствие у немцев *humanitas*:

«Так я оказался у немцев... [Это] варвары испокон веков, ставшие благодаря своему трудолюбию и науке, благодаря самой своей религии еще большими

³⁶ О философском измерении его филологических изысканий см. Петров 2020; Петров 2021.

³⁷ Хайдеггер 2013, 23–4; 171–228.

³⁸ См. Балашова 2017, 229.

³⁹ Кереньи К. Гуманизм и эллинизм (1936) // Кереньи 2012, 268.

варварами, глубоко не способные ни на какое божественное чувство,... глухие к гармонии и чуждые ей, как черепки разбитого горшка... Ты видишь ремесленников, но не людей; мыслителей, но не людей; священнослужителей, но не людей; господ и слуг, юнцов и степенных мужей, но не людей...»⁴⁰

Гёльдерлин хочет сказать, что немцы могут быть профессионалами, специалистами в той или иной области, но они лишены той *humanitas*, о которой мы читаем у Цицерона. Кереньи тоже полагает, что для Цицерона *humanitas* означает сразу и «достигаемую через греческие формы языковую и литературную утонченность», и гуманное отношение человека к человеку⁴¹.

В духе Ипполита Тэна Кереньи считает природный ландшафт и климат Средиземноморья фактором, который сформировал мирозерцание и дух античной Греции:

«Южная природа должна мыслиться как неотъемлемая часть чувственной традиции Античности, если она не является чем-то большим: той неизменной реальностью мира, которая обуславливала античного человека не как ландшафт, но как мир божеств: сил и образов. Мир средиземноморской природы — не такой фактор средиземноморских культур, который объясняет отдельные явления: он — их основа, он органически присутствует в каждом явлении. Задача науки о Древнем мире и здесь — возвращение назад: природный фон для нее не просто комментарий к пониманию античной традиции; эта традиция — помещенная назад, на ее родную почву — служит для того, чтобы помочь понять и античный ландшафт... Искусство выражает смысл жизни; но вместе ... смысл природы, смысл погруженного в эту природу человеческого бытия. Через человеческое бытие нас вовлекает в себя смысл Юга, его вневременная реальность. Наука о Древнем мире и означает для нас этот новый уровень — вторжение Юга»⁴².

⁴⁰ Ibid., 269. См. Гёльдерлин 1988, 247–248.

⁴¹ Ср. мнение Н.А. Федорова, указывающего на семантическую близость *humanitas* и *lepos* («изящество», «остроумие») у Цицерона: «Как бы узкоспециально мы не понимали значение *humanitas*... («вежливость», «тонкость», «культура», «образованность»), мы не можем игнорировать исконную морфолого-семантическую характеристику лексемы — «человечность», «специфически человеческое» — *humanitas*... Единство *lepos* и *humanitas* имеет важнейшее значение в жизни... Именно этими качествами превосходит Сократ, воплощение человеческой мудрости и достоинства, всех остальных людей. Соединение с *humanitas* углубляет содержание *lepos*, раскрывая его глубинный смысл как выражения подлинно человеческих качеств — приятности в общении и веселого и радостного ума», Федоров 2022, 145–146.

⁴² Кереньи К. Наука о Древнем мире (1934), в: Кереньи 2012, 342–343.

Кереньи разделял веру в необходимость «вчувствования» в религиозный мир греков, исповедуя подход «изнутри», а не «снаружи». Он сочувственно цитирует автобиографическое замечание Виламовица:

«Хотя звезды на небосклоне и не сияют так ярко, как на юге, но они пробудили в ребенке благочестивую веру в вечный и нерушимый порядок, которой он никогда не утратил, первый чувственный опыт платонической эллинистической веры в богов»⁴³.

Лишенные экзистенциального аспекта исследовательские монографии остаются мертвы, замечает Кереньи. Научная деятельность должна восприниматься как дело экзистенциальной важности. Только тогда ученые выкажут себя приверженцами гуманизма. Кереньи хочет видеть ученых, которые в своем исследовательском поиске *находят самих себя*:

«Наука о Древнем мире для нас — наука прежде всего экзистенциальная... Это бытие, ... как *однажды уже реализованная человеком возможность*, больше всего интересует нас»⁴⁴.

В 1937 году Кереньи публикует свою третью книгу «Аполлон. Исследования древней религии и гуманизма»⁴⁵. В предисловии (*Vorrede*) он делает методологические замечания, говоря, что собрал под одной обложкой исследования, которые представляют не только размышления о «древней религии и литературе», но и о «наших способностях экзистенциального подхода к античности и о древнем подходе к человеческому существованию (*Dasein*)»⁴⁶. Здесь же он поясняет: «Автор осознает наличие подобных связей — например, с феноменологией и с теми, кому он обязан такими важ-

⁴³ Кереньи К. Филология Виламовица и античные памятники венгерской земли (1933), в: Кереньи 2012, 132.

⁴⁴ Кереньи К. Наука о Древнем мире, в: Кереньи 2012, 341. Ср. Гадамер 1991, 207: «Античность в ее воздействии на немецкую культуру отличает то, что она неким загадочным образом сумела идти в ногу со сдвигами в нашем духовном бытии. Как бы по-новому ни менялся со сменой духа времени наш образ истории и предполагаемый им порядок ценностей, античность продолжает занимать в нашей духовной действительности с ее постоянным преобразованием все тот же ранг *опережающей нас возможности нас же самих*».

⁴⁵ Kerényi 1937.

⁴⁶ Ibid., 7.

ными подходами, как *Kulturmorphologie* (морфология культуры) или взгляды кружка Георга на поэзию»⁴⁷.

Кереньи не раз подчеркивает, что исследователь должен побывать в тех местах, где происходит действие тех или иных драм, в местах, которые сформировали мироощущение исследуемого греческого автора⁴⁸. Он сожалеет о том, что Виламовиц не проехал верхом на коне над Феспией через горную гряду с ее вершиной Геликоном⁴⁹; он критикует В. Отто, который в своем исследовании о Дионисе не учитывает «природный контекст» суровой зимней природы на склонах горы Парнас⁵⁰. Кереньи подчеркивает, что мороз и ужас представляют собой не только внешнюю, видимую сторону горных склонов Парнаса и Киферона, но внутреннюю сущность их горной природы, распространяющей на все свою «смертоносную власть».

Большую значимость Кереньи придавал возможности *жить* на земле, которая в историческом прошлом была частью античного мира, пусть даже его пограничьем. Он пишет, что «венгерская земля предоставляет венгерскому филологу легкодоступный античный материал»⁵¹, упоминает о народах, в древности обитавших на территориях, позднее занятых венграми, и заключает статью памяти Виламовица гимном античным корням венгерской земли:

«Край возле Балатона в Вертеше — это истинные кущи Артемиды. Богиня, что носит среди прочих и определение *Λιμνός* («Озерная или Болотная»), охотно пребывает возле больших водоемов, ее храмы в Греции и Италии стоят возле взгорий с плавными очертаниями, а лес всегда был ее владениями. Нас не должно удивлять, что здесь [в Венгрии — *В.П.*] земля время от времени одаряет нас ее копиями. И как ни неказисты эти паннонские Дианы, трогательно

⁴⁷ Ibid., 11.

⁴⁸ Те же мысли высказывал Эрнест Ренан, называвший ландшафт Святой Земли «пятым евангелием» и писавший свою «Жизнь Иисуса» *in situ*, вдохновляясь «духом земли».

⁴⁹ Кереньи К. Филология Виламовица и античные памятники венгерской земли (1933) // Кереньи 2012, 119: «ему бы бросилось в глаза, что там, наверху, в изобилии встречаются целыми группами напоминающие по форме колодцы круглые источники, как раз такие, в каком Нарцисс увидел себя, согласно местной традиции, о чем можно прочесть у Павсания (IX, 31, 7), в то время как в других краях чаще всего встречаются источники, заключенные в трубу или вольно струящиеся... Это мелочь, но при оценке исходного происхождения предания вовсе не ничтожная».

⁵⁰ Кереньи К. Размышления о Дионисе (1933), в: Кереньи 2012, 362.

⁵¹ Кереньи К. Филология Виламовица... (1933), в: Кереньи 2012, 120.

неуклюжие произведения религиозного «искусства» простолюдинов, все же они нам дороги, и все же они доказывают нам, что у нас наука об античном мире имеет несколько больше оснований и прав на существование, нежели в Польше или Пруссии [на родине Виламовица — *В.П.*], или же где бы то ни было за пределами римского лимеса. Наш романтический исследователь религиозных верований Арнольд Ипойи поместил этот манящий призыв на обложку своей «Венгерской мифологии»: *Introite, et hic dii sunt*. То же самое можем сказать о венгерской земле и мы, кто, вместе с Виламовицем, отнюдь не романтики, а желающие покопаться в земле: «Здесь тоже есть боги»⁵².

Когда в 1943 г. Кереньи получил дипломатический статус и стал культурным атташе Венгрии в Швейцарии, то для проживания выбрал не Берн, а италоязычный кантон Тичино, поскольку из всех швейцарских земель тот представлялся ему «единственным свободным и средиземноморским государственным образованием, основанным на античной земле» (*l'unica repubblica libera e mediterranea, fondata su terra antica*). В Тичино Кереньи прожил до самой смерти. Вместе с женой он похоронен на кладбище в Асконе.

В уже упоминавшемся введении к «Истории английской литературы» Ипполит Тэн призывал: «Превратим же для себя прошедшее в настоящее (*rendons-nous le passé présent*); чтобы судить о предмете, нужно, чтобы он был пред нами»⁵³. С тех пор этот принцип стал руководящим для многих античников.

Оперируя терминами Хайдеггера, Карл Кереньи тоже считал, что «классическая филология, как никакая другая историческая дисциплина, является наукой *παρουσίας* («присутствия»)»⁵⁴. Эллины обозначали словом *παρουσία* «прибытие царя», христиане — пришествие Христа, его *adventus*. Кереньи, вслед за Хайдеггером, понимает *παρουσία* как само присутствие, но также как становление присутствующим, и расширительно — как «приведение в настоящее». Филолог-классик должен «сделать присутствующим» прошлое, поскольку «самое важное — это *присутствие*, данность в настоящем». Таким образом, ученому дана не одна жизнь; его «вторая жизнь — античность: он должен жить в ней “с душой, которая стала древней” (Тит Ливий, XLIII, 13)»⁵⁵. Находясь в настоящем, он выполняет задачу неустанныго возрожде-

⁵² Ibid., 132.

⁵³ Taine 1863, X; Тэн 1896, 8.

⁵⁴ Kerényi 1930, 9. Подробнее см. Mestyán 2009, 214–239.

⁵⁵ Ibid. 10. Cf. Titus Livius, *Ab Urbe Condita* XLIII, 13, 1–2: «Мне неизвестно, что из-за нынешнего всеобщего безразличия, заставляющего думать, будто боги вооб-

ния античности⁵⁶. Схожую мысль Кереньи находит у Т.С. Элиота, которого цитирует:

«Традиция прежде всего предполагает чувство истории ... *ощущение прошлого не только как прошедшего, но и как настоящего*, ... побуждает человека творить, ощущая в себе не только собственное поколение, но и всю европейскую литературу, начиная с Гомера (а внутри нее — и всю литературу своей собственной страны), как нечто существующее *единовременно* (simultaneous), образующее единовременный ряд»⁵⁷.

В эссе «Наука о древнем мире» Кереньи начинает с призыва к терминологической замене наименования «классическая филология» на «науку о древнем мире»:

«Наука о древнем мире — так по-венгерски следовало бы называть классическую филологию с тех самых пор, как наши классические филологи (или филологи-классики?) поняли ... что они не просто лингвисты, не просто издатели текстов, не просто те, кем их у нас обычно считали, но исследователи классической древности в целом. ... Нашу науку о древнем мире вовсе не обязательно снабжать ограничительным определением “классическая”»⁵⁸.

От подобной «науки» Кереньи требует, чтобы она имела философское измерение:

«Нас устроит лишь такая наука о древнем мире, которая является наукой об античной сущности... Наши науки о сущности — не нашу ли собственную сущность проецируют они в прошлое, туда, где мы хотели бы уловить сущность эллинизма, сущность античности, сущность Византии или сущность гуманизма?»⁵⁹.

ще ничего не предвещают, никакое знамение не принято теперь ни оглашать для народа, ни заносить в летописи. Однако же, когда пишу я о делах стародавних, душа моя каким-то образом сама становится древней (*antiquus fit animus*) и некое благоговение (*quaedam religio*) не позволяет мне пренебречь в летописи моей тем, что и самые рассудительные мужи почитали тогда важным для государства», пер. Н.П. Гринцера, Т.И. Давыдовой, М.М. Сокольской.

⁵⁶ Kerényi, *Klasszika*, 11.

⁵⁷ Кереньи К. Наука о древнем мире (1934), в: Кереньи 2012, 331–332; *Eliot T.S.* 2014, 106.

⁵⁸ Кереньи К. Наука о Древнем мире (1934), в: Кереньи 2012, 325–344.

⁵⁹ Ср. 335.

Опасение, что современные филологи проецируют на сущность античности собственную, современную сущность, Кереньи снимает утверждением, что «современное» бытие — это «несущность», таким образом, в прошлое ничего не проецируется. Вместе с Вяч. Ивановым Кереньи полагает, что, как в случае Рима и Греции, раскрытие навстречу античной самости не уничтожает современную идентичность, но, напротив, высвободит лучшие потенции, которые в ней пока что остаются под спудом. «Способно ли наше неантичное бытие достигнуть того уровня сущности, который присущ бытию античного человека?» — вопрошает Кереньи, и сам же отвечает:

«Наше экзистенциальное положение сегодня таково: мы готовы открыться чужой сущности, ибо желаем сущности. Достичь таким путем своей сущности, своей формы — в этом заключается наш экзистенциальный интерес»⁶⁰.

Надеждам Кереньи на «венгерское возрождение», обретаемое на путях антиковедения, не суждено было стать реальностью. В 1943 г. он навсегда уехал из Венгрии в Швейцарию.

Чаяния петербургских «возрожденцев» также были перечеркнуты: после революции 1917 года эмигрировали Ф.Ф. Зелинский, Вяч. Иванов, Н. Бахтин, был расстрелян Адриан Пиотровский. В 1934 г. Николай Бахтин так описывал последнюю встречу членов «Союза Третьего Возрождения» в период революционной смуты:

«Это случилось семнадцать лет назад в дни “Красного Октября” — в Петербурге во время большевистской революции. В маленькой холодной квартирке на Васильевском острове, при свете свечей (электричества в эти дни, конечно же, не было) мы собрались вместе с нашим старым учителем профессором Зелинским. Все мы — изучавшие античность, философы и поэты — кружок, который обычно собирался для обсуждения проблем соотношения действительности с античностью. Несколько высокомерно мы называли это «Союзом Третьего Возрождения», ибо верили, что являемся провозвестниками нового, вот-вот грядущего Русского Возрождения — окончательного и высшего слияния современного мира с эллинистической концепцией жизни. Как и всё в России, изучение античности было не столько предметом чистой науки, сколько средством изменить мир. Стать исследователем греческой культуры означало принять участие в опасном и восхитительном заговоре против основ современного общества во имя греческого идеала.

⁶⁰ Кереньи К. Наука о древнем мире (1934), в: Кереньи К. 2012, с. 340–341.

Вдохновленные подобными надеждами, мы оказались теперь перед лицом событий, которые, казалось, неожиданно кладут конец нашим совершенно наивным надеждам. Россия шла по пути к чему-то совершенно иному, нежели греческое Возрождение. Старый учитель открыл наше заседание знаменитыми строчками Тютчева: “Блажен, кто посетил сей мир в его минуты роковые...” Атмосфера была напряженной и зловещей. Непрерывная ружейная пальба на темных улицах служила символическим аккомпанементом нашим беседам в этот вечер... Вот в нескольких словах содержание моего доклада, названного “Приближение Темных веков”...

“Ориентированная на Запад элита, создавшая Петербургскую цивилизацию, ... не составляла весь русский народ. Но наши младшие братья, избежавшие влияния Запада, ... находились здесь, рядом с нами... Молча следили они за тем, как мы пытаемся создать ослепительный мир форм и идей — мир, непонятный и враждебный для них. Они следили за нами и ждали своего часа...”

Так прошло последнее заседание Союза Третьего Возрождения. Два месяца спустя, под видом возвращающегося домой демобилизованного солдата, я покинул Петербург и направился на Юг, где поднималась Белая армия... Наш товарняк часами простаивал на каждой станции, мы смотрели, как стремительно проносятся мимо нас поезда — все на Москву. Происходила эвакуация брошенного Петербурга. Россия отступала с Запада к своему старому центру. Снова, как во времена татарского нашествия, Москва должна была стать столицей России. Как и прежде, древним стенам Кремля предстояло укрыть ее правителей, разорвавших свой союз с Западом. Петербургский период со всеми его конфликтами, надеждами и достижениями, наконец, завершился»⁶¹.

Несмотря на то, что основанные на обращении к античности национальные «возрождения» — локальные и всеобщие, — раз за разом сменяются временами упадка и даже варварства, исследователям и приверженцам классической древности не стоит опускать руки. Как показывает история европейских культур — а русская культура, при всей ее самобытности, безусловно является европейской — стремление к апроприации античного наследия является для них жизненной потребностью и, возможно, условием самосохранения⁶². Все попытки новейшего времени предложить цивилизационные модели, альтернативные базовой греко-римской матрице, оказались скоротечными, внутренне пустыми и закончились вырождением. Так что, если мы хотим остаться в бытии — сохранить культурную идентичность и сущность — античники должны продолжать свою работу без оглядки на внешние обстоятельства (которые для них всегда неблагоприятны), чтобы волна сменяла волну, а за отливом следовал новый прилив.

⁶¹ Бахтин Н. 1995, 355–357.

⁶² Петров 2018, 569–581.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Балашова, А. (2017) “Эллинские корни европейской традиции в оценках Гёльдерлина и Паунда,” *Фридрих Гёльдерлин и идея Европы*. Под ред. С.Л. Фокина. СПб.: Платоновское философское общество, 229–234.
- Бахтин, М.М. (1922–1927) “Записи курса лекций по истории русской литературы (записи Р.М. Миркиной),” *Собрание сочинений в 7 т.* Т. 2. М.: Русские словари, 2000. С. 213–427.
- Бахтин Н. (1995) “Символистское движение в России (фрагмент)”. Публ. и прим. О.Е. Осовского. *Бахтинология. Исследования, переводы, публикации*. СПб.: Алетейя, 1995, 329–353.
- Брагинская, Н.В. (2004) “Славянское возрождение античности,” *Русская теория: 1920–1930-е годы. Материалы десятых Лотмановских чтений*. Сост. и отв. ред. С. Зенкин. М.: РГГУ, 49–80.
- Гёльдерлин Ф. (1988) *Гиперион. Стихи. Письма. Сюжетта Гонтар. Письма Диотимы*. Изд. подг. Н.Т. Беляева. М.: Наука. 720 с.
- Зелинский, Ф.Ф. (1899) “Античный мир в поэзии А.Н. Майкова,” *Русский вестник* 262, 138–157.
- Зелинский, Ф.Ф. (1910) “Иннокентий Федорович Анненский как филолог классик,” *Аполлон* 4, 1–9.
- Зелинский, Ф.Ф. (1911) “Памяти И.Ф. Анненского,” *Из жизни идей. Т. 2: Древний мир и мы*. 3-е изд. СПб., 1911, 364–378.
- Зелинский, Ф.Ф. (1912) “Фридрих Ницше и античность,” *Ницше Ф. Полное собрание сочинений*. Пер. под общ. ред. Ф. Зелинского, С. Франка... и др.; при сотрудничестве: Андрея Белого, В.Я. Брюсова, М.О. Гершензона... и др. Т. 1. Под ред. проф. Ф. Зелинского. [М.], VII–XXXIX. 412 с.
- Зелинский, Ф.Ф. (1918) “Вячеслав Иванов,” *Русская литература XX века. 1890—1910*. Под ред. С.А. Венгерова; Послесл., подгот. текста А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2004, 463–470.
- Иванов, В.И. (1907) “О веселом ремесле и умном веселии,” *Собрание сочинений*. Под ред. Д.И. Иванова и О. Дешарт. Т. 3. Брюссель, 1979, 61–77 (впервые: Золотое Руно. 1907. № 5).
- Иванов, В.И. (1919) “Кручи,” *Записки мечтателей*. № 1. Петербург: Алконост, 101–116 (= “О кризисе гуманизма. К морфологии современной культуры и психологии современности,” *Собрание сочинений*. Т. 3. Брюссель, 1979, 367–382).
- Иванов, В.И. (1934) “Гуманизм и религия. О религиозно-историческом наследии Виламовица,” Пер. с нем. и комм. К. Лаппо-Данилевского. *Символ*. 2008. № 53–54, 185–219.
- Кереньи К. (2012) *Мифология* / Пер. с венг. Ю. Гусев и др. М.: Три квадрата. 504 с.
- Лаппо-Данилевский, К.Ю. (2008) “Европейский гуманизм как живая сила. Вяч. Иванов о научном наследии Виламовица-Мёллендорфа,” *Символ*. № 53–54, 168–185.

- Немов, А. [Топорков А.К.] (1915) *Идея славянского Возрождения*. М. 60 с.
- Николаев, Н.И. (1997) “Судьба идеи Третьего Возрождения,” *ΜΟΥΣΕΙΟΝ: Профессору Александру Иосифовичу Зайцеву ко дню семидесятилетия*. СПб., 343–350.
- Николаев, Н.И. (2006) “Идея Третьего возрождения и Вяч. Иванов периода башни,” *Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века*. СПб.: Филол. фак-тет С.-Петербур. гос. ун-та. С. 226–234. 384 с.
- Петров, В.В. (2018) “Присвоение чужеземной учености в античной и средневековой латинской традиции,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12 (2), 569–581.
- Петров, В.В. (2020) “Филологический экзистенциализм Карла Кереньи,” *Цивилизация и варварство*. Вып. 9, 96–129.
- Петров, В.В. (2021) “Карл Кереньи об архетипе ученого и жреца,” *Цивилизация и варварство*. Вып. 10, 9–38.
- Тэн, И. (1871) *Развитие политической и гражданской свободы в Англии в связи с развитием литературы*. Пер. под ред. А. Рябинина и М. Головина. Ч. 1–2. СПб. 577 + 552 с.
- Тэн, И. (1874) *Искусство в Греции. Пятый и последний ряд лекций, читанных в École des Beaux-arts, в Париже*. Пер. А.Н. Чудинова. Воронеж.
- Тэн, И. (1876) *Новейшая английская литература в современных её представителях*. Пер. Д.С. Ивашинцова. СПб. 384 с.
- Тэн, И. (1896) *О методе критики и об истории литературы*. Пер. А.К. СПб.: Типография Брауде. 385 с.
- Федоров, Н.А. (2022) “Становление эстетической лексики Цицерона (1981),” *Исследования. Переводы*. 2-е изд. М.: ЯСК, 29–214. 624 с.
- Хайдеггер, М. (2013) *Что такое метафизика?* Пер. с нем. В.В. Бибикина. 2-е изд. М.: Академический Проект, 171–228. 288 с.
- Хоружий, С.С. (1992) “Русь – новая Александрия: страница из предьстории славянской идеи (предисловие к публикации),” *Начала*. № 4. С. 17–24.
- Шпет, Г.Г. (1922a) “Эстетические фрагменты,” *Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры*. Отв. ред. и сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2007. С. 173–322. 712 с.
- Шпет, Г.Г. (1922b) “Очерк развития русской философии,” *Сочинения*. М.: Правда, 1989, 9–342. 608 с.
- Bachtin, N. (1963) “The Symbolist movement in Russia,” *Lectures and essays*. Birmingham, 33–44.
- Eliot, T.S. (2014) “Tradition and the Individual Talent,” *The Complete Prose of T.S. Eliot. The critical edition. Vol. 2: The Perfect Critic, 1919–1926*. Ed. by A. Cuda and R. Schuchard. London: Faber and Faber; Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 105–114. 896 p.
- Kerényi, K. (1930) “Klasszika filológiai és a nemzeti tudományok [Наша классическая филология и отечественные науки],” *Egyetemes Philológiai Közlöny [Всеобщий филологический журнал]*. № IV–VI. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 9.

- Kerényi, K. (1937) *Apollon. Studien über Antike Religion und Humanität*. Wien, Amsterdam, Leipzig: Franz Leo und Comp.
- Mestyán, Ádám (2009) "The Ethics of Knowledge: *Religio Academici* Reconsidered," *Religio Academici. Essays On Scepticism, Religion and the Pursuit of Knowledge*. Ed. by Péter Losonczi, András Szigeti, and Miklós Vassányi. Budapest: Akadémiai Kiadó, 214–239.
- Paulsen, F. (1885) *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalter bis zur Gegenwart, mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht*. Leipzig, 1–2; расшир. и перереб. изд.: Paulsen 1896. Bd. 1. S. 1–3.
- Taine, H. (1863) *Histoire de la littérature anglaise*. T. 1. Paris. 528 p.
- Taine, H. (1869) *Philosophie de l'art en Grèce: leçons professées à l'École des Beaux-arts*. Paris: G. Baillière, 1869.
- Taine, H. (1906) *Histoire de la littérature anglaise*. 11-ème ed. T. 5. Paris. 447 p.

References in Russian:

- Balashova, A. (2017) "Ellinskie korni evropeiskoi traditsii v otsenkakh Gel'derlina i Paunda," *Fridrikh Gel'derlin i ideia Evropy*. Pod red. S.L. Fokina. Sankt-Peterburg: Platonovskoe filosofskoe obshchestvo, 229–234.
- Bakhtin, M.M. (1922–1927) "Zapisi kursa lektsii po istorii russkoi literatury (zapisi R.M. Mirkinoi)," *Sobranie sochinenii v 7 t. T. 2*. Moskva: Russkie slovari, 2000. S. 213–427.
- Bakhtin N. (1995) "Simvolistskoe dvizhenie v Rossii (fragment)". Publ. i prim. O.E. Osovskogo. *Bakhtinologiya. Issledovaniia, perevody, publikatsii*. Sankt-Peterburg: Aleteiia, 1995, 329–353.
- Braginskaia, N.V. (2004) "Slavianskoe vozrozhdenie antichnosti," *Russkaia teoriia: 1920–1930-e gody. Materialy desiatykh Lotmanovskikh chtenii*. Sost. i otv. red. S. Zenkin. Moskva: RGGU, 49–80.
- Fedorov, N.A. (2022) "Stanovlenie esteticheskoi leksiki Tsitserona (1981)," *Issledovaniia. Perevody*. 2-e izd. Moskva: IaSK, 29–214. 624 s.
- Heidegger, M. (2013) *Chto takoe metafizika?* Per. s nem. V.V. Bibikhina. 2-e izd. Moskva: Akademicheskii Proekt, 171–228. 288 s.
- Hölderlin F. (1988) *Giperion. Stikhi. Pis'ma. Siuzetta Gontar. Pis'ma Diotimy*. Izd. podg. N.T. Beliaeva. Moskva: Nauka. 720 s.
- Ivanov, V.I. (1907) "O veselom remesle i umnom veselii," *Sobranie sochinenii*. Pod red. D.I. Ivanova i O. Deshart. T. 3. Briussel', 1979, 61–77 (vpervye: Zolotoe Runo. 1907. № 5).
- Ivanov, V.I. (1919) "Kruchi," *Zapiski mechtatelei*. № 1. Peterburg: Alkonost, 101–116 (= "O krizise gumanizma. K morfologii sovremennoi kul'tury i psikhologii sovremennosti," *Sobranie sochinenii*. T. 3. Briussel', 1979, 367–382).
- Ivanov, V.I. (1934) "Gumanizm i religiia. O religiozno-istoricheskom nasledii Vilamovitsa," Per. s nem. i komm. K. Lappo-Danilevskogo. *Simvol*. 2008. № 53–54, 185–219.
- Kerényi K. (2012) *Mifologiya* / Per. s veng. Iu. Gusev i dr. Moskva: Tri kvadrata. 504 s.
- Khoruzhii, S.S. (1992) "Rus' – novaia Aleksandriia: stranitsa iz predystorii slavianskoi idei (predislovie k publikatsii)," *Nachala*. № 4. S. 17–24.
- Lappo-Danilevskii, K.Iu. (2008). "Evropeiskii gumanizm kak zhivaia sila. Viach. Ivanov o nauchnom nasledii Vilamovitsa-Mellendorfa," *Simvol*. № 53–54, 168–185.
- Nemov, A. [Toporkov A.K.] (1915) *Ideia slavianskogo Vozrozhdeniia*. Moskva. 60 s.

- Nikolaev, N.I. (1997) "Sud'ba idei Tret'ego Vozrozhdeniia," *MOYSEION: Professoru Aleksandru Iosifovichu Zaitsevu ko dniu semidesiatiletii*. Sankt-Peterburg, 343–350.
- Nikolaev, N.I. (2006) "Ideia Tret'ego vozrozhdeniia i Viach. Ivanov perioda bashni," *Bashnia Viacheslava Ivanova i kul'tura Serebrianaogo veka*. Sankt-Peterburg: Filol. fak-tet S.-Peterb. gos. un-ta. S. 226–234. 384 s.
- Petroff, V.V. (2018) "Prisvoenie chuzhezemnoj uchenosti v antichnoj i srednevekovoj latinskoj tradicii," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12 (2), 569–581.
- Petroff, V.V. (2020) "Filologicheskii ekzistentsializm Karla Keren'i," *Tsivilizatsiia i varvarstvo*. Vyp. 9, 96–129.
- Petroff, V.V. (2021) "Karl Keren'i ob arkhetipe uchenogo i zhretsa," *Tsivilizatsiia i varvarstvo*. Vyp. 10, 9–38.
- Shpeth, G.G. (1922a) "Esteticheskie fragmenty," *Iskusstvo kak vid znaniia. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury*. Otv. red. i sost. T.G. Shchedrina. Moskva: ROSSPEN, 2007. S. 173–322. 712 s.
- Shpeth, G.G. (1922b) "Ocherk razvitiia russkoj filosofii," *Sochineniia*. Moskva: Pravda, 1989, 9–342. 608 s.
- Taine, H. (1864) *Iskusstvo v Gretsii. Piatyi i poslednii riad lektsii, chitannykh v École des Beaux-arts, v Parizhe*. Per. A.N. Chudinova. Voronezh.
- Taine, H. (1871) *Razvitie politicheskoi i grazhdanskoi svobody v Anglii v sviazi s razvitiem literatury*. Per. pod red. A. Riabinina i M. Golovina. Ch. 1–2. Sankt-Peterburg. 577 + 552 c.
- Taine, H. (1876) *Noveishaia angliiskaia literatura v sovremennykh ee predstaviteliakh*. Per. D.S. Ivashintsova. Sankt-Peterburg, 384 s.
- Taine, H. (1896) *O metode kritiki i ob istorii literatury*. Per. A.K. Sankt-Peterburg: Tipografiia Braude. 385 s.
- Zielinski, T. (1899) "Antichnyi mir v poezii A.N. Maikova," *Russkii vestnik* 262, 138–157.
- Zielinski, T. (1910) "Innokentii Fedorovich Annenskii kak filolog klassik," *Apollon* 4, 1–9.
- Zielinski, T. (1911) "Pamiati I.F. Annenskogo," *Iz zhizni idei. T. 2: Drevnii mir i my*. 3-e izd. Sankt-Peterburg, 1911, 364–378.
- Zielinski, T. (1912) "Fridrikh Nitsche i antichnost'," *Nitsche F. Polnoe sobranie sochinenii*. Per. pod obshch. red. F. Zelinskogo, S. Franka... i dr.; pri sotrudnichestve: Andreia Belogo, V.Ia. Brisova, M.O. Gershenzona... i dr. T. 1. Pod red. prof. F. Zelinskogo. [Moskva], VII–XXXIX.
- Zielinski, T. (1918) "Viacheslav Ivanov," *Russkaia literatura XX veka. 1890–1910*. Pod red. S.A. Vengerova; Poslesl., podgot. teksta A.N. Nikoliukina. Moskva: Respublika, 2004, 463–470.

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА В «ФИЛОСОФСКОЙ ИСТОРИИ» ДАМАСКИЯ

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 (Russia)

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS POLITICS IN DAMASCIUS' "PHILOSOPHICAL HISTORY"

ABSTRACT. In the paper, I consider some aspects of religious politics in late antiquity on the basis of select fragments from Damascius' "Philosophical History," translated into Russian for the first time. I also observe that the archeological finds, often better than the biased literary evidences, show both the different strategies of interaction between the adherents of pagan cults and official Christianity in late antiquity and, more importantly, the non-linearity of the paths by which Christians advanced towards their goal, without ever reaching it. We see that the church authorities often permitted the total destruction of pagan sanctuaries, as happened in 392 with the Serapeum, by initiating the full-scale persecution of pagans to the point of their physical elimination, as Damascius testifies in many sections of his history. On the contrary, in some cases they sought only to "neutralize" the pagan cult, depicting crosses on statues and using ancient temples as churches and, accordingly, to attract the pagan intellectual elite to their side. All in all, this material allows us to take a more comprehensive view of history, reconstructing a complex cultural context.

KEYWORDS: Neoplatonism, Late Antiquity, pagan cults, statues, sacral images.

* При поддержке РФФИ 21-011-44058; supported by Russian Foundation of Basic Research 21-011-44058.

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Согласно Светонию (*Жизнь двенадцати цезарей* 4.34) император Калигула приказал уничтожить все статуи «прославленных мужей», которые еще Ав-

густ перенес с Капитолия на Марсово поле, запретил без его согласия воздвигать статуи живым людям, и даже собирался изъять изваяния Вергилия и Тита Ливия, вместе с их сочинениями, из библиотек. Характерным образом, аргументировал он этот акт ссылкой на Платона, который предлагал удалить поэтов из идеального государства. Напротив, император Адриан развернул масштабную программу по увековечиванию памяти о славном прошлом, причем не только римском, но и греческом, что нашло отражение в возведении новой библиотеки в Афинах, получившей его имя.¹ Эта библиотека была не просто ценным собранием книг, но и сама стала архитектурным шедевром. Согласно Павсанию (*Описание Эллады* 1.18.9), Аристиду (*Панафинейская речь* 1.354), Евсевию (*Хроника* 227) и другим античным авторам, библиотека представляла собой культовое сооружение, стены и потолок которого были украшены картинами и другими произведениями декоративно-прикладного искусства, а в нишах среди колонн стояли статуи знаменитых мужей. Это ослепительное убранство, похоже, затмевало в глазах посетителей основную функцию здания – собственно библиотеку. Платон, наверное, предложил бы изгнать все это «далекое от действительности подражательное искусство» (*Государство* 598c) из храма науки и образования, каковым должна быть библиотека, в то же время не отрицая силу самого изобразительного искусства (см., например, *Федр* 251a).² Ведь, как заметил еще Горгий (*Похвала Елене* 14 и 17–19), искусство, как словесное, так и изобразительное, – это «фармакон», яд и лекарство одновременно:

Увидевшие нечто ужасное люди, бывало, временно трогались рассудком (*φρονήματος ἐξέστησαν*): так страх гасит и изгоняет мысль (*νόημα*). Многие пали жертвой напрасных страданий, жутких болезней³ и неизлечимых безумств. Зрение запечатлевает в разуме образы увиденных вещей. И многие из них, притом ужасные, остаются, и оставшиеся подобны тем, о которых говорилось. Но и художники, когда они многими красками и телами в совершенстве изображают одно тело и форму, радуют тем самым взор. А мужские изваяния и

¹ Подробнее о ней, в общем контексте истории античных библиотек, см. соответствующую главу книги Casson (2001, 109–123).

² Менее поэтическим языком, но зато более определенно об этом высказывается и Аристотель, неоднократно отмечая идеологическую роль изобразительного искусства в обществе (*Никомахова этика* 1128a и др., *Поэтика* 1149a и др., *Политика* 1340a и др.). Из недавних работ о роли поэзии в «идеальном городе» см. статью А. С. Афонасиной (2020). Размышления об изобразительном искусстве в библиотеках от античности и до нашего времени см. в книге Yun Lee Too (2010, 191–243), а также в серии работ Д.Ю. Дорофеева (2021a, 2021b).

³ В другой рукописи наоборот: «напрасных болезней и жутких страданий».

статуи богов вызывают сладостную резь⁴ в глазах. Ведь в природе зрения заложено страдать от одних вещей и желать (ποθεῖν) другие, и множество вещей прививает (ἐνεργάζεται) многим людям эротическую любовь (ἔρωτα) и желания по отношению ко многим вещам и телам. Так что, если глаза Елены, плененные видом тела Александра, передали ее душе вождение и вдохновенные Эротом сомнения,⁵ то что в этом удивительного?

Искусство восхищает и пугает. Много веков спустя неоплатоник Дамаский «даже вспотел от страха и смятения», когда увидел в Александрии статую Афродиты с посвятительной надписью софиста Герода,⁶ а ведомая местным епископом толпа александрийских христиан методично разрушала статуи храма Сераписа и уничтожала его библиотеку (Nahn 2008), проникнувшись чувством, аналогичном тому, что испытывал разъяренный император.

Дамаский описывает еще несколько случаев общения человека с изваяниями. Один из самых курьезных – случай в одном из учеников неоплатоника Сириана в храме Асклепия. Его звали Домнин и он был родом из Сирии.⁷ Заболев, он отправился в храм афинского Асклепия и получил такой же оракул, как и их престарелый наставник Плутарх Афинский – употреблять в пищу как можно больше свинины, что он и сделал, хотя это и противоречило обычаю его народа. Напротив,

...Плутарх не мог принять такое лечение, хотя оно и не противоречило обычаям его страны, так что, проснувшись и облокотившись на своей кровати, он обратил свой взор на изваяние Асклепия (ведь в это время он как раз спал в вестибюле храма) и сказал: «Господин! Что ты предписал бы иудею, страдающему от той же болезни? Разве и его заставил бы есть свинину?» Так он сказал. В ответ

⁴ Букв. «болезнь». В рукописи стоит ὅσον («настолько»). Исправление на νόσον («болезнь»), предложенное Dobree, учитывая следующее предложение, очевидно. Keil предложил более нейтральное θέαν («видение»).

⁵ Букв. ἀμιλλα «[внутренняя] борьба» (ср. 13, выше, где этим же словом характеризуются философские споры). Перевод всей речи: Афонасин 2021, 72–79.

⁶ «Когда я увидел ее [впервые], – говорит он, – моя душа наполнилась такой радостью, что я не в силах был покинуть это место и пойти домой. Несколько раз впоследствии я приходил сюда только для того, чтобы посмотреть на нее. Сколь прекрасно изваял ее скульптор! В ней не было никакой слащавости и чувственности (ἀφροδίσιον), но лишь степенность и мужественность: в полном вооружении, словно только что вернувшись с победой, она стояла с выражением удовлетворения на лице» (фр. 63 Athanassiadi).

⁷ Случай рассказывает Дамаский (фр. 89 Athanassiadi), кроме того, Домнина в качестве преемника Сириана упоминает Марин (*Жизнь Прокла* 26).

из статуи раздался мелодичный голос Асклепия, предписывающий иное лечение от его болезни.

Как показывает «Философская история», неоплатоники не просто жили в межкультурном окружении, но и пытались активно с ним взаимодействовать. В частности, они стремились дать новую интерпретацию мифам негреческого происхождения. Примечательно такое уникальное свидетельство Дамаския (*Философская история*, фр. 142В; Athanassiadi 1999, 315).

Философ сообщает следующий миф: восьмой сын бога по имени Садик и брат Диоскуров и Кабиров, Эшмун вызвал интерес у финикийской богини Астроной, Матери Богов. Юный бог отверг ухаживания богини, кастрировал себя топором и умер. Однако богиня воскресила его и, «оживив своим жизнетворным теплом, превратила юношу в божество», призвав для этого на помощь бога врачевания Пеана. Не известно, какими источниками пользовался Дамаский. Не исключено, что он прочитал об этом в *Финикийской истории* Филона из Библа или обратился к местной устной традиции (Athanassiadi 1999, 315 п. 376).⁸ Примечательно то, что некая народная история затем истолковывается философом в платоническом ключе. Именно, финикийское божество Эшмун идентифицируется с Асклепием из Берита и помещается, на основе неясных этимологических и генеалогических аналогий, на Восьмую сферу, то есть над Седьмой сферой, где обитают планетарные боги. Сама по себе история полностью идентична мифу о Кибеле и Аттисе, чье осклопление и последующее воскресение призваны символизировать природные циклы.⁹ Именно эту историю, согласно Мари-

⁸ Археологические и эпиграфические данные свидетельствуют о том, что этот древний финикийский культ был адаптирован греками и римлянами. В Сидоне сохранились руины святилища Эшмуна, которое было возведено еще в VI в. до н. э. и использовалось вплоть до римского периода подобно Асклепионам, как это показывают раскопки 1963–1978 гг., в ходе которых в храме и его окрестностях были обнаружены различные votivные предметы. В одной надписи II в. до н. э. из Сардинии Эшмун отождествляется с Асклепием (KAI 66). На римской монете III в. н. э. Эшмун изображен между двумя змеями, а на римской пластинке из Сидона – в компании Гигеи.

⁹ См., например, *Сатурналии* 1.21, где Макробий сначала (1–6) интерпретирует Адониса как солярное божество, которое то возвращается к радующейся богине Венере (в верхнюю полусферу Земли), то спускается к скорбящей богине Прозерпине (в нижнюю полусферу), а затем (7–10) переходит к Кибеле и Аттису, символизирующих, соответственно, Землю и Солнце. Когда Солнце-Аттис спускается в преисподнюю, наступает всеобщая скорбь, когда же он возвращается «в восьмой день до апрельских календ», вся природа славит его воскресение. Напомню, что в

ну (33), Прокл комментировал философским образом и написал об этом специальную книгу, к сожалению, до нас не дошедшую. Вспомним, что лидийский бог из Адротты, идентифицировался не только с Махаоном и Подалирием, но и с Диоскурами. Ясно, что перед нами еще один пример интерпретации Асклепия как изначально природной «умирающей и воскресающей» силы, вознесенной затем на высший, должно быть, солярный, уровень, что, кстати говоря, находит соответствие в гимне Прокла Гелиосу (15–27), где солярное божество сначала объявляется высшим звеном в цепи, являющей Феба (Аполлона), в чьем блеске рождается Пеан, наполняющий здоровьем весь мир, а затем отождествляется с «отцом Диониса» (то есть Зевсом), Аттисом и Адонисом.¹⁰

Но вернемся к статуям, точнее, истории их разрушения. Дамаский передает веру египтян в то, что именно священные изображения обеспечивают существующий порядок вещей, поэтому, когда «некие люди тайно разбили и уничтожили посвященную статую, то, лишенные божественной помощи, живущие в той местности египтяне с трудом сохраняли гавань, рассчитывая лишь на человеческие силы и умения» (фр. 53В). Скорее всего, речь идет о получившем невероятный резонанс истории о разграблении христианами тайного храма Изиды в Менутисе, о котором Дамаский упоминает и в фр. 58.¹¹ Пишет об этом и Захария Схоластик (*История* 19, 28–29, 33), сооб-

предыдущей главе у Макробия речь в аналогичном ключе идет об Асклепии, а затем – о Геракле, который также мыслится как солярная сущность.

¹⁰ Павсаний (*Описание Эллады* 7.23.7–8) приводит мнение одного финикийца, который полагал, что Асклепий – это сын Аполлона и у него не было смертной матери: «Асклепий – это воздух, поэтому он столь необходим для поддержания здоровья как в людях, так и во всех животных, тогда как Аполлон – это Солнце, и его вполне основательно можно считать отцом Асклепия, так как именно оно своим согласованным движением обеспечивает смену времен года и придает здоровье воздуху». Примечательно, что совершенно аналогичную роль Макробий отводит Аттису: «Мать богов [Кибела]... едет на львах, животных, мощных своим напором и пылом, каковая природа свойственна небу, чьим охватом удерживается воздух, который несет землю. Солнце же в облике Аттиса украшает свирель и посох. Свирель показывает упорядочивание переменчивого дуновения, потому что ветры, в которых нет никакого постоянства, берут надлежащую природу от Солнца, а посох подтверждает власть Солнца, которое всем управляет...» (*Сатурналии* 1.21.8–9, пер. В. Звиревича). Ср. далее (22.4), где со ссылкой на это место Макробий аналогично интерпретирует свирель и посох Пана – бога, фигурирующего, как мы помним, вместе с Матерью богов у Марина.

¹¹ Город Менутис, располагавшийся близ Канопы, затонул после 740 г. в результате землетрясения. В 1999–2000 гг. французские подводные археологи обнаружили

щая, что сокровища храма были вывезены в Александрию на двадцати верблюдах и там публично сожжены. Согласно церковному историку, претензия епископа была основана на открытии того факта, что на алтаре этого храма по-прежнему приносились кровавые жертвы богам, что эксплицитно запрещалось законом (*Кодекс Феодосия* 13.16).

Подчеркнём, что хотя императорский эдикт предписывал суровое наказание каждому, кто поклоняется языческим изваяниям, запрет эксплицитно касался лишь религиозной практики, в особенности, жертвоприношений, поэтому античные статуи в большом количестве продолжали украшать города и частные дома, а в Константинополь свозились со всей Римской империи. Конечно, были случаи, когда уничтожались даже частные собрания. Например, сообщают, как Прокопий из Газы врывался в жилища и уничтожал обнаруженных там «идолов» (Марк Дьякон, *Жизнь Порфирия* 71), однако в целом господствующая идеология стремилась скорее проинтерпретировать наследие прошлого, нежели его полностью разрушить, как, например, усилиями патриарха Александра александрийский храм Кроноса был в 325 г. преобразован в церковь (Haas 1996, 209).

Теологи, разумеется, осуждали как идолопоклонство, так и иные суеверия. Истоки можно усмотреть в иудейской традиции. Трактат «Авода Зара» (в особенности, третья глава) явно осуждает любое поклонение идолам и символам. Раннехристианские писатели вторят иудеям, например, Климент Александрийский, который в четвертой книге *Протретики* стремится продемонстрировать независимость божественного влияния от бездушных физических изображений, которые созданы людьми и легко могут быть ими уничтожены. Против ложных популярных верований (в том числе и своих единоверцев) выступают Тертуллиан, Теодорет и другие христианские писатели. Основной предмет критики – доказательство того, что сами по себе изображения и статуи не могут обладать сверхъестественными способностями, оказывать позитивное или негативное воздействие, защищать

ли в заливе Абу-Кир, на месте древнего города, многочисленные памятники (фрагменты городских строений, сфинксы, амфоры для вина, статуи и монеты). Подробнее см. Goddio 2006. Ср. также фр. 86E, посвященный биографии философа Асклепиодота. Захария Схоластик (*История* 16–17) также пишет, что Асклепиодот Старший, «один из самых известных граждан Афродисии и член городского совета», выдал за философа Асклепиодота свою дочь. Вероятно, событие имело место ок. 480 г. Спустя несколько лет после того, как супругам не удалось завести ребенка, они отправились в тогда еще не подвергшееся разграблению святилище Изиды в Менутисе с тем, чтобы обратиться к богине с просьбой даровать потомство. Их просьба, как повествует далее история, была услышана.

или насыщать погибель. Именно подобное видение «идолов» беспокоило церковные власти и отдельных христиан, что нередко приводило к насильственным действиям, как показывают не только литературные свидетельства, но и, в особенности с недавнего времени, исследования археологов.¹²

Следует заметить, что эти последние, лучше, нежели склонные к тенденциозности литературные свидетельства, показывают, как различные стратегии взаимодействия между приверженцами языческих культов и официальным христианством, так и, что особенно важно, нелинейность того пути, по которому христиане продвигались к своей цели, так ее и не достигнув, ведь, как демонстрируют многочисленные свидетельства, арабским завоевателям в наследство досталась как языческая, так и христианская Александрия. Мы видели, что церковные власти нередко позволяли полное разрушение языческих святилищ, как это случилось в 392 г. с храмом Сераписа, инициируя полномасштабные гонения на язычников и физическое их устранение, о чем Дамаский свидетельствует во многих разделах своей истории. Напротив, в ряде случаев они стремились лишь «нейтрализовать» языческий культ, изображая кресты на статуях и используя древние храмы в качестве церквей и, соответственно, привлечь на свою сторону языческую интеллектуальную элиту. В целом, данный материал позволяет взглянуть на историю более комплексно, реконструируя сложный культурный контекст.

ДАМАСКИЙ. ФИЛОСОФСКАЯ ИСТОРИЯ (ЖИЗНЬ ИСИДОРА)

Полный текст этого произведения Дамаския не сохранился, однако он был доступен патриарху Фотию (IX в.), охарактеризовавшему его как «не столько жизнеописание Исидора, сколько рассказ о других людях, как его предшественниках, так и современниках». Выдержки из этих рассказов он цитирует и пересказывает в разных местах своей монументальной *Библиотеки* (причем, сначала он выбирает некоторые биографические сообщения, а затем возвращается к началу сочинения и использует те разделы, которые понравились ему по литературным соображениям). Он отмечает также, что книга состояла примерно из 60 глав и была слишком

¹² В частности, можно упомянуть многочисленные фрагменты статуй, обнаруженные при современных раскопках храма Сераписа, собрание скульптур, спрятанное в V в. обитателями виллы Сиди Бишр, богатые находки в Ком эл-Дикка, заброшенное в VI в., но не разрушенное святилище Изиды в Рас эл-Сода к востоку от Александрии, а также храм небольшой Озириса в Таросирисе, раскопанный в 2004 г. Подробнее см., например, Besançon 2000, Fine 2005, Hannestad 1999 и Kristensen 2009.

большой, чтобы считаться биографией. В лексиконе *Суда* (X в.) наше сочинение названо «Философской историей» и используется в качестве источника примеров употребления различных слов и выражений, а также для биографических статей. В ряде случаев сведения из Фотия и *Суды* пересекаются. Фрагменты сочинения Дамаския впервые собрал и перевел на немецкий язык Рудольф Асмус (Asmus 1911). На основании этой работы спустя полвека их издал Клеменс Цинтцен (Zintzen 1967). Наконец, Полимния Атанассиади (Athanasiasiadi 1999) вновь изучила и систематизировала доступные нам свидетельства. Данный перевод избранных фрагментов из «Философской истории» основан на этой публикации.

В данной работе ссылки на *Библиотеку* Фотия даются, как и в книге Атанассиади, по изданию Henry 1959–1977 в форме Ф 6, где 6 – это номер соответствующей выдержки. Лексикон *Суда* полностью доступен по изданию Adler 1928–1938, и ссылка Σ 3.35.30 указывает на соответствующую книгу (3), главу (35) и раздел (30) лексикона. В некоторых случаях отрывки выглядят как цитаты из нашего сочинения, в других – это лишь пересказ его содержания. В ряде случаев имя Дамаския не упоминается, поэтому я сохраняю астериски, предложенные Полимнией Атанассиади для того, чтобы отметить статус того или иного фрагмента: Σ* указывает на то, что данный отрывок из *Суды* по всем признакам принадлежит Дамаскию, хотя его имя и не названо, а *Σ указывает на тот факт, что в данном случае авторство Дамаския вероятно, но не может быть подтверждено. Угловыми скобками отмечены лакуны текста, квадратными – пропуски и пояснения перевода. Публикация продолжает предыдущие работы: Афонасин 2019, 2020, 2021 и 2022.

1

(Ф [Фотий] 1 Henry) То же, что египтяне – это вроде бы самый древний человеческий род из тех, о которых мы слышали, мало от кого ускользнуло, учитывая обилие сказанного об этом и написанного...

2

А (Ф 2) Подобная мудрость, сокрытая в святилище той истины, что раскрывается в мифах, тихо и неспешно открывается лишь тому, кто способен обратить к богу священный свет своей души.¹³

В (Ф 231) Таинства свои они совершают скрытно, непостижимым способом и не рассчитывая получить взамен что-либо в этой жизни, в надежде лишь на небесную жизнь для себя и на благополучие всех египтян.¹⁴

¹³ Образ заимствован из *Государства* 540a.

¹⁴ Ср. Ямвлих, *О мистериях* 10.6–7.

3

- А (Φ 3) Превыше всех богов египтяне почитали Озириса и Изиду, одного считая творцом всего, придавшим упорядоченность материи формой и числом, а другую орошающей и питающей его творение через бесчисленные протоки все наполняющей жизни.¹⁵
- В (Σ* [Cυδα] 3.568.31 Adler) Одни говорят, что это Дионис, другие – что какой-то иной бог. Он был разорван на части демоном Тифоном, что стало причиной великой печали для всех египтян, и о его расчленении постоянно вспоминают.
- С (Σ 3.568.14) Озирис, Дионис.¹⁶

4

- А (Σ 2.613.14 + Φ 232) Иератика и философия восходят не к одному и тому же началу. Философия от единой и всеобщей причины простирается до низших уровней бытия через все промежуточные роды – божественный, следующий в своем совершенстве за божественным, и так называемый третий, мир явлений. Иератика же, то есть служение богам, протягивает цепь возвышенного спасения до самого третьего, космического (περικοσμίου), мира становления.¹⁷ Будучи основана на космических причинах, она занимается следующим: бессмертием души, о чем египтяне философствуют так же; бесчисленными жребиями, выпадающими в Аиде в соответствии с индивидуальными добродетелями и пороками; а также бесчисленными изменениями в жизни, когда одна душа в разное время обитает в разных человеческих телах или в различных видах животных и растений. Ничто из вышесказанного не принадлежит лишь философам по эту сторону [Средиземного моря], и эллинские учения, если угодно, можно с легкостью согласовать с египетскими. Ведь первыми так рассуждать начали именно египтяне, а в Элладу это принесли пифагорейцы, научившись у египтян.
- В (Φ 4) ...«третий» вместо «в-третьих».
- С (Φ 5) И будет это слияние с божеством или даже совершенное с ним единение, восхождение наших душ к богу, когда они возвращаются назад и

¹⁵ Атанассиади (р. 77, п 6) предполагает, что здесь Дамаский цитирует строку из *Халдейских оракулов*.

¹⁶ Пересказывается греко-римская интерпретация египетского мифа о гибели Озириса. Тифон идентифицируется с египетским богом Сетом, а Озирис с Дионисом.

¹⁷ Ср. Ямвлих, *О мистериях* 10.6 и Дамаский, Комментарий к «Федону» Платона 1.172, где функция теургии описывается сходным образом.

собираются воедино после многократного деления или даже, можно сказать, раздирания на части, ведь, слетев вниз и приняв земное тело, они отрываются от самих себя и повсюду разбрасываются в «тифонических» или, иначе, «гигантских» страданиях, в самом деле, не только тех, что заставляет испытать Тифон, но даже более мучительных.¹⁸

53

- А (Ф 70) Египетские богословы отождествляют Сотис с Изидой, тогда как эллины возводят эту звезду к [созвездию] Сириус, которое они представляют себе в виде собаки, сопровождающей Ориона во время охоты, или даже наблюдают ее именно так начертанной на небе.¹⁹
- В (Ф 71) Некие люди тайно разбили и уничтожили посвященную статую. Лишенные божественной помощи, живущие в той местности египтяне с трудом сохраняли гавань, рассчитывая лишь на человеческие силы и умения.²⁰
- С (Ф 72) Служанки преследовали собаку, схватившую кусок страусинного мяса и убегающую прочь.
- Д (Ф 73) По мере раскопок обнажилось и стало заметно основание очень древнего храма.

73

- А (Ф 95) Блаженный род избрал лишь им свойственный образ жизни, богоугодный, счастливый, посвященный занятиям философией и поклонению божествам.
- В (Ф 96) Они зажигали священные лампы на алтарях.

¹⁸ Ср. *Федр* 230a (где Сократ сравнивает себя с Тифоном, которые не «знает себя»), а также фр. 5В и 12А.

¹⁹ Не вполне ясное описание известного астрономического явления (гелиакического восхода звезды Сириус, α созвездия Большого Пса), знаменующего начало египетского года. Не исключено, что Дамаский воспользовался здесь *Иероглифической* Горуполлона (1,3). Ср. Порфирий, *О пещере нимф* 24, Плутарх, *Об Изиде и Озирисе* 21 и 38. Подробнее см. Athanassiadi 1999, 151 п. 125.

²⁰ Должно быть, речь идет о разрушении святилищ в Менутисе, о которых Дамаский упоминает и в других местах своего сочинения (фр. 58 и 86). Об этом упоминает также Захария Схоластик (*История* 19 и 28–29).

- А (Ф 97) Леопард, по их словам, постоянно хочет пить, тогда как ястреб никогда, поэтому никто не видел ястреба пьющим.²¹
- В (Ф 98) Гиппопотам – животное наглое, именно поэтому иероглиф с его изображением означает наглость. Ведь он убивает своего отца и совокупляется со своей матерью.²²
- С (Ф 99) Сухос справедлив. Сухос – это название крокодила определенного вида. Он не поступает несправедливо ни с одним животным.²³
- D (Ф 100) Кошка мочится каждый час, отмечая каждый из двенадцати, днем и ночью без исключения, наподобие часов. А фазы луны можно отсчитывать посредством ее потомства. Ведь первый раз она приносит семь котят, во второй шесть, в третий пять, в четвертый четыре, в пятый три, в шестой два и в седьмой одного. Так что общее количество котят совпадает с числом фаз луны.²⁴
- Е (Ф 101) Кеб (особый вид обезьяны) мастурбирует в момент соединения солнца с луной.²⁵
- F (Ф 102) Когда африканская антилопа чихает, она предвещает разлив Нила.²⁶

²¹ Сокол был священным животным бога Гора. Эти наблюдения могли восходить к *Иероглифике* Гореполлона или подобных ей сочинениям, доступных Дамаскию.

²² Египтяне различали мужскую «несправедливую» особь гиппопотама, которого связывали с ужасным богом Сетом, и женскую, ассоциирующуюся с богиней плодородия Туерис (Плутарх, *Об Изиде и Озирисе* 50). Иероглиф гиппопотама описывается в *Иероглифике* Гореполлона (1.56), где рассказывается та же история о соперничестве молодых гиппопотамов со своими отцами за право обладания матерью. См. также Порфиний, *О воздержании* 3.23, Элиан, *О природе животных* 7.19.

²³ См. Плутарх, *Об Изиде и Озирисе* 18. «Сухос» – это бог Себек, чье святилище находилось в Фаюме.

²⁴ Общее количество котят – 28, что соответствует фазам луны. См. Плутарх, *Об Изиде и Озирисе* 63. По этой причине, как считалось, кошка символизирует луну. Далее Плутарх (там же 74) передает еще более фантастическую историю, согласно которой кошка символизирует речь, потому что зачинает через ухо, а рождает через рот.

²⁵ Вероятно, длиннохвостая мартышка. См. Элиан (*О природе животных* 17.8), Лид, *О месяцах* 3.п.

²⁶ Вероятно, Огух leucoгух. То же самое говорит и Элиан (*О природе животных* 7.8). Согласно Гореполлону (*Иероглифика* 1.49), антилопа – символ нечистоты.

- А (Ф 252) Слово «ἔδῃ» у него означает как само святилище, так и изваяние; основание святилища также называется «ἔδος».
- В (Ф 253) Во сне видение это было у него бесчисленное, так сказать, число раз и один раз наяву.
- С (Ф 254) Вопреки обыкновению, Дамаский называет человека «озирающимся» вместо того, чтобы сказать, что он был «пристально вглядывающимся» и «наблюдающим».
- Д (Ф 255) Их не беспокоили те помехи, которые обычно беспокоят других людей,
- Е (Ф 103) пока их предводители не погрязли в соперничестве, которое вредило и их согражданам.²⁷
- Ф (Ф 105) Пучок света на стене как будто уплотнился и принял форму человеческого лица, поистине божественного и сверхъестественного, сияющего не радостно, но сурово. Тем не менее, вид его был прекрасен и, при всей своей суровости, оно не было лишено благожелательности.²⁸

(Ф 63) Битва у стен Рима случилась между римлянами и скифами под предводительством Атиллы, и произошло это во времена императора Валентиниана, который правил после Гонория. Кровопролитие с обеих сторон было столь значительным, что никто из участников битвы не выжил, кроме разве что военачальников и их ближайшего окружения. Поразительно, однако, что, когда погибли все сражающиеся и их тела обессилили, они так и остались стоять, сражаясь посредством одних лишь душ три дня и три ночи, причем эта битва была не менее жестокой, нежели та, что они вели будучи живыми, как по силе, так и по доблести. Образы этих душ, сражающихся друг с другом и бряцающих оружием, можно поныне увидеть там и услышать.

В наше время, *по его словам*, засвидетельствовано множество видений древних битв, и сражения эти не хуже тех, что вели живые люди, за исключением того, что они совершенно беззвучны. Одно такое явление наблюдается на равнине Согды, которая некогда была болотом, и случа-

²⁷ Как отмечают исследователи, речь могла идти как о соперничестве христиан с язычниками (в результате которого была разгромлена школа Горуполлона), так и полемике между монофизитами и дифизитами (Петром Монгом и Иоанном Талайя).

²⁸ Атанассиади (195 п. 184) отмечает, что именно такими суровыми, но благожелательными Ямвлих представляет себе архангелов (*О мистериях* 2.3).

ется это тогда, когда лучи восходящего солнца только начинают освещать землю. Другое видение наблюдается в Курбах в Карию. Его можно наблюдать не каждый день, но через неопределенные интервалы времени, когда на рассвете, но еще до восхода солнца «теневидные образы души»²⁹ распространяются по воздуху и сражаются друг с другом. Но ведь и в наше время многие свидетели, не будучи лживыми,³⁰ сообщают, что в Сицилии на так называемом Поле Четырех Башен и в ряде других мест наблюдаются призраки сражающихся всадников, причем обычно летом и в самый полдень.

51

А (64) *Рассказывает он* и о коне Севера, римлянина, которого Антимий привел в надежде, что тот поспособствует подъему павшего Рима, и который, покинув Рим, затем вернулся назад и получил должность ипата. Так вот, тело того коня, на котором он обычно ездил, испускало из себя многочисленные искры, когда его чистили скребком, и продолжалось это до тех пор, пока не свершилось предсказанное и он действительно не стал ипатом в Риме. Еще была обезьяна, которая, как сообщает Плутарх из Херонеи, подобным же образом предсказала Тиберию, тогда еще юному ученику риторики на Родосе, что он станет императором. А Валамир, один из приближенных Атиллы, испускал искры из своего тела. Этот Валамир стал отцом Теодориха, который теперь правит всей Италией.³¹ *Рассказывая о себе, этот автор пишет:* когда я одеваюсь и раздеваюсь это также случается, хотя и редко, так что мое тело испускает искры, нередко с треском, а иногда вспышки освещают одежды, не обжигая их. *Он также сообщает,* что как-то встречал человека, который мог испускать искры из головы и, по собственному желанию, добывал огонь посредством трения грубой одежды о свои волосы.

В (65) Он скакал на своем коне как можно быстрее, но все же остался позади всех.

С (Ф 66 + Σ 4.335.29 + *Σ 3.66.20) Не преуспев в политике, он вернулся в Александрию и начал вести тихий и праздный образ жизни, всей душой возненавидев публичные дела. – Он яростно обвинял как римский народ, так и его правителя. – Философию же он начал изучать по многочислен-

²⁹ Ср. Платон, *Федон* 81 с.

³⁰ Должно быть, имеется в виду то, что многочисленные свидетельства не могут все оказаться ложью.

³¹ Отцом Теодориха был король остготов Теодемир (правил с 469 по 474 гг.), а Валамир был его дядей (правил остготами примерно с 440 по 469 гг.).

ным книгам, которые были в его распоряжении. Кроме того, ему лучше других удавалось привлекать к себе образованных людей, которые часто его посещали. Да и сам он был благожелательным человеком.

- D (Ф 67) Севера в Александрии посещали и брахманы, и он принимал их в своем доме со всем должным уважением. Все это время они оставались в его доме, вели себя весьма церемонно и не стремились посетить городские бани или какие-либо зрелища в городе, совершенно не интересуясь внешним миром. Питались они финиками и рисом и пили чистую воду. Сами они не принадлежали ни к брахманам, живущим в горах, ни к индусам, населяющим города, но служили двум мирам, давая советы брахманам касательно городской жизни и горожанам помогали в отношении брахманов. О горных брахманах они рассказывали все те истории, которые передают и другие авторы: что они будто бы вызывают дождь и засуху одной молитвой, избавляют людей от голода, мора и других напастей, кроме тех, которым предопределено случиться самой судьбой. Они рассказывали также, что в их краях живут одноногие люди и семиглавые змеи невероятного размера. *Рассказывали они еще много историй, в которые трудно поверить.*
- E (Ф 68) Север говорил, что как-то видел растение, похожее на Горгону: ее корень напоминал по форме девушку, а пряди волос на голове – змей.

- (Ф 69) Гадание по облакам, о котором слыхом не слыхивали древние, было изобретено женщиной по имени Антуса во времена римского императора Льва. Родиной этой женщины были киликийские Эги, однако происходила она из семьи орестиадов, поселившихся близ горы Коман в Каппадокии, и род свой возводила к самому Пелопсу. Беспokoясь о своем муже, который был военачальником и отправился с другими на Сицилийскую войну, она обратилась с мольбой к восходящему солнцу, надеясь во сне узнать о грядущем. Во сне ей явился отец и призвал обратиться с мольбой также и к заходящему солнцу. И пока она молилась, посреди чистого неба вокруг солнца образовалось облако, которое разрослось и приняло форму человека. Затем от него отделилось другое облако и, также увеличившись в размерах, приняла форму льва. Яростно разинув огромную пасть, лев поглотил человека, причем человекоподобное облако выглядело как гот. В скором времени после этого явления император Лев предательски умертвил предводителя готов Аспара и его сыновей.

С того времени Антуса постоянно практиковала свой способ гадания по облакам.³²

79

А (Ф 113) Он кричал что есть сил.

В (Ф 114) Его волосы ниспадали до плеч.

С (Ф 115) Финикийцы и сирийцы дали Кроносу имя Эл, Бел и Болат.³³

129

А (Ф 300) Освежая душу диалектическими речами.

В (191) Он повстречался со святой женщиной, от рождения щедро одаренной богами. Наполняя чистой водой стеклянный сосуд, она могла наблюдать на воде образы будущих событий и на их основе предсказывать будущее, причем предсказания эти всегда сбывались. Нам довелось убедиться в этом на личном опыте.

134

В (Ф 196) Он отправился в Босру в Аравии, не в древний город, который стал таковым лишь при императоре Севере, но в старую крепость, укрепленную арабскими властителями для защиты от соседнего города Дионисия.³⁴

С (Ф 197) Услышав историю об Ио и то, что название города истолковывается как «бычий слепень» [от βούς и οἶστρος], он был рад усмотреть в этом связь с мифологической историей о блужданиях Ио.³⁵

³² Как полагает Атанассиади (Athanassiadi 1999, 149 n. 123), речь может идти о дочери Илла по имени Антуса. События относятся ко временам войны императора Льва с вандалами. Аспар был убит в 471 г., а его два сына Ардабур и Патриций, хотя и были ранены, спаслись. См. также фр. 108 и 115.

³³ Эл отождествляется с Кроносом у Филона из Библа (16). Дамаский (*О первых принципах* 2.210) рассуждает о его философских ипостасях. Бел изначально отождествлялся с Зевсом, и лишь затем с Кроносом. Имя Болат является производным от предыдущего. Перед нами пример эллинистической адаптации греческой религии к местным культам. Подробнее см. Athanassiadi 1999, 203 n. 203 (с указанием соответствующей литературы).

³⁴ То есть Соада (совр. Ас-Сувайда в Сирии). Город основан набатеями и располагается в регионе, знаменитом своим виноделием и поэтому связывается с именем Диониса, культ которого в городе слился с поклонением древнему арабскому божеству Душара. См. фр. 136.

³⁵ Этимология, разумеется, ошибочная. Название города Бостра (также Бусра или Бесер) семитское. Согласно традиционной версии мифа, Ио в образе коровы,

D (Ф 198) Здесь он узнал о Теандрите, мужском божестве, которое возбуждает в душе мужчин желание.³⁶

136

A (Гесихий Δ 2277) Набатеицы называют Диониса Душарой, как говорит Исидор.³⁷

B (Ф 200) Дионис превозмог Ликурга и его арабских последователей, обрызгав вражескую армию вином из бурдюка.³⁸ Поэтому он и город назвал Дамаском [от *δαμάζω, укрощаю*]. Другие возводят название города к имени гиганта, которого здесь сразил Зевс и которого звали Аск [что значит «Бурдюк»]. Другие дают иные объяснения этому названию. *Именно из этого города был родом наш автор.*

138

(Ф 203) Я видел бетил, летящий по воздуху, то скрывающийся в складках одежды его хранителя, то вновь оказывающийся в его руке. Имя хранителя было Евсевий, и он рассказывал, что однажды посреди ночи он ощутил необъяснимое желание выйти из города Эмеса и отправиться в сторону горы, на которой стоял древний храм Афины.³⁹ Достигнув в большой спешке подножия горы, он присел отдохнуть, как это обычно

преследуемой огромным слепнем, насланным Герой, прошла через множество земель от Европы до берегов Нила, где, наконец, родила сына Зевса Эпафа, будущего основателя Мемфиса. Миф обычно считается аргосским, однако не исключено и восточное его происхождение (Athanassiadi 1999, 301 n. 353 и Tardieu 1990, 29–31).

³⁶ Этому божеству, наряду с «газейским Марном, аскалонским Асклепием Леонтухом и фиванской Изидой» и другими иноземными божествами, посвящал свои гимны Прокл (Марин, *Жизнь Прокла* 19). «Богочеловек» почитался арабами на горе Хермон. См. Tardieu 1990, 38.

³⁷ См. фр. 134В и подробный комментарий Атанассиади (305 n. 360).

³⁸ О вражде Ликурга и Диониса пишет еще Гомер (*Илиада* 6.130–140). Данная интерпретация этой истории принадлежит Нонну Панополитанскому (*Дионисиака* кн. 20–21). Так как он был одним из учителей Пампрепия, то Дамаский мог знать его лично. Нонн превратил Ликурга из фракийского царя в арабского, воплощение набатейского бога Шай ал-Каум (Shai al-Qaum), который ненавидел алкоголь, и битва между его войском и Дионисом стала центральным эпизодом поэмы. Эта трансформация безусловно основана на местной мифологии. Такую же этимологию названия «Дамаск» приводит и Стефан Византийский (s.v. ΔΑΜΑΣΚΟΣ). Из недавних работ о Ликурге см. Панченко 2010 и Vednarek 2021.

³⁹ Этот храм был разрушен христианами еще во времена Константина (Евсевий, *Церковная история* 3.55).

случается после трудной дороги. Вдруг он увидел огненный шар, упавший с небес, и огромного льва, стоящего подле него.⁴⁰ Лев тут же исчез, он же подбежал к шару, огонь в котором же начал угасать, и тут же понял, что это бетил. Взяв его в руку, он спросил, какому богу он принадлежит, и бетил ответил, что принадлежит он «Благородному» (γενναῖος). «Благородного» же в образе льва жители Гелиополя почитали в храме Зевса.⁴¹ В ту же ночь он вернулся с ним домой, пройдя, по его словам не менее ста десяти стадиев. Евсевий не управлял движениями бетила, как это случается с другими, он лишь просил его и умолял, и бетил отзывался на его просьбы. *Рассказывая эти и подобные им глупости, этот человек, достойный своих бетильчиков, описывает вид самого камня.*

Камень представлял собой совершенную сферу, белесую, диаметр которой был величиной с клубок пряжи (σπιθαμιαία), однако временами он становился то больше, то меньше и приобретал порфиновый оттенок. Он также показывал нам надпись на камне, окрашенную в так называемый цвет киновари (багряный) и представляющую собой оракул для вопрошающего. Когда он ударял им о стену ... камень издавал мягкий свистящий звук, которому Евсевий давал толкование. *Рассказав о вышеизложенном и дополнив свой рассказ несчетным множеством историй о бетилах, этот пустоголовый человек добавляет следующее.* По моему мнению, бетил был божественным предметом, однако Исидор считал его скорее даймоническим. Он считал, что им движет даймон, однако не из числа вредоносных и материальных, но и не из числа тех, которые достигли нематериального состояния и совершенной чистоты.

Каждый бетил принадлежит определенному богу, как он нечестиво пишет, Кроносу, Зевсу, Гелиосу и другим.

А (Ф 195) «Стекающая вниз вода Стикса»⁴² арабского.

В (Ф 199) Говорят, что эта вода из Стикса. Место это расположено на аравийской равнине, которая простирается вплоть до пустынного города Ди-

⁴⁰ Созомен (2.5.5) и Зосима (1.58.1) также связывают появление огненного шара с этой местностью, считая его манифестацией Афродиты.

⁴¹ Эти атрибуты типичны для Гада из Баалбека, в эллинистический период отождествляемого с Зевсом.

⁴² Гомеровское выражение (*Илиада* 15.36–38, *Одиссея* 5.184–6 и др.), указывающее на страшную клятву водами Стикса.

он.⁴³ Неожиданно в земле открывается бездонный провал, стены которого покрыты со всех сторон острыми камнями, через которые пробивается дикая растительность. Спуск с левой стороны узок и труден (так как тропа не только каменистая, но и покрыта дикой и нерегулярной растительностью), примерно пятнадцать стадиев. И все же по нему спускаются не только мужчины, но и сильные женщины. Внизу, в ущелье находятся сады и множество полей. В самой дальней и наиболее узкой своей части расселина имеет водоем, в котором скапливаются воды Стикса, падающие по кругу с огромной высоты и поэтому сначала расплывающиеся в воздухе, а затем собирающиеся внизу. Это природное явление восторгает и ужасает одновременно, и не найдется, наверное, человека, который не исполнился бы при его виде священного трепета. Из подношений, бросаемых в воду, некоторые исчезают в пропасти, даже будучи легкими, если божество проявляет благосклонность, другие же, даже будучи тяжелыми, продолжают плавать или же непостижимым образом извергаются наружу. Местные по опыту знают, насколько страшна клятва, данная в этом месте и у этих вод, поэтому они очень редко здесь клянутся. Ведь каждый, нарушивший эту клятву, гибнет, по их словам, в тот же год, причем тело его распухает от водянки, и никто еще не избежал этого наказания.⁴⁴

А (Ф 211) Настолько тоскливо мне стало, когда я увидел окружающий меня свет божий.

В (Ф 302 + Ф 212) Асклепий из Берита, по его словам, является богом не греческим и не египетским, но местным, финикийским. У Садика были сыновья, которых идентифицируют с диоскурами и кабирами. А восьмым сыном был Эшмун, которого отождествляют с Асклепием.⁴⁵ Будучи очень

⁴³ Дион был одним из городов Декаполиса. Вообще говоря, *ἐρημός* означает опустевший или безлюдный. Но так как в это время город существовал, то можно предположить, что Дамаский этим эпитетом хотел сказать, что в городе к его времени не оставалось интересных ему людей, то есть языческих философов (Tardieu 1990, 50–51).

⁴⁴ Мишель Тардю (Tardieu 1990, 43–69) предполагает, что это природное явление находилось в одном из западных притоков реки Ярмук, Нар ал-Алаяр (Nahr al-Arahur).

⁴⁵ Ср. Филон Библский (*Финикийская история* 38). По сообщению историка сыновьями Садика были кабиры и Эшмун. Загадочных морских богов кабиров, спасающих мореходов и карающих клятвопреступников, культ которых с архаических времен процветал на Лемносе и Самофракии, еще в древности отождествляли с

красивым юношей, прекрасным на вид, он приглянулся, как рассказывается в истории, финикийской богине Астроное, матери богов. Охотясь, как обычно, в этих лесистых ущельях, он увидел богиню, которая охотилась за ним самим. Преследование продолжалось и когда богиня уже почти схватила его, он, сделавшись совершенно безумным, самостоятельно отрубил себе топором детородный орган. Вне себя от горя, богиня призвала Пеана⁴⁶ и, возродив юношу своим теплым животворящим дыханием, превратила в божество, финикийцами называемое Эшмун, то есть «тепло жизни». Правда, другие истолковывает имя Эшмун как число восемь, так как он был восьмым сыном Садика.⁴⁷

С (Ф 213) Я рассказал об этом Исидору, который всегда благоразумно и с энтузиазмом выслушивал истории о богах.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

(Статья продолжает следующие работы:)

- Афонасин, Е. В. (2019) «Идеальный наставник в *Философской истории Дамаския*», *Платоновские исследования* 10.1, 172–196.
- Афонасин, Е. В. (2020) «Дамаский в Афинах: избранные фрагменты его *Философской истории*», *Платоновские исследования* 13.2, 285–317.
- Афонасин, Е. В. (2021a) «Дамаский в Александрии (1) Избранные фрагменты его *Философской истории*», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.2, 1034–1049.
- Афонасин, Е. В. (2021b) «Математическое образование в позднеантичной Александрии: Папп, Теон, Гипатия», *Журнал интегративных исследований культуры* 3.2, 112–119.
- Афонасин, Е. В. (2022) «Дамаский в Александрии (2) Избранные фрагменты его *Философской истории*», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.1, 295–316.

диоскурами, детьми Зевса Кастором и Полидевком, которые также были покровителями мореплавателей (в качестве созвездия Близнецов).

⁴⁶ С древнейших времен Пеан был божеством, ответственным за исцеления (см. Гомер, *Илиада* 5.899, *Одиссея* 4.219 и др.). В классический период это в основном эпитет Аполлона или Асклепия. Подробнее см. Афонасин, Афонасина 2017, 137–138, 152–153 и предисловие.

⁴⁷ Очевидно, указание на астрономический символизм «восьмой» сферы, расположенной выше «седьмой» планетарной сферы, достаточно популярный в поздней античности. Ср., например, герметический трактат «Беседа о восьмом и девятом» (Коптская гностическая библиотека, кодекс 6.6).

- Афонасин, Е. В. (2021) *Греческие софисты. Фрагменты и свидетельства*. Санкт-Петербург.
- Афонасина, А. С. (2020) «Идеальная религия для идеального города», *Идеи и идеалы* 12.2.4, 330–350.
- Дорофеев, Д. Ю. (2021b) «Античные философы в Санкт-Петербурге: визуально-пластическое образование города и человека», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2, 868–893.
- Панченко, Д. В. (2020) «Ликург – небесный покровитель Спарты», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.2, 674–692.
- Adler, A., ed. (1928–38) *Suidaе Lexicon*. Vol. 1–4. Leipzig.
- Asmus, R. (1911) *Das Leben des Philosophen Isidoros*. Leipzig.
- Athanassiadi, P., ed., transl. (1999) *Damascius. The Philosophical History*. Athens.
- Bagnall, R.S. (1993) *Egypt in Late Antiquity*. Princeton University Press.
- Bednarek, B. (2021) *The Myth of Lycurgus in Aeschylus, Naevius, and Beyond*. Leiden: Brill.
- Besançon, A. (2000) *The Forbidden Image. An Intellectual History of Iconoclasm*. University of Chicago Press.
- Casson, L. (2001) *Libraries in the Ancient World*. New Haven: Yale University Press.
- Dorofeev, D. Yu. (2021a) “Iconography of Plato in antiquity and in medieval orthodox painting,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.1, 31–52.
- Fine, S. (2005) *Art and Judaism in the Greco-Roman World: Toward a new Jewish Archaeology*. Cambridge University Press.
- Goddio, F. (2006) *Egypt's sunken treasures*. Munich.
- Hahn, J. (2008) “The Conversion of the Cult Statues: The Destruction of the Serapeum 392 AD and the Transformation of Alexandria into the ‘Christ Loving’ City,” in *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, ed. J. Hahn, S. Emmel, and U. Gotter. Leiden: Brill 335–63.
- Haas, C. (1996) *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore.
- Hadot, Il. (2015) *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Leiden: Brill.
- Hannestad, N. (1999) “How did rising Christianity cope with Pagan Sculpture?” in E. Chrysos and I. Wood, eds. *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida* Leiden: Brill, 173–204.
- Henry, R., ed. (1959–1977) *Photius. Bibliotheca*. Vols. 1–8. Paris.
- James, L. (1996) “Pray Not to Fall into Temptation and Be on Your Guard’: Pagan Statues in Christian Constantinople,” *Gesta* 35.1, 12–20.
- Kristensen, T. M. (2009) “Religious conflict in Late Antique Alexandria: Christian responses to ‘pagan’ statues in the fourth and fifth centuries,” G. Hinge, J. Krasilnikoff, eds. *Alexandria: A Cultural and Religious Melting Pot*. Aarhus University Press, 158–175.
- O’Meara, D. (2006) “Patterns of Perfection in Damascius’ Life of Isidore,” *Phronesis* 51.1, 74–90.
- Sabottka, M. (2008) *Das Serapeum in Alexandria*. Le Caire: Institut français d’archéologie orientale.

Tardieu, M. (1990) *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*. Paris: Vrin.

Yun Lee Too (2010) *The Idea of the Library in the Ancient World*. Oxford.

Zintzen, C., ed. (1967) *Damascius. Vitae Isidori reliquiae*. Hildesheim.

References in Russian

(The article continues with the following works:)

Afonasin, E. V. (2019) «Ideal'nyj nastavnik v *Filosofskoj istorii* Damaskiya [An ideal teacher in Damascius' *Philosophical History*]», *Platonovskie issledovaniya* [*Platonic Investigations*] 10.1, 172–196.

Afonasin, E. V. (2020) «Damaskij v Afinah: izbrannye fragmenty ego *Filosofskoj istorii* [Damascius in Athens. Selected fragments of his *Philosophical History*]», *Platonovskie issledovaniya* [*Platonic Investigations*] 13.2, 285–317.

Afonasin, E. V. (2021a) «Damaskij v Alexandrii (1) Izbrannye fragmenty ego *Filosofskoj istorii* [Damascius in Alexandria (1). Selected fragments of his *Philosophical History*]», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2, 1034–1049.

Afonasin, E. V. (2021b) «Matematicheskoe obrazovanie v pozdneantichnoj Alexandrii: Papp, Teon, Gipatiya [Mathematical education in Alexandria in Late Antiquity: Pappus, Theon, Hypatia],» *Journal of Integrative Cultural Studies* 3.2, 112–119.

Afonasin, E. V. (2022) «Damaskij v Alexandrii (2) Izbrannye fragmenty ego *Filosofskoj istorii* [Damascius in Alexandria (2). Selected fragments of his *Philosophical History*]», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.1, 295–316.

Afonasin, E. V. (2021) *Grecheskie sofisty. Fragmenty i svidetel'stva* [*The Greek Sophists. Fragments and Testimonia*]. St. Petersburg.

Afonasina, A. S. (2020) «Ideal religion for ideal state,» *Idei i Idealy* 12.2.4, 330–350.

Panchenko, D. V. (2020) «Likugr – nebesnyi pokrovitel' Sparty [Lycurgus, the Celestial patron of Sparta],» *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.2, 674–692.

НОВАЯ ИСТОРИЯ ПТОЛЕМЕЯ ХЕННА (PHOT. BIBL. 190)

А. В. ГАРАДЖА

Российский государственный гуманитарный университет
agaradja@yandex.ru

ALEXEI GARADJA

Russian State University for the Humanities (Moscow)

PTOLEMY CHENNUS' *NOVEL HISTORY* (PHOT. BIBL. 190)

ABSTRACT. Ptolemy Chennus is a poorly known Roman author who wrote in Greek and lived in the late 1st — beginning of 2nd century AD. His works are enumerated in the corresponding article from the Byzantine encyclopedia *Suda*: a collection of *Paradoxical stories*, a historical drama *Sphinx*, and an epic entitled *Anthomerus*; his only extant work is the *Novel History*, probably another title of Ptolemy's aforementioned paradoxographical collection, which has been preserved as an epitome in the *Bibliotheca* of Patriarch Photius (c. 810/820–893). By his professional pursuits, apparently initiated in his native Alexandria, Ptolemy is defined as *grammaticus*, i.e. classical scholar, and the classics in his time were centered primarily on Homer; the tendency to thwart this great authority is evident throughout the *Novel History* which is teeming with a mass of blatantly unorthodox versions of various mythological stories going back to Homer. It is this unorthodoxy that the compiler of the epitome finds attractive, though unfortunately a mere summary forestalls the possibility to savour the presumed stylistic complexity of the work, as well as to form a well-grounded judgement on how serious was its author's attitude to the fables he tells, or on how close these fanciful rehashes came to a deliberate parody; still, it almost seems certain that the original text was truly rich in playfulness, irony, and burgeoning imagination. The publication presents the first full Russian translation of the work, accompanied with sufficiently detailed commentary, paying special attention to Eustathius' of Thessalonica (c. 1115–1195/6) *Commentaria* to Homeric poems, the only literary source where some few parallels to the wildly unconventional data provided by Ptolemy may be found.

KEYWORDS: Ptolemy Chennus, Homer, ancient *grammatici*.

Птолемей Хенн — римский грекоязычный автор родом из Александрии, живший на рубеже I–II веков н.э. Посвященная ему статья из византийской энциклопедии *Суда* приурочивает время его жизни к правлениям импера-

торов Траяна (98–117) и Адриана (117–138), однако в другой статье он назван современником своего земляка и коллеги-грамматика Эпафродита Херонейского, деятельность которого приурочена к правлениям Нервы (96–98) и даже Нерона (54–68). Приведем оба эти свидетельства:

«Птолемей Александрийский: грамматик, сын Гефестиона, жил при императорах Траяне и Адриане, прозывался Хенном, написал *Истории о невероятном, Сфинкса*, историческую драму, *Антигомера* (Ἀνθόμηρος), поэму в двадцати четырех рапсодиях, и кое-что другое» (*Suda* π 3037).

«Эпафродит Херонейский: грамматик. Вырос в доме грамматика Архия Александрийского, давшего ему воспитание; был куплен Модестом, префектом Египта, и воспитывал сына его Петелина. Находился в Риме с Нероновых времен и до Нервы; в эту пору жил и Птолемей, сын Гефестиона, и многие другие знаменитые в сфере образования люди. Постоянно скупая книги, он собрал до тридцати тысяч сочинений — всё серьезные и глубокие. Телом он был крупен и черен, как слон. Обитал же он в Фенианокории (= лат. *Faeniana horrea*), где купил себе два дома. Прожил до семидесяти пяти лет и умер от водянки. Оставил после себя немало сочинений» (*Suda* ε 2004).

Птолемея Хенна нередко — начиная с Иоанна Цеца (*Chil.* 7.195) — катархестически именовали «Птолемеем Гефестионом», однако это может привести к путанице, поскольку известен еще один александрийский грамматик по имени Гефестион — по-видимому, младший современник нашего автора (о нем см. *Suda* η 659). Его прозвище Χέννος — гапакс, связываемый с χέννιον ‘разновидность перепела’, по Гесихию — «птаха, которую в Египте принято солить (ταριχεύω: этим словом обозначали и мумификацию)» (Hsch. χ 348, ср. Ath. 9, 393c), при том что обычный греческий термин для ‘перепела’ — ὄρνις. Возможно, однако, что Χέννος связано скорее с греч. χήν ‘гусь’ и египетским термином *smn*, обозначавшим ‘нильского гуся’, священное животное Амона; во всяком случае, предполагать египетскую подоплеку прозвища не более фантастично, чем видеть намек на Птолемея Хенна в эпиграмме Марциала (10.3) с упоминанием «перепела (лат. *coturnix*), чьим голосом начинает кричать попугай» (Bowersock 1994, 26–27).

Перечисленные в *Суде* произведения Птолемея до нас не дошли, разве что «Истории о невероятном» (Περὶ παραδόξου ἱστορίαι) было другим названием «Новой истории на потребу многознанию» (Περὶ τῆς εἰς πολυμαθίαν καινῆς ἱστορίας), сохранившейся в пересказе, включенном в «Библиотеку» патриарха Фотия (ок. 810/820–893). Впрочем, полное заглавие этого сочинения не принимает А. Хацис, считавший εἰς πολυμαθίαν частью посвящения (Chatzis 1914: xxxiv), а другие исследователи не оставляют попыток отойти от дословного перевода καινῆ ἱστορία как вводящего в заблуждение и передать

название книги как-то иначе — более четко, по их мнению, отражающим ее содержание: так мы получаем *Novel Research* (Hartley 2014, 59–60, etc.) и *Original Inquiry* (Decloquement 2021, 281, п. 4). Такой акцент на «изыскания» отсылает к практике научной деятельности тех, кого называли во времена Птолемея «грамматиками»: подыскав — а то и просто придумав — некую проблему (ζήτημα ‘искомое’), как правило связанную с текстом Поэта, то есть Гомера, ученый выставлял ее затем на общественное обсуждение, которое нередко встраивалось в симпотический контекст (ср. «Застольные беседы» Плутарха, «Пир софистов» Афиней) — причем, поскольку подобные пир-симпозиумы устраивались не только друзьями и коллегами, но и сильными мира сего, начиная с императоров, грамматические изыскания зачастую превращались в род светского развлечения.

Конечно, грамматики старой закалки — александрийцы восходящей к Аристарху Самофракийскому (ок. 220 – ок. 143) школы — занимались настоящей критикой, текстовой и литературной. Вот как описывает их деятельность Квинтилиан (ок. 35 – ок. 100):

«Старые грамматики были настолько строги, что не только отбраковывали не выдержавшие критики строки и отменяли целые сочинения, авторство которых казалось им подложным, будто изгоняя подкидышей из семейного круга, но и составляли жесткий канон, куда иных авторов принимали, а иных вовсе не допускали» (*Inst.* 1.4.3).

Птолемей, конечно, чужд такой строгости — скорее, он ее имитирует, попросту придумывая источники, на которые ссылается, — и его сочинение действительно трудно назвать историческим — оно написано на стыке мифографии и парадоксографии, популярных в то время жанров, и явно выказывает черты пародии или пастиша. Разумеется, трудно судить об этом наверняка по пересказу: у нас нет возможности оценить стилистическую расцветку оригинального сочинения, которая показала бы, насколько серьезно сам автор относился к передаваемым им парадоксальным историям и насколько близко эти причудливые перепевы смыкались с преднамеренной пародией — лишь с высокой степенью вероятности можно предполагать, что исходный текст на самом деле был насыщен игрой, иронией и безудержной фантазией. Составитель эпитомы именно неортодоксальность классических — восходящих к Гомеру — мифологических сюжетов выделяет как привлекательную черту «Новой истории».

Первое критическое издание текста эпитомы «Новой истории» в составе Фотиевой «Библиотеки» осуществил Иммануил Беккер (Bekker 1824, 146–153); страницами и строками именно этого издания принято структурировать текст нашего памятника. Спустя десятилетие отдельным комментиро-

ванным изданием «Новая история» вышла под редакцией Ж.-Э.-Г. Руле (Roulez 1834), а вскоре — еще раз в составе сборника античных писателей-мифологов под редакцией Г. Вестерманна (Westermann 1843, 182–199). Значительной вехой в истории рецепции текста Птолемея стало издание, подготовленное А. Хацисом (Chatzís 1914). Настоящий перевод выполнен по изданию «Библиотеки» Фотия, осуществленному Рене Анри (Henry 1962); отсюда заимствована разбивка текста перевода на параграфы. Ссылки на комментарии Евстафия Фессалоникийского (ок. 115–1195/6) к «Илиаде» приводятся по изданию Ван дер Валька (Valk 1971–1987), к «Одиссее» — по изданию И.Г. Штальбаума (Stallbaum 1825–1826); византийский комментатор важен потому, что только у него можно найти немногочисленные параллели (подборку см. Hercher 1856) к ряду иначе не объяснимых Птолемея «изысканий».

НОВАЯ ИСТОРИЯ

(146a) Читано из «Новой истории на потребу многознанию» Птолемея, сына Гестифона, в шести книгах. (146b) Сочинение поистине полезное для всех, кто взялся трудиться на поприще исторического многознания, ибо дает возможность за короткое время обозреть свидетельства, разбросанные по разным книгам, на сбор которых всякий, кто принял бы на себя такой труд, потратил бы долгую жизнь. В нем много гротеска и нелепых вымыслов, а еще нелепей попытки объяснить причины возникновения тех или иных сказок из мифологии.

Что до собирателя этих историй, то он поверхностен, склонен к пустозвонству и выражается совсем не изысканно. Свое сочинение он посвящает некой Тертулле, которую объявляет своей госпожой и прославляет за любовь к словесности и многознанию. Он напускается на иных своих предшественников за их нездоровый подход к теме исследования. И всё-таки большая часть этих историй, а именно не омраченных вещами неправдоподобными и невероятными, сообщают читателю знания, которые отклоняются от привычных, но при этом могут доставить удовольствие.

I

В первой книге содержится история о кончине Софокла, а до этого — о смерти Протесилая. Еще там есть о смерти Геракла, который покончил с собой на костре, когда, достигнув пятидесяти лет, оказался неспособен натянуть собственный лук; история о спасении возведенного на костер Креза, о смерти Ахилла и о гетере Лаиде, которая умерла, проглотив косточку

оливки. Представляя все эти истории, он говорит об ошибках своих предшественников в том, как те их подхватывали и излагали¹.

Далее он рассказывает о царе Александре, как тот, увидев в Эфесе картину с изображением хитростью погубленного Паламеда, встревожился из-за сходства жертвы с Аристоникум, его партнером по игре в мяч: такого уж нрава был Александр — исполнен доброты и дружелюбия. А еще он утверждает, будто строка из «Гиацинта» Евфориона — «Коцит один омывал Адонисовы раны» — означает следующее: Коцитом звали ученика Хирона в искусстве врачевания, который и врачевал Адониса, раненного вепрем².

Он рассказывает, что тот, кто у Геродота в первой книге «Истории» был убит Адрастом, сыном Гордия, назывался Агафоном, и убит он был в споре из-за перепела. И о том, как Кадм с Гармонией были превращены во львов, и как Тиресий превращался семижды, и объясняет, почему критяне называют его дочерью Форбанта. И о том, что Эриманф, сын Аполлона, был ослеплен за то, что увидел (147а) Афродиту, купавшуюся после соития с Адонисом, а разгневанный Аполлон превратился в вепря и убил Адониса, поразив его клыками³.

Он рассказывает, почему Поэт сделал голубей прислужниками, подающими пищу богам, и о том, что говорили об этом царь Александр и Аристотель, и о Гомере и голубях. И говорит, что поэт Эпихарм происходил из рода Ахилла, сына Пелея. И что Гомер называет Патрокла отменным конником,

¹ Согласно Гомеру, Протесилай, вождь фессалийцев, первым высадился под Троей и тотчас был убит (*Il.* 2.698–702). По одной из версий (Неанфа Кизикийского, FGtH 84 F 18), Софокл умер, подавившись незрелой виноградной лозой на празднике *хои*. Об упомянутых обстоятельствах смерти Геракла и Лаиды рассказывает только Птолемей. О том, как Кир, завоеватель Лидии, хотел сжечь царя Креза на костре и как тому удалось спастись, повествует Геродот (1.86–87).

² Об игравшем с Александром в мяч Аристоникум из Кариста упоминает Афинаей (1, 19а). Евфорион Халкидский (3 в. до н.э.) — историк и поэт, на которого не раз ссылается Птолемей.

³ По Геродоту (1.34–43), фригийский принц Адраст, сын Гордия, очищается Крезом от неумышленного убийства брата, а затем во время охоты на вепря так же нечаянно убивает сына самого Креза Атиса; возможно, упоминание перепела (ῥτυξ) здесь намеренно встроено в общую установку автора на «исправление авторитетов». Согласно Псевдо-Аполлодору (3.5.5) и другим, Кадм с Гармонией превратились в драконов (δράκοντες vs. λέοντες: едва ли оплошность переписчика). О семи превращениях Тиресия (вместо обычных двух — в женщину и обратно) повествуется также в одноименной поэме Сострата, пересказанной Евстафием (*ad Od.* 1.390.6–25 = FGtH 23 F 7); здесь упоминается, как в виде прекрасной девушки (предпоследнее превращение) Тиресий выходит замуж на *Крите* за некоего Арахна. Форбант (букв. ‘кормилец’) — имя нескольких героев, в том числе змееборца, каковым почитался и Тиресий. Об ослеплении Эриманфа и превращении Аполлона в вепря пишет только Птолемей.

поскольку тот научился искусству вождения от Посейдона, ставши его возлюбленным⁴.

Одиссей назывался сперва Утис, потому что у него были большие уши; но рассказывает также, что его беременная мать, застигнутая ливнем, не стерпев, разродилась им прямо на дороге (*κατὰ τὴν ὁδόν*), потому-то и был он так назван — Одиссей⁵.

Один аркадянин именем Перитан совершил прелюбодеяние с Еленой, когда та жила с Александром в Аркадии; в качестве кары за прелюбодеяние Александр его оскопил, поэтому аркадяне называют скопцов пеританами⁶.

Аристоник Тарентский рассказывает, что Ахилл, когда жил у Ликомеда среди девушек, назывался Керкисерой; назывался он также Иссой и Пиррой, Аспетом и Прометеем. Ботриад Миндский говорит, что все дети Ниобы были умерщвлены Аполлоном. Отец Одиссея дал ему в спутники и советчики кефалленийца именем Мииск. Вот и при Ахилле состоял советчиком Ноэмон, родом карфагенянин, а при Патрокле — Евдор. Антипатр из Аканфа сообщает, что Дарет, написавший «Илиаду» прежде Гомера, был советчиком Гектора и призывал того не убивать товарища Ахилла. Он же говорит, что советчиком Протесилая был Дардан, родом фессалиец, а Антилоху щитоносцем и советчиком отец его Нестор приставил Халкона. Вот вопросы, затронутые в первой книге⁷.

⁴ См. *Od.* 12.62–65 о подносящих Зевсу амвросию голубях (*πέλειαι* = *πελειάδες*, откуда выводились небесные *Πλειάδες*); Евстафий (*ad Od.* 2.10.35–11.13) упоминает беседы на этот счет Александра и Аристотеля, подключая к ним еще одного собеседника — Хирона из Амфиполиса. Имя отца Ахилла *Πηλεὺς* всплывает, очевидно, по созвучию; об эолийском происхождении знаменитого сиракузского поэта Эпихарма сообщает лишь Птолемей, хотя по всей видимости (ср. *Suda* s.v.) в дорийских Сиракузах он воспринимался как чужак. *Ἴπλεὺς* ‘конник’, *ἵπλοκέλευθος* ‘конепогонщик’ — частые эпитеты Патрокла в «Илиаде».

⁵ В «Одиссее» (9.365–370, 408–414) именем *Οὐτίς* ‘Никто’ Одиссей называет себя с целью обмануть Полифема, Птолемей же выводит его от *ὠτα* ‘уши’ (получая что-то вроде ‘Ушлый’), а имя *Ὀδυσσεύς* связывает с *ὁδός* ‘путь, дорога’. В *Od.* 19.408–409 находим иную этимологию имени героя: «Многим мужчинам, а также и женам весьма ненавистный (*ὀδυσαίμενος*). / Пусть же прозвище будет ему Одиссей» (пер. В.В. Вересаева). Евстафий (*ad Od.* 2.209.46–210.3) приписывает Силену Хиосскому «дорожную» этимологию имени *Ὀδυσσεύς* и поясняет роль *ливня*: «и новорожденный был назван Одиссеем из-за ливня на дороге (*παρὰ τὸ ἐν τῇ ὁδῷ ὕσαι*)».

⁶ Зафиксированный лишь здесь термин *περίτανος* (очевидно, связанный с *περιτέμνω* ‘обрезать, отрезать’) у Птолемея объясняется именем придуманного *ad hoc* персонажа. О пребывании Париса с Еленой в Аркадии тоже узнаем только от Птолемея.

⁷ Аристоник Тарентский скорее всего придуман Птолемеем; известен Аристоник — александрийский грамматик и толкователь Гомера, живший на рубеже эр. Имя *Κερκισέρα* — возможно, от *κερκίζω* ‘ткать с помощью челнока’; *Πυρρά* (‘русая’) как имя Ахилла в доме Ликомеда отмечено также у Гигина (*Fab.* 97); именем *Ἄσπετος* ‘невыразимый, непомерный’,

II

Вторая книга посвящена Гераклу, рассказывая, как он был исцелен после того, как впал в безумие, при помощи чемерицы Антикиром, нашедшим эту целебную траву в фокидской Антикире, где она изобилует; но другие рассказывают о его исцелении иначе. Еще он пишет, что Нестор был возлюбленным Геракла. И что костер Гераклу зажег не Филоктет, но трахинянин Морсим. И что один палец Гераклу откусил Немейский лев, так что (147b) он стал девятипалым, а отсеченный палец похоронен в гробнице; другие утверждают, что палец он потерял, уязвленный шипом ската. В Лакедемонне можно увидеть стоящего на гробнице пальца каменного льва — символ силы героя. Отсюда и на других гробницах стали воздвигать каменных львов; впрочем, другие установку львиных памятников объясняют иначе. Пишет и о том, как с погребального костра Геракла взметнулась туча саранчи, опустошив страну подобно чуме, и как эту саранчу истребили⁸.

И как Афродита из-за того, что Адонис был возлюбленным не только ее, но и Геракла, научила кентавра Несса подстроить тому смертельную ловушку. И что Нирей из Симы был возлюбленным Геракла и помог тому одолеть Геликонского льва. Иные же говорят, что Нирей был сыном Геракла⁹.

согласно Плутарху (*Pyrrh.* 1), Ахилла называли «на местном наречии» в Эпире. В сообщении Ботриада Миндского (упомянут лишь здесь) акцент либо на том, что убивал один только Аполлон (без Артемиды), либо на полном истреблении детей Ниобы (о выживших см. Ps.-Apolod. 3.5.6). Μνῆμων (букв. 'напоминатель', лат. *mentor*) переводим как «советчик», поскольку «наставник» ассоциируется с седовласым учителем, а здесь речь идет о сверстниках и товарищах героев (наставнику едва ли подойдет имя Μυῖσκος 'мышонок'); несколько более детальный список приводит Евстафий (*ad Od.* 1.432.24–39), останавливаясь на судьбе Халкона (его любви к царице амазонок Пентесилее и смерти от руки Ахилла), однако пропуская советчика Одиссея Мииска. Особое внимание обращает на себя Дарет Фригийский. Гомеровского Дарета, троянского жреца Гефеста, Птолемей делает советчиком Гектора и автором (своей собственной) «Илиады» — отражавшей, очевидно, троянскую перспективу, как и приписываемое ему же сочинение *De excidio Troiae historia*, дошедшее до нас только по-латыни (греческий оригинал, если таковой существовал, относят ко 2 веку н.э.).

⁸ Чемерица (*Veratrum album*) считалась в древности средством от безумия; об исцелении ею Геракла эпонимом Антикиры у подножия горы Эты (к которой приурочивали погребальный костер Геракла) упоминает и Стефан Византийский (s.v. Ἀντίκιρα); само растение прозывалось по месту, где оно было особенно обильным и отборным, ἀντικιρικόν (*Hsch.* s.v.). О любовной связи Геракла с Нестором пишет также Филострат (*Her.* 26.3–4). Среди этейцев Геракл почитался под именем Κορροπίων (от эол. κόρροψ = πόρροψ или πάρροψ 'саранча'), поскольку он избавил их от саранчи (*Str.* 13.1.64). Павсаний (8.34.1) упоминает о памятнике пальца Ореста, который тот откусил себе в припадке безумия, на холме близ аркадского Мегалополя.

⁹ Один Птолемей сообщает о связи Геракла с Адонисом и о том, что ревнующая Афродита измыслила «ловушку Несса» (пропитанный ядовитой кровью кентавра хитон Деяни-

Кем были Хариты для Поэта, с которыми он сравнивает волосы Евфорба? От рождения Геракл назывался Нилом, но когда он спас Геру, убив нападавшего на нее безымянного огнедышащего гиганта, тогда и сменил он прозвание, коль скоро защитил (ἀπαλαλχεῖν) Геру в бою. Абдер, возлюбленный Геракла, был убит Тесеем, когда принес тому весть о погребальном костре Геракла¹⁰.

Аристоник Тарентский утверждает, что средняя голова гидры была золотой. Александр Миндский говорит, что против Немейского льва вместе с Гераклом бился землеродный змей, вскормленный Гераклом, который последовал за ним в Фивы и оставался на стоянке за городом; он поедал воробьиных птенцов, и был обращен в камень¹¹.

«Арго» был построен Гераклом на горе Осса в Фессалии, а назван был по его возлюбленному Аргу, сыну Иасона, из-за которого Иасон и предпринял плавание в Скифию. Говорится и том, как Гера сражалась бок о бок с Герионом и была ранена Гераклом в правую грудь, и о том, что из этого вышло. И о том, что Корит, родом ибер и возлюбленный Геракла, первым стал изготавливать шлемы (κόρυθα), откуда эта деталь вооружения и получила свое название¹².

В могиле на Крите, слывающей могилой Зевса, покоится критянин Олимп, который принял и воспитал Зевса, и научил его божественным тайнам; однако Зевс, говорит он, поразил молнией своего воспитателя и учителя из-за того, что (148a) тот подстрекал гигантов отнять у него власть. Но когда Зевс

ра, думая, что это приворотное средство, дала надеть мужу), как и об отношениях Геракла с Ниреем из Симы (остров у побережья Карики), второстепенным героем «Илиады».

¹⁰ Ср. Ном. II. 17.51–52: «Кровью смочились кудри, подобные девам Харитам, / Золотом и серебром перевитые косы Евфорба» (пер. В.В. Вересаева). Этимология имени Ἡρακλῆς из Ἥρα + ἀλκή ‘сила, защита, оплот’ (с метатезой) известна и по другим источникам (ср. Prob. in Verg. Ecl. 7.61), а об изначальном имени Геракла Νεῖλος сообщает только Птолемей, как и о гибели его возлюбленного Абдера (об эпониме фракийского города Абдеры, сыне Гермеса, см. также Steph. Byz. s.v. Ἀβδηρα и Philostr. Her. 26.4, 45.6).

¹¹ Александр Миндский — писатель рубежа эр, цитируемый также Элианом в «Истории животных». Псевдо-Аполлодор (2.5.2) пишет, что средняя (девятая) голова Лернейской гидры была бессмертна. История землеродного змея (δράκων) Геракла отсылает к пересказанному в «Илиаде» (2.301–319) Зевсову знаменю в Авлиде: дракон пожирает восемь воробьиных птенцов вместе с матерью, а затем обращается Зевсом в камень.

¹² Все эти сведения приводит только Птолемей. Согласно Псевдо-Аполлодору (1.9.1, 16), «Арго» построен Аргом, сыном Фрикса и Халкиопы, дочери колхидского царя Ээта. Если Гера противостояла Гераклу в бою с Герионом, то другая богиня, Афина, ему помогала (по иконографическим данным). Отношения Геракла с будущей тещей (Гера — мать Гебы) неоднозначны: на этрусском зеркале из Вольтерры богиня кормит грудью бородатого героя — ср. ритуальные роды Геракла Герой, описанные Диодором (4.39.2).

увидел перед собой мертвое тело, он раскаялся и, не имея иной возможности унять страдание, подарил собственное имя могиле убитого¹³.

Кому принадлежала строка, которую приговаривал Александр, сын Филиппа: «Выпей вина, о Протей, человеческого мяса поевши»? И еще много чего о Протее. Какую песню имел в виду Александр и чье это творение? И кому этот же Александр, сын Филиппа, написал эпитафию? Вот вопросы, затронутые во второй книге¹⁴.

III

Третья книга посвящена Гиллу, сыну Геракла. У него был маленький рог, выросший с левой стороны головы, который забрал себе сикионец Эпопей, когда убил Гилла в единоборстве, и в этом роге он доставил воду из Стикса, и стал царствовать в стране. По поводу воды из Стикса в Аркадии рассказывают следующее. В пору, когда Деметра оплакивала дочь, Посейдон попытался соблазнить убитую горем мать, и та, возмущившись, превратилась в коня, явилась к какому-то источнику и, увидев в нем свое отражение, ужаснулась (ἔστύγησε), и сделала воду черной¹⁵.

Рассказывается о Гекале и обо всех, кто принял это имя. И о том, что отцом Александра был не Филипп, но Драконт, родом аркадянин: отсюда и история о змее. И о псе Птолемея, который сражался рядом с хозяином; когда после смерти его вскрыли, то обнаружилось, что сердце у него волосатое; был он молосской породы, а прозывался Бриареем¹⁶.

О Полидаманте, и что означают слова Поэта: «Дочь Пандарея, лесов зеленеющих дева-соловка», и так далее. И о Палладии, который собрались

¹³ Контаминация двух традиций: о критском детстве Зевса, вскормленном Амалфеей и охраняемом куретами, и о Зевсовом наставнике Олимпе — по Дионисию Милетскому (Diod. 3.73.4), он был приставлен к малолетнему Зевсу Дионисом, когда тот сделал его царем Египта.

¹⁴ Нот. *Od.* 9.347 (с заменой «о циклоп» на «о Протей», пер. В.В. Вересаева). Источник и контекст этих анекдотов об Александре неизвестен.

¹⁵ Гилла считали обычно не сыном, но возлюбленным Геракла. Царь Сикиона Ἐπιπλεῦς ('наблюдатель') — сын Посейдона (Ps.-Apolod. 1.7.4), но о его единоборстве с Гиллом и роге последнего узнаем только от Птолемея. В сообщении о Деметре и Посейдоне проглядывает аутентичный аркадский миф; прозрачная этимология названия подземной реки (Στύξ 'ужасная') привязана к реакции на собственный облик Деметры, объяснимой с учетом того, что конь — зооморфная ипостась Посейдона. Ср. Paus. 8.25.5.

¹⁶ Ἐχάλη ('безмятежная') — эпоним аттического дема, гостеприимная старушка, приютившая Тесея перед его боем с Марафонским быком (см. Plu. *Thes.* 15). О змее в постели Олимпиады, матери Александра, рассказывает тот же Плутарх (*Alex.* 2); вероятно, к самой Олимпиаде восходит история о сверхъестественном зачатии героя, а Птолемей дает лишь ее примитивную рационализацию. Известие о псе Птолемея (вероятно, спутника Александра) также находим лишь у нашего автора.

украсть на пару Диомед с Одиссеем. О тростнике, вещавшем, что у Мидаса ослиные уши; о поисках Акесталийских птиц у Стесихора; о Гигоновой скале на берегу Океана, которую никакой силой не сдвинуть, не поколебать, разве что асфоделью. О Ропале, сыне Геракла, который в один день принес отцу жертвы и как герою, и как богу. И что Амфиарай был назван так, поскольку родители его матери оба молились, дабы та разрешилась от бремени без страданий¹⁷.

Кому принадлежит гимн, который поют в Фивах в честь Геракла, где он назван сыном Зевса и Геры? И кто вообще сочинял гимны по разным городам? Еще рассказывает, что поэт Филостефан из Мантинеи (148b) отродясь не надевал гиматия, а фиванец Матрид, сочинитель гимнов, всю жизнь питался ягодами мирта. А Евпомп Самосский воспитал дикого змея — вот диво дивное, невероятно и неслыханно! Говорят, то был сын его по имени Драконт, у кого зрение было настолько острое, что он запросто видел всё на расстоянии до двадцати стадиев; за тысячу талантов он стакнулся с Ксерксом и, сидя с царем под золотым платаном, наблюдал и описывал тому морскую битву эллинов с варварами, и доблесть Артемисии. И что фессалиец Плесиррой, сочинитель гимнов, был возлюбленным Геродота и наследником его сочинений; и будто бы это он составил введение к первой книге «Истории» Геродота Галикарнасского, а настоящее начало «Истории» Геродота таково: «По словам сведущих среди персов, финикияне были виновниками раздора». Еще рассказывает, что Полизел Киренский вообще никогда не смеялся, за что и был прозван Несмеяной. И что превзошедшим всех прочих в благочестии был, согласно одним, Антигон Эфесский, а по другим — Лукий Гермионский, кого и Феофраст упоминает в своих письмах. Еще он сообщает, что у Ахилла и Деидами было двое детей — Неоптолем и

¹⁷ Полидамант — герой «Илиады», ближайший соратник Гектора, родившийся с ним в одну ночь (*Il.* 18.251). Миф о дочери Пандарея, нечаянно убившей собственного сына Итила и вечно его оплакивающей, пересказан в «Одиссее» (19.518–523): ὡς δ' ὅτε Πανδάρῃ κούρη χλωρήϊς (проблемный эпитет либо имя) ἀηδών и т.д. О краже Палладия ср. *Ps.-Apollod. Epit.* 5.13; концовку мифа о Мидасе с упоминанием «говорящего тростника» находим у Овидия (*Met.* 11.185–193); о проблеме «Акесталийских птиц» Стесихора (*fr.* 247 Page = 310 Davies-Finglass) см. Nikolaev 2011. Миф о Γῆωνία πέτρα ближе не известен; Гигонимом звали царя эфиопов, побежденного Дионисом и странным образом ставшего эпонимом города во Фракии (*Steph. Byz. s.v.* Γῆωνος); асфодель была связана с заупокойным культом, ср. Асфоделевый луг царства мертвых (*Hom. Od.* 11.539, 24.13). Ῥόπαλος (ср. ῥόπαλον 'дубина') — сын Геракла и отец Феста (*Steph. Byz. s.v.* Φαιστός), по другим — внук Геракла, сын Феста и отец Ипполита, царя Сициона (*Paus.* 2.6.6–7). Прозрачная этимология имени Ἀμφιάραος — оба (ἄμφω) молились (ἀράομαι) — отмечена только у Птолемея.

Онир, и Онир был убит не узнавшим его Орестом, когда они подрались в Фокиде из-за места, чтобы разбить палатку¹⁸.

Далее обсуждаются случаи совпадений в истории. На могиле Амика вырос розовый лавр, и всякий, вкусивший от него, испытывал влечение к кулачному бою; отведавший его Антодор завоевал тринадцать победных венков, но в четырнадцатом своем поединке всё же был побежден Диоскором из Феры — совсем как сам Амик, как говорят, был повержен одним из Диоскуров. А Крез, по его словам, рожден был во время праздника Афродиты, когда лидийцы, совершая шествие, осыпают богиню своими несметными богатствами. Отец Фемистокла, когда ему сообщили о рождении сына, принес в жертву быка и, испив бычьей крови, скончался. Дария, сына Гистаспа, брошенного матерью, вскормил у сосцов кобылы Спаргапис, смотритель коней, и воцарился он благодаря конскому ржанию. Слуга мелического поэта Ибика по имени Геракл был сожжен заживо за то, что помогал разбойникам, напавшим на его хозяина¹⁹.

Орест же родился на праздник Деметры (149а) прозванием Эриния. Филипп, еще будучи ребенком, пытался раз вечером подстрелить из лука падающие звезды, и Диогнет предсказал, что дитя это обретет власть над многими; Астер звали того, кто выбил ему глаз стрелой. А Марсий, авлетист, с которого была содрана кожа, родился на праздник Аполлона, во время ко-

¹⁸ О Геракле как сыне Зевса и Геры см. выше. О земляке Геракла фиванце Матриде с его миртовой диетой упоминает и Афиней — умалчивая, что тот был гимнографом, но добавляя, что и вино не входило в его рацион (2, 44с). Ни о Филостефане из Мантинем, ни о Евпомпе Самосском, с его то ли змеем, то ли сыном, нигде больше не упоминается. О фессалийце Плесиррое, известном только из нашего автора, речь еще пойдет ниже. Полизел Киренский, Антигон Эфесский и Лукий Гермнионский — все они отмечены только у Птолемея; сомнительно, чтобы Феофраст из Эреса, наследник Аристотеля в Ликее, упоминал о персонаже с римским именем Лукий, да и о письмах его ничего не известно. "Ονειρος ('сон') как сын Ахилла, убитый в драке с Орестом, засвидетельствован и у Евстафия (*ad Od.* 1.430.37–41).

¹⁹ Под «совпадением» (συνέμπτωσης) подразумевается иронический параллелизм. Об Амике, сыне Посейдона и царе бебриков, бросившем вызов аргонавтам и побежденном Полидевком, ср., например, Нуг. *Fab.* 17; всё прочее отмечено только у Птолемея, как и деталь о рождении Креза. Согласно Плутарху (*Them.* 31), сам Фемистокл покончил с собой в изгнании, выпив бычьей крови — которая в древности считалась ядом (ср. Plin. 11.222); так же покончил с собой египетский царь Псамменит — выпив бычьей крови по приказу Камбиса (Hdt. 3.15), который таким же образом расправился со своим братом Таниаксарком (Ctes. F 13.12 Lenfant). Конь Дария первым заржал при восходе солнца благодаря хитрости его конюха Эбара, и по уговору семи персов-заговорщиков Дарий и стал царем (Hdt. 3.84–87, ср. Ctes. F 13.17 Lenfant); сведения о детстве Дария — домыслы Птолемея. Поэт Ибик (Ивик) действительно был убит бандитами, перед смертью завещав отомстить за себя журавлям (см. Suda s.v. Ἴβυχος), но о слуге-Геракле больше нигде не говорится.

того тому подносят ободранные кожи всех заклятых в жертву животных²⁰.

Рассказывает и о Титии, злоумышлявшем против Александра. Мать Клавдия, когда носила его, тянуло на белые грибы, сам же Клавдий расстался с жизнью, наевшись грибов, сдобренных ядом. И о кентавре Ламии, который, застигнутый за прелюбодеянием, был убит евнухом Пирифоем, но по другим — Тесеем. Совпадений в таких историях действительно много. И на этом завершается третья книга²¹.

IV

В четвертой рассказывается о том, что Елена была первой, кто придумал выбрасывать жребий на пальцах, и обыграла в этом Александра. Была она дочерью Афродиты. На Островах блаженных от Ахилла и Елены родилось крылатое дитя, кого назвали Евфорионом из-за плодородия (εὐφορος) страны. И в него влюбился Зевс, но когда был отвергнут, поразил его молнией на острове Мелосе, где он настиг беглеца, а нимф, почтивших его погребением, превратил в лягушек. Иные утверждают, что Елена была похищена Александром, когда охотилась на Девичьей горе: сраженная его красотой, она последовала за ним, как за богом²².

²⁰ Эпитетом Ἐρινός Деметру наделяли в аркадской Фельпуге в связи с ее реакцией на домогательства Посейдона (Paus. 8.25.5, ср. выше). Об олинфянине Астре ('звезде'), выбившем стрелой глаз царю Филиппу во время осады Мефоны, сообщают многие источники (например, Plu. *Parall.* 8 = M. 307d). О состязании Марсия с Аполлоном, закончившемся для него плачевно, ср. Ps.-Apollo 1.4.2, но деталь о его рождении добавлена Птолемеем.

²¹ Титий и Александр явно связаны здесь невопад: возможно, под первым скрыт Филот, сын Пармениона (ср. Plu. *Alex.* 48–49); из римской истории известен Марк Титий, который предал Марка Антония, перейдя на сторону Октавиана Августа (Plu. *Ant.* 58), а в римском праве «Луций Титий» использовалось как условное имя — «имярек» (Gell. 5.19.9). Об отравлении Клавдия грибами пишут Тацит (*Ann.* 12.67) и Светоний (*Claud.* 44); о тяге к грибам матери Клавдия, Антонии Младшей, во время беременности сообщает лишь наш автор; греч. βωλήτης '(белый) гриб' заимствовано из лат. *boletus*, означавшего любой растущий на земле гриб, в отличие от *fungus* '(древесный) гриб'. Кентавр Ламий, как и увечье Пирифоя, царя лапифов, тоже отмечены только у Птолемея.

²² Передаваемая лишь Птолемеем история Евфориона удивительным образом была подхвачена и переосмыслена Гете во второй части «Фауста», где Евфорион, воплощение поэзии, — сын Фауста и Елены; скорее всего, Гете имел в виду немного более известного Евфориона — халкидского поэта 3 века до н.э. Девичью гору (Παρθένιον) в Пелопоннесе на дороге между Тегеей и Аргосом упоминает, в частности, Павсаний как место, где Телеф, сын Геракла, был брошен своей матерью Авгой и вскормлен ланью; там же находилось известное святилище Пана и водились посвященные ему черепахи, из панцирей которых делались отменные лиры, или кифары (1.28.4, 8.6.4, 48.7, 54.6–7).

Рассказывается и о расшитом поясе, который Гера получила от Афродиты и подарила Елене, а потом его украли служанка Елены Астианасса, но Афродита отобрала его и вернула хозяйке²³.

Что означают слова Елены у Гомера: «Голосу сходство аргивян придав с голосами супруг их»? Елена была будто бы дочерью Гелиоса и Леды и прозывалась Леонтой. А похищение Елены, говорят, случилось из-за гнева Афродиты на Менелая, который за свою женитьбу обещал почтить ее гекатомбой, но обещания не сдержал²⁴.

И о цветке Елены, что растет на Родосе: свое имя он получил от Елены, потому что на глазах вырос под дубом, на котором та повесилась; и те, кто отведают его, непременно ссорятся. Еще он говорит, что это Елена влюбилась в Менелая, вот тот на ней и женился. А кто-то утверждает, что Елена, в поисках Ахилла прибыв вместе с Менелаем к скифским таврам, была Ифигенией принесена в жертву (149b) Артемиде заодно с Менелаем; иные же уверяют, что она была уничтожена Фетидой при отплытии эллинов — превращена в самку тюленя²⁵.

Говорят, что собственным именем Елены было Эхо, из-за ее способности подражать голосам, а Еленой была названа потому, что Леда родила ее на болоте (ἐν ἔλει). Местечко Сандалий в Лакедемонии имя получило от сандалия Елены, слетевшего с ее ноги, когда за нею гнался Александр. От Александра у Елены родилась девочка, и родители спорили о том, как ее назвать: отец

²³ У Гомера Афродита дарит Гере, желающей соблазнить остывшего Зевса, свой волшебный «расшитый пояс» (χεστός ἱμάς, *Il.* 14.214). Ἀστυάνασσα, служанка Елены, упоминается еще только однажды в *Суде s.v.*, где сказано, что она первая изобрела и описала эротические позы, а ее последовательницы Филенида и Элефантина воплотили их в танце.

²⁴ Елена пыталась раскрыть хитрость греков, засевших в Троянском коне, изобразив голоса их жен: πάντων Ἀργείων φωνήν ἴσκουσ' ἀλόχοισιν (Hom. *Od.* 4.279). Ἥλιος как отец Елены и имя Λεοντή ('львиная') — неуклюжие этимологизации имени героини.

²⁵ Древняя богиня Елена связана с растительным культом, ср. у Феокрита о «тенистом платане» (18.47–48): «Врезана будет в коре по-дорийски там надпись, чтоб путник, / Мимо идя, прочитал: „Поклонись мне, я древо Елены“» (пер. М.Е. Грабарь-Пассек). Имя ее перекликается с названием растения ἐλένιον 'душевик (*Calamintha incana*)' (Thphr. *HP* 6.1.1, etc.); Юлий Поллукс (10.191) объясняет ἐλένη как название плетеных корзин, в которых несли ἱερὰ ἄρρητα на празднике Еленофорий; Павсаний (3.19.9–10) сообщает об обстоятельствах повешения Елены на дереве, давшем начало родосскому культу Елены Древесной (δενδρίτις); он же пишет о том, что на острове Левке Елена стала женою Ахилла (3.19.13); но Антонин Либерал (27) называет женою Ахилла на Левке Ифигению, и она же у него — дочь Тесея и Елены (а не Агамемнона и Клитемнестры, как обычно считалось). О превращении Елены матерью Ахилла в тюленюху (φώκη) сообщает только Птолемей; тюлени ассоциировались с «убийственной вонью» (Hom. *Od.* 4.442, ср. 404–406).

хотел Александрой, а мать Еленой; бросили кости, Елена выиграла, и девочка получила имя матери; ее, как говорят, убила при взятии Илиона Гекуба²⁶.

С троянских времен много еще было тех, кто назывался Еленой: дочь Эгисфа и Клитемнестры, убитая Орестом; помощница Афродиты в ее отношениях с Адонисом; дочь жителя Эпидамна, кого эпидамнийцы почитают под видом Афродиты, которая в голодную пору раздала им свое имущество; дочь Фаустула, воспитателя Рема и Ромула. И некая женщина, съедавшая за день по три козленка, тоже звалась Еленой, как и сестра Дикеарха, сына Телесина, и еще восемнадцать других, среди которых и догомеровская Елена, которая описала Троянскую войну, дочь афинянина Мусея: от нее-то, как говорят, и заимствовал Гомер свой сюжет, она же прижила (κτήσασθαί) двуязыкового ягненка. Еще одна — дочь этолийца Титира, которая вызвала на единоборство Ахилла и нанесла ему рану в голову, едва не ставшую смертельной, но всё же сама была им убита²⁷.

В этот список входит и художница Елена, дочь египтянина Тимона, которая написала битву при Иссе — тогда она достигла пика своего таланта; картина была выставлена в храме Мира при Веспасиане. Архелай Кипрский рассказывает, что была еще Елена из Гимеры, дочь Микита, возлюбленная поэта Стесихора; оставив Стесихора, она ушла к Бупалу, а поэт, желая оградить себя от презрения, написал, что ушла она по своей воле; неправда и то, что Стесихор ослеп²⁸.

²⁶ Собственное имя (τὸ κύριον) Елены объясняется ее обозначенной выше способностью подражать голосам (τὸ φωνόμιμον). Пелопоннесский Σανδάλιον нигде больше не отмечен, но так назывались пара островов в Эгейском море и крепость в Писидии. Гекуба, жена Приама, в одноименной трагедии Еврипида убивает детей Полиместора, убийцы ее сына Полидора.

²⁷ Αἴγισθος — плод кровосмесительного союза Фиеста с собственной дочерью, вскормленный козой (αἴξ) и убивший впоследствии отца (Hug. *Fab.* 87–88); во время Троянской войны он обольстил Клитемнестру, жену своего двоюродного брата Агамемнона, и убил того после возвращения из-под Трои (Hom. *Od.* 3.254–275, 4.521–537), воцарился вместе с Клитемнестрой в Микенах, а затем оба они были убиты Орестом, сыном Агамемнона и Клитемнестры (Hug. *Fab.* 118). Фаустул — муж «волчицы» (то есть блудницы) Акки Ларентии, вскормившей Ромула и Рема (Plu. *Rom.* 4). На итальянский же контекст указывает и самнитское имя Τηλέστινος = Telesinus ‘уроженец Телезии’. Обжора Елена (πλείστα βεβρωμένα) упоминается Афинеем (10, 414d) со ссылкой на комика Гераклита. Особенно причудливо сообщение о Елене, дочери Мусея Афинского, написавшей свою «Илиаду» прежде Гомера и «прижившей (либо имевшей) двуязычного ягненка» (κτήσασθαί τὸ δίγλωσσον ἄρνιον); в *Cyde* s.v. ἄρνιον пословица «ягненок тебе наговорил» разъясняется рассказом о говорившем человеческим голосом и даже прорицавшем грядущее египетском ягненке с царским крылатым змеем на голове, в котором угадывается бог Хнум.

²⁸ О художнице (ἡ ζωγράφος) Елене сообщает лишь наш автор. Архелай Кипрский, возможно, идентичен Архелаю Египетскому, упоминаемому парадоксографом Антигоном из

Затрагивается вопрос о растении «моли», о котором упоминает Гомер. Растение это, говорят, выросло из крови гиганта, убитого на острове Кирки, а цветок у него белый. Соратником Кирки, убившим гиганта, (150a) был Гелиос; бой был тяжел (μῶλος), отсюда и название растения²⁹.

Рассказывает и о том, что Дионис был возлюбленным Хирона, от кого и научился всем песням и пляскам, вакхическим обрядам и таинствам. И о Тараксиппе в Олимпии, и о Миртилах, отце и сыне. И о том, что Неоптолем Макиот был единственным, кто услышал оракул Фемоной от Эфа из Дельф. Об этом-то Эфе и Геродот пишет в первой книге «Истории»: «Я знаю имя этого человека, но не хочу называть»³⁰.

И о двойных именах у Гомера — одно для богов, другое для людей, и о том, что Ксанф — единственный сын Зевса среди рек, и о других двойных именах. Есть, пишет он, в Тиррении башня Соли, названная так по Соли, тирренской колдунье, которая была служанкой Кирки и сбежала от своей

Кариста (*Mir.* 19). Древний Стесихор (ок. 630–555), уроженец сицилийской Гимеры (*Pl. Phdr.* 244a), известен своими отношениями с Еленой Троянской: по рассказу Платона (*Phdr.* 243ab), поэт ослеп за ее поношение, а поняв причину своего несчастья — ἄτε μουσικὸς ὢν, — написал покаянную «Палинодию» и сразу прозрел (ср. также *Paus.* 3.19.13); Бупал, хиосский скульптор, враждовавший с поэтом Гиппонактом (см. *Plin.* 36.11), встраивается в эту историю именно как «недруг поэта»; не слишком логичное заявление Стесихора о добровольном (ἑκούσῃ) уходе его возлюбленной относится, скорее, к ее легендарной тезке, то есть Елена Троянская не была похищена, а по своей воле бежала с Парисом.

²⁹ Растение, на «языке богов» зовущееся «моли», с черным корнем и белым цветком, Одиссей получил от Гермеса в качестве оберега от зелий Кирки (*Hom. Od.* 10.302–306). Евстафий (*ad Od.* 1.381.33–34) и другие выводят название от глагола μῶλεῖν ‘слабеть’. Гераклит Грамматик (73.10) трактует μῶλο как аллегория здравомыслия, которое обретается с трудом (μῶλις); в этом же русле и предложенная Птолемеем, как и Евстафием (*ad Od.* 1.381.9–10), этимология от μῶλος ‘бой, сражение’ — но с акцентом на тяготы и труды битвы (по контрасту, например, с μάχη). Там же у Евстафия (1.381.34–38) находим более детальную версию переданной нашим автором истории (со ссылкой на Александра Пафосского): Пиколай, один из гигантов, во время гигантомахии укрылся на острове Кирки и попытался изгнать оттуда хозяйку, но Гелиос вступился за дочь и убил гиганта, из чьей крови и выросло «моли». У поздних авторов растение это отождествляется с чесноком (*Dsc.* 3.47) либо чертополохом (*Ps.-Dsc.* 3.24).

³⁰ Сообщение о Дионисе и Хироне — единственное в своем роде. Ταράξιππος (‘страх коней’) — прозвище Посейдона и название памятника на ипподроме в Олимпии — кенотафа Миртила, возницы Эномая, поставленного Пелопом (см. *Paus.* 6.20.15–19); Миртил считался сыном Гермеса (*Pher. fr.* 37a), но о Миртиле-сыне пишет только Птолемей. Фемония — первая дельфийская Пифия, считавшаяся изобретательницей гекзаметра (*Paus.* 10.5.7, 6.7); Μακίωτης — скорее всего, то же, что и Μακεδών = Μακεδών ‘македонец’; у Геродота (1.51) человек, имя которого он не хотел называть, определяется как ‘какой-то дельфиец, желавший угодить лакедемонянам’; имя Αἴθος редкое, но встречается в эпиграфике (ср. αἴθος ‘пламя, огонь’).

госпожи. Это якобы у нее находился Одиссей: своими зельями она превратила его в коня и содержала при себе, пока тот не умер от старости. Историей этой проясняется такое спорное место у Гомера: «Смерть от морской к тебе явится соли». И на этом завершается четвертая книга³¹.

V

В пятой книге рассказывается, что это Иасон, а не Полидевк, сражался с Амиком, и свидетельством тому — название места «Иасоново копьё», где поблизости родится источник, зовущийся «Елена». Этим объясняется эпиграмма Кринагора. «Прокловы вот уж едят псалаканфу зеленую кони», неизвестная Каллимахова строка, принадлежит комику Евбулу, где он насмеяется над Дионисием. Далее обсуждается этот пародийный стих. Псалаканфа — египетское растение, которое, если увить им коней, приносит победу и удачу. Но говорят также, что Псалаканфой звалась нимфа на острове Икарии, которая влюбилась в Диониса и помогла ему сойтись с Ариадной при условии, что он сойдется и с нею. Но тот не захотел, и тогда Псалаканфа стала строить козни против Ариадны. Разгневавшись, Дионис превратил ее в эту траву, но потом раскаялся и оказал честь растению, поместив его в венок Ариадны среди небесных созвездий. Трава же эта напоминает, по одним, полынь, а по другим — донник³².

Афинодор Эретрийский в восьмой книге своих комментариев сообщает, что Фетида и Медея поспорили о том, кто из них краше в Фессалии, и судьбою

³¹ Ср. Ном. II. 20.74: «Боги зовут его Ксанфом, а смертные люди — Скамандром» (пер. В.В. Вересаева). Обрывок строки из «Одиссеи» (II.133), которую толкует здесь Птолемей, звучит так: ...θάνατος δέ τοι ἐξ ἄλδος αὐτῶ — душа Тиресия пророчит Одиссею смерть ἐξ ἄλδος 'вдали от моря' либо 'от моря', при этом ἄλς означает и 'соль', и — в поэтическом языке — 'море'; исполнение пророчества, возможно, описано в несохранившейся «Телегонии», где Телегон, сын Одиссея и Кирки, неумышленно убивает отца изготовленным Гефестом копьем с острием из шипа морского ската. Птолемей, не углубляясь в такие тонкости, попросту выдумал дублирующую Кирку колдунью (φαρμακίς) по имени Соль (или Море) — гиперрационализация, которая, как замечает Б. Хартли, выносит его объяснение за рамки рациональности, превращая в топорную игру слов (Hartley 2014: 155).

³² Кринагор из Митилены — поэт рубежа эр; ни в одной из его эпиграмм, сохранившихся в «Греческой антологии», нет ни о битве Иасона с Амиком, ни указанных топонимов. В строке Каллимаха (fr. spur. 819 Pfeiffer), а точнее Евбула (fr. 27 Kassel-Austin), упоминается Прокл, сдавший сицилийский Наксос тирану Дионисию Старшему (Diod. 14.15.2); перескочив от Дионисия к Дионису, Птолемей сплетает байку о нимфе Псалаканфе; ψαλάκανθα — что-то вроде разрыв-травы (от ψάλλω 'дергать, рвать' и ἄκανθα 'колючка') — в Суде (π 3032) со ссылкой на эпического поэта Птолемея Киферского определяется как «растение, обладающее чудесною силой»; Венец Ариадны — это созвездие *Corona borealis* (между Волопасом и Геркулесом); на траву псалаканфу похожи ἀρτεμισία 'белая полынь' и μελιλωτον 'желтый донник'.

выступил Идомений, который отдал первенство Фетиде. Разгневанная Медея сказала, что критяне вечно (150b) лгут, и поклялась, что сама никогда больше не вымолвит ни слова правды, так же как солгал судья; вот почему критяне слывут лжецами. Передавая эту историю, Афинодор ссылается на Антиоха, а именно вторую книгу его «Городских легенд»³³.

У Ила, отца Лаомедонта, был, говорят, султан из конской гривы, а еще такой был у сыновей Приама Меланиппа и Идея. Ксанф и Балий, кони Ахилла, прежде были гигантами, и они единственные сражались на стороне богов со своими собратьями. Когда Одиссей потерпел кораблекрушение у сицилийских Тил, щит Ахилла выбросило на берег у памятника Аяксу; на могилу героя его и возложили, но наутро в него ударила молния³⁴.

Шкура, в которую одевался Геракл, снята была не с Немейского льва, но со Льва, одного из гигантов, кого Геракл вызвал на единоборство. Дракон, стороживший золотые яблоки, был братом Немейского льва. Упомянутый у Гомера Ир был беотийцем. Жена Кандавла, имени которой Геродот не приводит, звалась Нисией; говорят, она стала двузракой и обрела острейшее зрение, заполучив драконий камень, благодаря чему и смогла заметить выходявшего из дверей Гигеса; кто-то называет ее Тудо, кто-то Клитией, но Абант утверждает, что ее звали Абро. Как говорят, Геродот умолчал об имени этой женщины, потому что Плесиррой, возлюбленный Геродота, сам был влюблен в некую Нисию из местного галикарнасского рода, а когда с подружкой у него ничего не срослось, не выдержал и покончил с собою в петле. Потому Геродот и не склонен был оглашать ненавистное ему имя³⁵.

³³ Ни Ἀθηνοδωρος ὁ Ἐρετριεύς, ни Антиох, автор «Городских легенд» (Τὰ κατὰ πόλιν μυθικά), нигде больше не встречаются, как и перепев суда Париса с участием Фетиды и Медеи; Идомений, сын Девкалиона, — критский царь, герой «Илиады»; у Псевдо-Аполлодора упоминается его неверная жена Меда (*Epit.* 6.9), чье имя и могло вывести Птолемея на Медею.

³⁴ Гомеру неизвестны султан (ἵππουρις) Лаомедонта и сыновья Приама с такими именами, в отличие от коней Ахилла, к которым тот обращается так: «Ксанф и Балий, Подарги божественной славы дети!» (*Il.* 19.400, пер. В.В. Вересаева; в 16.151 названы их родители: ветер Зефир и гарпия Подарга); рассказ об их изначальном облике и участии в гигантомахии на стороне Зевса подтверждается Диодором (6.3). Указание места крушения Одиссея (περὶ τὰς Θύλας τῆς Σικελίας) явно нуждается в конъектуре: вместо Θύλας Скалигер читает Μύλας (Милы — город у северо-восточной оконечности Сицилии); щит Ахилла, выторгованный Одиссеем в споре с Аяксом, сыном Теламона (см. *Ov. Met.* 13.1–398), выбросило на могилу Аякса (*Paus.* 1.35.4), которую только Птолемей приурочивает к «сицилийским Тилам».

³⁵ Совмещая несовместимое, Птолемей рационализирует образ Немейского льва и тут же осложняет его фантастическим родственником. В начале восемнадцатой книги «Одиссеи» описано столкновение вернувшегося на Итаку инкогнито Одиссея с наглым нищим Иром: «Он назывался Арней (Ἄρναϊός). Такое дала ему имя / Мать при рождении. Но юноши все его Иром прозвали, / Так как ходил с извещеньями он, куда кто прикажет» (18.5–7, пер.

Кентавры, бежавшие от Геракла через Тиррению, были околдованы сладкозвучием сирен и умерли с голоду. Абдер, возлюбленный Геракла, был братом Патрокла. Эпипола, дочь Трахиона, скрыла свою женскую природу, чтобы отправиться в поход с греками; ее разоблачил Паламед, и греки побили ее камнями. Когда Александр похищал Елену, Менелай приносил гекатомбу Зевсу в Гортине на Крите. Паламед будто бы воцарился над греками вместо Агамемнона: по приезде в Авлиду Агамемнон сразил стрелой дикую коосу, посвященную Артемиде; греки оказались прикованы к берегу и не в состоянии отплыть (151a), тогда Калхант напрозорчил, что чудо это разрешится, если Агамемнон принесет в жертву Посейдону дочь свою Ифигению; поскольку тот не соглашался, разгневанные греки отняли у него власть и поставили царем Паламеда³⁶.

Филоктет умер, ужаленный змеею, Александр же пал, пораженный в бедро копьем Менелая. Когда скончался Деметрий Скепсийский, у его изголовья нашли книгу Теллида; у изголовья Тирониха Халкидского обнаружили, говорят, «Ныряльщиц» Алкмана, «Бесчинствующих» Евполида — у изголо-

В.В. Вересаева), подобно вестнице Ириде (Ἴρις); позже Ἴρος вошло в пословицы и использовалось в нарицательном смысле «нищего бедолаги» (ср. *Lib. Or.* 18.140); оговорку о его настоящем имени Деметрий Скепсийский (см. ниже) относит к «неуместным вставкам» в гомеровском тексте (*Str.* 12.3.23), а Птоломей, возможно, за него и цепляется, связывая с Ἄρρη, столицей беотийцев в Фессалии, откуда вскоре после Троянской войны им пришлось переселиться в историческую Беотию (*Th.* 1.12); кроме того, беотийцев воспринимали как грубых деревенщин, откуда «беотийская свинья» у Пиндара, который и сам был родом из Беотии (*O.* 6.90, fr. 83). Историю лидийского узурпатора Гигеса, знакомую нам прежде всего по Геродоту (1.8–10) и Платону (*R.* 2, 359c–360b), Птоломей расцвечивает множеством неизвестных из других источников деталей, среди которых «драконий камень» (δρακονίτης λίθος, ср. кольцо невидимости у платоновского героя) и целая россыпь необъяснимых имен, за исключением разве что Τουδῶ, известной по версии Николая Дамасского (*FGrH* 90 F 47: здесь она — жена Адиатта и мисийская принцесса, да и Гигес — царского рода). Выясняется также, что возлюбленный Геродота Плесиррой едва ли мог сделаться его наследником (как сказано выше), поскольку раньше повесился от несчастной любви.

³⁶ О войне Геракла с кентаврами (но в Греции, а не в колдовской Тиррении), во время которой он случайно поразил стрелой Хирона, ср. *Ps.-Apollod.* 2.5.4; по схолии к *Lys. Alex.* 670, кентавры бежали от Геракла (но не по Тиррении, а из Фессалии) и прибыли на остров сирен, где и были околдованы и убиты. Абдер (о котором см. выше) и Патрокл превращаются в братьев с целью сближения Геракла и Ахилла, чьими возлюбленными они считались. Об Эпиполе известно только из Птолемея. В «Одиссее» (3.286–302) рассказывается, как Менелай, возвращаясь из-под Трои, был отброшен штормом от Пелопоннеса и отнесен к критской Гортине и далее в Египет, где он скитался годами. История стояния в Авлиде, когда греки никак не могли отплыть к Трое из-за противных ветров и по вещанию Калханта требовалось принести в жертву Ифигению, известна по многим источникам (ср. *Ps.-Apollod. Epit.* 3.21–22), но нигде больше не говорится о замещении Агамемнона Паламедом — сыном Навплия и личным недругом Одиссея.

вья Эфиальта, «Евнид» Кратина — у изголовья Александра, царя Македонии, наконец «Труды и дни» Гесиода — у изголовья Селевка Никатора. Керкид, законодатель аркадян, завещал положить вместе с собой в могилу первую и вторую книги «Илиады». Помпей Магн никогда не отправлялся на войну, не перечитав одиннадцатую книгу «Илиады», будучи ярким поклонником Агамемнона. А римлянин Цицерон, перед тем как ему отрубили голову, ехал на носилках и перечитывал «Медею» Еврипида³⁷.

Диогнет Критский, кулачный боец, победив в поединке, не только не получил венка, но даже был изгнан элейцами, потому что побежденного и убитого им звали Геракл — так же, как героя; критяне же этого Диогнета почитают как героя. Гомеровская строка о том, кто вот-вот будет ранен, «Но про тебя, Менелай, не забыли блаженные боги», перепета Пифийским богом, заменившим Менелая на Менедема. На пиру у императора Августа был поставлен вопрос: какая строка Гомера перепета в оракуле и кто именно в этом оракуле упомянут? Элеец Менедем, сын Буня, показал Гераклу, как, повернув реку, вычистить Авгиевы стойла. Говорят также, что он бился бок о бок с Гераклом в войне с Авгием, был убит и погребен под сосною в Лепрее; Геракл учредил в его честь игры и состязался в борьбе с Тесеем: силы оказались равны, поэтому зрители и сказали о Тесее: «этот — второй Геракл»³⁸.

³⁷ Эта версия смертей Филоктета и Париса передается только Птолемеем; по более признанной, Филоктет был исцелен от змеиного укуса, а затем выстрелом из лука сразил Париса (Ps.-Apollod. *Epit.* 5.8). Деметрий Скепсийский — грамматик первой половины 2 в. до н.э.; о книге Теллида ничего не известно, но его называют (Paus. 10.28.3) предком в третьем поколении поэта Архилоха Паросского (7 в. до н.э.), а отцом Архилоха — Телесикла, выведшего колонию с Пароса на Фасос (Eus. *PE* 314 Mras). О «Нырлящицах» (Κολυμβώσαι) поэта Алкмана из Спарты (7 в. до н.э.) упоминается и в *Суде* s.v. Ἀλκμάν (см. fr. 158 Davies); Τυρόνιχος ὁ Χαλκιδεύς неизвестен, зато Платон, например, упоминает поэта Тинниха (Τύννηχος) из той же Халкиды (Pl. *Ion* 534d). Эфиальт, о котором здесь речь, — это, вероятно, сторонник Демосфена второй половины 4 в., Евполид — поэт старой комедии (ок. 446 – ок. 411), о его «Бесчинствующих» (Ὑβριστοδίκαι) см. fr. 285 Kassel-Austin. Чуть больше известно о «Евнидах» (по Евнею, сыну Иасона) еще одного автора старой комедии Кратина (519–422), см. fr. 70–72 Kassel-Austin. Аркадянин Керкид Мегалополитанский (3 в. до н.э.) был не только законодателем, но и политиком, полководцем, поэтом и философом кинического толка. Детали о Помпее Магне и Цицероне сообщает лишь Птолемей.

³⁸ Об олимпийском чемпионе критянце Диогнете пишет только Птолемей. Строка из «Илиады» (4.127, пер. В.В. Вересаева) относится к эпизоду, где по наущению Афины Пандар стреляет в Менелая и Афина же отклоняет стрелу, чтобы рана не стала смертельной; на императорском симпозиуме задается ζήτημα по поводу ее перепева-пародии неизвестным дельфийским оракулом; Авгий — царь элейцев, а Лепрей — город на самом юге Элиды в Трифилии, жители которой считали себя аркадянами (Paus. 5.5.3); Менедем, сын Буня (Βουνέας от βουνός 'холм, куча'), нигде больше не фигурирует, но в поздней схолии к Овидию

Фантасия, жена Мемфиса и дочь Никарха, прежде Гомера сочинила (151b) повести о Троянской войне и Одиссее; книги эти, говорят, остались на хранении в Мемфисе; оказавшись там, Гомер получил списки от ученого жреца (ἱερογραμματεὺς) Фанита и на их основе начал сочинять сам. Адонис же сделался андрогином и, говорят, вел себя как мужчина с Афродитой и как женщина — с Аполлоном³⁹.

Одержав победу в Олимпии, Геракл поднес дар реке Алфею — назвал его именем букву альфа и поместил ее во главу всех прочих букв⁴⁰.

Далее наш мелющий вздор мифограф утверждает, что Моисей, законодатель евреев, назывался Альфой, потому что у него был лишай (ἀλφός) на теле. Галерий Красс, военный трибун при Тиберии, назывался Бетой, поскольку питал пристрастие к свекле, которую римляне именуют *betacius*. Горпиллида, гетера из Кизика, называлась Гаммой, Антенор же, написавший «Историю Крита», — Дельтой, ибо был добр и любил свой город, а критяне доброе именуют дельтным (τὸ ἀγαθὸν δέλτον καλεῖν). Далее, Аполлоний, прославившийся во времена Филопатора своим знанием астрономии, назывался Эпсилоном, так как форма этой буквы соответствует форме луны — по расчетам, в которых он был особенно искушен. Сатир, приятель Аристарха, назывался Дзетой за свою страсть к изысканиям (τὸ ζητητικόν), а Эзопа хозяин его Идмон, как говорят, называл Тетой (θήτα) за рабский и непостоянный нрав — ведь рабов именуют θήτες. Мать Кипсела, которая была хромой, Пифийский бог назвал Лабдой. А Демокид сообщает, что Пифагор,

(Ib. 451) одноименный персонаж — один из вождей греков, убитый под Троей и тоже ставший героем, а еще одного Менедема Климент Александрийский (*Protr.* 2.40) называет «местным демоном» на Кифносе: о ком-то из этих героев, очевидно, и запрашивали Дельфийский оракул. «Этот — второй Геракл» (ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς) — пословица, означающая, по Суде (α 1338), силовое решение какого-либо вопроса.

³⁹ Более подробную версию рассказа о Фантасии находим у Евстафия со ссылкой на некоего Навкрата (*ad Od.* 1.2.25–29): Фантасия здесь названа «жрицею мудрости» (σοφίας ὑποφήτις), храм в Мемфисе — храмом Гефеста (то есть Птаха), а сам поэт — египтянином либо учеником египетских мудрецов. Согласно Диодору (1.22), на территории храма Гефеста в Мемфисе была погребена Исида. О двуснастности Адониса сообщает лишь Птолемей.

⁴⁰ О реке Алфее у элейской Олимпии и о том, как Алфей течет прямо через море к возлюбленной Аретузе на Сицилии, см. Paus. 5.7.1–4. По одной из традиций, Геракл был «силен больше духом, чем телом» (*Serv. Aen.* 6.395); Плутарх рассказывает о странных письменах на доске из гробницы Алкмены, истолкованных мемфисским прорицателем Хонуфисом (у кого и Платон занимался философией) как «грамота, которую в царствование Протея усвоил Геракл» (*De genio Socr.* 7 = M. 579a). Чаще считалось, что алфавит завезен в Элладу из Финикии Кадмом (опять-таки в Фивы) и впоследствии расширен Паламедом (Plin. 7.192).

описавший все числа, сам прозывался по третьей букве. Таково содержание пятой книги⁴¹.

VI

Следующие темы рассматриваются в шестой книге.

Ахилл, убитый Пентесилеей, был якобы возвращен к жизни по настоянию Фетиды, его матери, и, убив Пентесилею, вернулся обратно в Аид. Ликофрон в своей «Алексаднре», написав «яловка-соловей, кентавробойца ли», убийцами кентавров называет сирен. А Гелен, сын Приама, якобы был возлюбленным Аполлона и получил от того в подарок лук из слоновой кости, из которого ранил Ахилла в руку⁴².

Приам пришел к Ахиллу молить того отдать останки Гектора (152а) вместе с Андромахой и ее сыновьями. Фетида детей своих, родившихся от Пелея (всего их родилось шестеро), втайне предавала огню; когда очередь дошла до Ахилла, узнавший об этом Пелей вырвал его из огня, так что сгорела лишь кость правой пятки, и отдал Хирону. Хирон же выкопал тело гиганта Дамиса, похоронного в Паллене (а был Дамис самым быстрым из всех гигантов), извлек из него пяточную кость и затем приладил и приживил ее

⁴¹ Лат. *beta* обозначало листовую свеклу, тогда как позднее *betaceus* (*betacius* = βητάκιον) — знакомую нам красную; созвучие названий буквы и овоща обыгрывалось и у латинских авторов. Об Антеноре, авторе «Истории Крита», как и о местном критском δέλτος в значении ἀγαθός больше ничего не известно. Аполлоний из Перги (ок. 240 – ок. 190) — знаменитый александрийский математик и астроном; Филопатор — это египетский фараон Птолемей IV (244–204). Аристарх — вероятно, Аристарх Самофракийский, александрийский грамматик (ок. 220 – ок. 143), приятелем которого хронологически мог быть перипатетик Сатир. Геродот называет Эзопа рабом (θής, мн.ч. θήτες) самосца Иадмона (2.134). Он же (5.92) рассказывает о Лабде (именно так произносилось название буквы λάμβδα в древности) из рода Бакхиадов, хромой матери коринфского тирана Кипсела (7 в. до н.э.), приводя и оракул с ее упоминанием. Δημοκίδης — это, вероятно, знаменитый врач Δημοκίδης, сын пифагорейца Каллифонта из Кротона (Hdt. 3.125); Исидор Севильский (*Etym.* 1.3.7) сообщает, что Пифагор изобрел букву ипсилон (Υ) и считал ее символом человеческой жизни; его отношение к гамме («третьей букве») неясно.

⁴² У Квинта Смирнейского (1.573–674) и в других источниках еще живой Ахилл убивает Пентесилею и влюбляется в умирающую; об убийстве ее Ахиллом, восставшим из мертвых по просьбе Фетиды, находим еще только у Евстафия (*ad Od.* 1.430.43–45) со ссылкой на «Историю» Теллеса (Τέλλης; возможно, киник 3 в. до н.э. Телес Мегарский). Лус. *Alex.* 670–672: τίς οὐκ ἀηδῶν στείρα Κενταυροκτόνος / Αἰτωλὶς ἢ Κουρήτις αἰδῶ μελεῖ / πείσει τακῆναι σάρκας ἀμῆνους βορᾶς; («Яловка-соловей, кентавробойца ли, / Этолянка, куретянка ли — песнею / Не убедит исчухнуть их от голода?», пер. И.Е. Сурикова со значительными изменениями); ср. выше о бегстве кентавров от Геракла; «яловыми», то есть бесплодными, соловьи-сирены названы, согласно схолии *ad loc.*, так как они были девы. Подробности о Гелене и Аполлоне, подарившем возлюбленному τόξον ἐλεφάντινον, нигде больше не находим, а о ранении в руку Ахилла пишет еще только Диктис Критский (3.6).

при помощи снадобий к пятке Ахилла. Кость эта отпала, когда за ним гнался Аполлон, поэтому и Ахилл упал и был убит. Но говорят также, что Поэт называет Ахилла «быстроногим» (*ποδάρχις*), потому что, как сказывают, Фетида прицепила новорожденному младенцу крылья Арки, а *ποδάρχις* означает кого-то с крыльями Арки на ногах. Арка же была дочерью Тавманта и сестрою Ириды, и у обеих были крылья. Но Арка во время войны против титанов улетела от богов и перешла на сторону титанов, и после победы Зевс отнял у нее крылья перед тем как нивергнуть в Тартар, а впоследствии, явившись на свадьбу к Пелею и Фетиде, принес эти крылья в дар Фетиде. Пелей же, как рассказывают, получил на свадьбу в подарок: меч от Гефеста, от Афродиты — золотую чашу с резным изображением Эрота, от Посейдона — коней, Ксанфа и Балия, от Геры — плащ, от Афины — цевницы, от Нерея — ларец с солью, которую называют божественной и которая обладает неодолимой силой, изошряющей аппетит, вкус к еде и пищеварение — вот тебе и разъяснение строки «божественной солью посыпав»⁴³.

Рассказывается также о землеродном Ахилле и о других известных Ахиллах, сколько их было со времен Троянской войны. Этот землею рожденный Ахилл принял Геру в своей пещере, когда та бежала от Зевса, не желая вступать с ним в связь, и убедил-таки ее возлечь с Зевсом; говорят, это был первый раз между Зевсом и Герой, и Зевс пообещал Ахиллу, что сделает знаменитыми всех, кто будет впредь носить его имя. Поэтому знаменит и Ахилл, сын Фетиды. Учитель Хирона тоже звался Ахиллом: это в его честь Хирон назвал и сына Пелея. Ахиллом звался и сын Лисона — человек, придумавший остракизм в Афинах. Рассказывают, что и у Зевса и Ламии родился сын Ахилл, красоты невиданной — и он тоже участвовал в состязании за то, кто всех краше, и Пан присудил победу ему. Раздосадованная Афродита внушила Пану любовь к нимфе Эхо, а еще поработала над его внешностью, так что тот, кто был красавцем, стал казаться уродливым и непривлекательным. А еще сын некоего Галата звался Ахиллом, и у него, говорят, с рождения волосы были седые. Были и другие замечательные Ахиллы, числом четырна-

⁴³ Подробно пишет о выдаче тела Гектора и участии Андромахи с сыновьями Диктис Критский (3.20–27). О закалке Ахилла и его пяте иначе рассказывает Псевдо-Аполлодор (2.13.6); он же приводит свой список свадебных подарков Пелею, где помимо коней от Посейдона фигурирует лишь ясеневое копье от Хирона (2.13.5); о «божественной соли» (цитата из *Il.* 9.214, пер. В.В. Вересаева), даре Нерея, подробней пишет Евстафий (*ad Il.* 2.704.17–705.7). Он же разбирает эпитет Ахилла *ποδάρχις*, сопоставляя с практически синонимичным *ποδῶχις* и приходя к выводу, что *ποδάρχις* помимо быстроты подразумевает стойкость и выносливость (1.102.21–103.27) — имея в виду глагол *ἀρκέω* 'удерживать, выдерживать', тогда как Птолемей попросту изобретает *ad hoc* обескрыленную сестру Ириды Арку. *Ποδάρχις* было также изначальным именем Приама (*Ps.-Apollod.* 3.12.5).

дцать, из которых двое были собаками, и свершения их как собак поистине удивительны⁴⁴.

Приам был возлюбленным Зевса и получил от того золотую лозу, которую он потом отдал в дар Еврипилу, сыну Телефа, чтобы тот помог как союзник. Эзоп, убитый дельфийцами, воскрес и сражался в рядах эллинов при Фермопилах. Филоктета на Лемносе исцелил Пилий, сын Гефеста, и научился от него искусству лучника. У реки Скамандра был сын Мелос (Μήλος), прекрасный обликом, из-за которого поспорили Гера, Афина и Афродита — жрецом кому из них он станет; Александр рассудил, что победа должна достаться Афродите; от этой-то истории и разошлась молва о золотом яблоке (μήλον). Гипермен в своей «Истории Хиоса» сообщает, что у Гомера был слуга по имени Скиндапс, которого хиосцы оштрафовали на тысячу драхм за то, что он не сжег тело своего скончавшегося хозяина. Изобретателем же инструмента, имя которого тот носил, скиндапса, был эретриец Пойкил, сын флейтистки. Таково содержание шестой книги⁴⁵.

⁴⁴ В этом куске помимо чистого вымысла (включая и псевдоисторического Ахилла, сына Лисона) наблюдаем удивительное взаимопереплетение самых разных мифов. Историю Ламии, разбросанную по множеству источников, в основном вторичных — Σ Ar. Pax 758, Σ Ar. V. 1035 = FGrH 76 F 17 (Дурид Самосский), Σ Aristid. 102.2, Diod. 20.41.3–6, etc., — можно подытожить примерно так: прекрасная ливийская (или лестригонская) царица Ламия становится возлюбленной Зевса и рождает ему детей, но ревнивая Гера то ли заставляет соперницу убивать новорожденных, то ли сама их убивает и вдобавок в прямом смысле лишает Ламию сна (сомнительная помощь Зевса в этом случае свелась к тому, что он наделил возлюбленную способностью «отключаться», на ночь вынимая и складывая в ящик измученные бессонницей глаза); страдания превращают Ламию в мстительное чудовище, которое хватает и пожирает малых деток (имя Λάμια *Суда* s.v. выводит от λαμῖός ‘глотка’); есть в этой истории и пещера (ἄντρον) — место рождения Ламии согласно Диодору, превращенное Птолемеем в жилище автохтона Ахилла. Из красавца в чудовище превращается по версии Птолемея и Пан; в «Дафнисе и Хлое» Лонга (3.23) Пан преследует Эхо, заинтересованный больше ее музыкальными способностями, нежели девичьими прелестями, и в конечном счете из зависти наводит безумие на пастухов, которые и растерзывают Эхо. Сообщение об Ахилле, сыне Галата, переключается с рассказом Авла Геллия (9.4.6) о том, что в «далекой стране Албании» люди седеют еще в детстве.

⁴⁵ Еврипил играет важную роль в «Малой Илиаде»; здесь сказано (fr. 6 Kinkel), что золотую лозу (ἄμλελος) Зевс подарил в качестве возмещения Лаомедонту, отцу похищенного им Ганимеда; Приам же отдал ее своей сестре Астиохе, чтобы та уговорила мужа своего Телефа прислать на помощь Трое их сына Еврипила (Σ Hom. *Od.* 11.520 = Acus. FGrH 2 F 40). О казни Эзопа дельфийцами сообщает Плутарх (*De sera num.* 12 = M. 556f–557a), но о его воскрешении узнаем только от Птолемея. Об исцелении Филоктета лемносскими жрецами Гефеста пишут Евстафий (*ad Il.* 1.515.9–11) и Диктис Критский (2.14); вводимый Птолемеем Пилий, возможно, отсылает к элевсинцу, ставшему приемным отцом Геракла, чтобы тот, чужестранец, мог быть допущен к тайнствам (см. Ps.-Apollod. 2.5.12). Перепев истории о суде Париса

VII

В седьмой книге передан рассказ Феодора Самофракийского о том, что Зевс, едва родившись, смеялся без передышки семь дней кряду — вот почему число семь считается совершенным. Ахилл был спасен из огня, в котором его сожигала мать, поэтому прозывался «Огнестойким» (Πυρίσσοος), но поскольку одна губа (χείλος) у него всё же сгорела, отец и назвал его Ахиллом. Узнав, что Телемах — сын Одиссея, сирены убили его. Одиссей же в Тиррении состязался в авлетике и одержал победу: говорят, он исполнил «Взятие Илиона», поэму Демодока. Когда вскрыли этолийца Стихия, возлюбленного Геракла, оказалось, что сердце у него волосатое; а убил его сам Геракл, когда, одержимый безумием, не пощадил и своих собственных детей; как говорят, он был единственный, кого герой оплакивал⁴⁶.

Гермес, влюбившись в Полидевка, одного из Диоскуров, подарил (153а) ему Дотора, фессалийского скакуна. Когда Аполлон устроил поминальные игры в честь Пифона, на них состязались Гермес и Афродита, и победившая Афродита, получив в награду кифару, подарила ее Александру; это о ней у

основан на банальной игре слов. Σινδαψός — четырехструнный музыкальный инструмент (Ath. 4, 183а). Все прочие имена и факты в этом куске известны только из Птолемея.

⁴⁶ Θεόδωρος ὁ Σαμοθράξ с его замечательным рассказом о младенце Зевсе скорее всего вымышлены Птолемеем. Об именах Ахилла «Огнестойкий» и «Безгубый» ср. Σ Luc. 158 (со ссылкой на «Эпиталамий Фетиды» Агаместора Фарсальского) и 1244 (к Πυρίσσοος добавлено еще Λιγύρων); имя Лигирон и толкование Ἀχιλλεύς от χείλος 'губа' находим и у Псевдо-Аполлодора (3.12.6: «потому, что он не прижимал свои губы к груди кормилицы»). Телемах считался основателем города Клузий в Этруррии-Тиррении (Serv. Aen. 10.167), с которой ассоциировались и сирены. Этрусский Одиссей (Ulysses = Uthste) совмещает черты эллинского и местного героев: о выселении пеласгов из Фессалии в Кортону (город к северу от Тразименского озера) под предводительством Нанаса (Νάνας) сообщает Гелланик (FGrH 4 F 4), а в той же схолии к Ликофрону (Σ 1244) находим, что у тирренцев Одиссей прозывался Νάνος, что значит 'бродяга' (по-гречески же νά(ν)νος — 'карлик, коротышка'); можно предположить, что у Птолемея речь идет именно об этрусском Одиссее — который, как замечает Плутарх (De aud. poet. 8 = M. 27e), «от природы был сонлив», в отличие от своего деятельного, пусть и невысокого (Il. 3.193, Od. 6.230), итакийского двойника; Плутарх же, ссылаясь на Гераклида Понтийского (De mus. 3 = M. 1132b), говорит о Демодоке Керкирском — известном из «Одиссеи» слепом певце феакийского царя Алкиноя — как об авторе «Разорения Илиона». Наконец, еще одна переключка с Плутархом: со ссылкой на «Персику» Аристиды Милетского тот сообщает, что и сердце царя Леонида, возглавлявшего эллинов при Фермопилах, было косматым, как выяснилось, когда Ксеркс вырезал его у павшего героя (Parall. 4 = M. 306d); об этолийце Стихии, еще одном возлюбленном Геракла, ничего больше не известно.

Гомера: «Не помогла бы кифара тебе», и так далее. А еще у Вакхилида — что за слово вкладывается в уста Силену и к кому оно обращено?⁴⁷

Левкадская скала получила имя от Левка, товарища Одиссея, родом с Закинфа, который был убит, как сообщает Поэт, Антифом; он-то, говорят, и построил святилище Аполлона Левкатского. Рассказывают, что те, кто прыгает с этой скалы, избавляются от любви, и вот по какой причине. После смерти Адониса Афродита, как сказывают, бродила всюду и его искала — и нашла в Аргосе, городе на Кипре, в святилище Аполлона Эрифия, и забрала его с собой, но при этом призналась Аполлону в своей любви к Адонису. Аполлон же отвел ее на Левкадскую скалу и велел броситься со скалы; и вот она бросилась — и от любви своей избавилась. Когда же она стала выяснять причину такой перемены, Аполлон отвечал ей, что как прорицатель он знал, что и Зевс, всегда любивший Геру, приходил и садился на эту скалу — и от любви своей передыхал⁴⁸.

Но и многие другие, мужчины и женщины, болевшие любовью, от любви исцелялись, спрыгнув с этой скалы. Артемисия, дочь Лигдамида, принявшая участие в войне с Персом, была влюблена в Дардана из Абидоса; отвергнутая, она выцарапала тому глаза, пока он спал; но вождеделение ее только росло вследствие гнева богов, и тогда она отправилась на Левкаду и, спрыгнув с

⁴⁷ Алкман (fr. 25 Davies) сообщает о даре коней Диоскурам от Геры: Киллара получил Полидевк, Ксанфа — Кастор; по Стесихору (fr. 178 Davies), Киллар достался Кастору, а Гермес подарил ему коней Флогей и Гарпага; Птолемей приводит еще одну версию этой истории. Миф об убийстве Аполлоном змея Пифона и учреждению в его честь Пифийских игр емко передан Лактанцием Плацидом (*Fab. Ov.* 1.8); в «Илиаде» строка «Не помогли бы кифара тебе и дары Афродиты» (3.54) помещена в другой контекст. Феогнидова максима (Thgn. 425–428) о том, что лучше всего для смертных — не родиться вовсе, а мертвым быть лучше, чем живым, частично воспроизводится Вакхилидом (*Epin.* 5.160) и полностью — в аристотелевском диалоге «Евдем, или О душе» (fr. 44 Rose = 65 Gigon), где она вложена в уста Силена, беседующего с царем Мидасом; один из издателей соединяет этот текст Аристотеля с дзетемой-загадкой Птолемея и выстраивает из них фрагмент Вакхилида (fr. 57A Edmonds).

⁴⁸ В «Илиаде» описано, как Антиф, сын Приама, случайно убил товарища Одиссея Левка (4.489–492), а впоследствии сам был убит Агамемноном (11.101–109). О Белой скале на острове Левкада (Λευκάς πέτρα на мысе Λευκάτας, где стояло и святилище Аполлона) подробно рассказывает Страбон (10.2.8–9), упоминая, со ссылкой на Менандра, и о впервые спрыгнувшей с нее Сапфо — из-за любви к Фаону, и о том, что на ежегодном празднестве Аполлона левкадцы сбрасывали оттуда приговоренного преступника — не имея, впрочем, в виду летального исхода. Упоминаний об Аргосе на Кипре нигде больше не встречается; история Афродиты открыта разным толкованиям: она нашла в этом городе Адониса мертвым или воскресшим? призналась Аполлону Эрифию (от ἔριφος ‘поденщик на полевых работах’?) и отправилась на Левкадскую скалу до того, как забрала с собой Адониса, или после? В описании посещения скалы закоренелым повесой Зевсом явно проглядывает юмор.

той скалы, нашла свою смерть и могилу. А еще Гиппомедонт из Эпидамна, влюбленный в местного мальчика, ничего от него не добившись, поскольку тот испытывал склонность к другому, убил его, а потом отправился на Левкаду, спрыгнул и убил себя. И Никострат, комический поэт, влюбленный в Теттигидаю из Мирины, бросился с той скалы и от любви своей избавился. Буфротиец Макета, говорят, сам был прозван «Белой скалой» — за то, что прыгал четырежды, чтобы отделаться от любовных мучений⁴⁹.

И еще множество людей исцелялись подобным образом. Фанагорит Булагор, влюбленный (153b) во флейтиста Диодора, сбросился с той скалы и убился, когда был уже в преклонном возрасте. Убила себя и Родопа из Амиса, прыгнув из-за любви к двум юношам-близнецам из телохранителей царя Антиоха, по имени Антифонт и Кир. Ямбограф Харин, влюбленный в евнуха Эрота, виночерпия Евпатора, доверившись рассказу о той скале, бросился с нее, сломал ногу и умер от боли, обронив перед смертью такие ямбы:

Левкадская скала, обман и зло, гори! Увы, Харин, ямбическую Музу Пустых надежд посулом ты спалила в прах. Страдай же за Эрота так, Евпатор!

Вот и Нирей из Катаны, влюбленный в Афины из Аттики, пришел и бросился с той скалы, и от доуки своей избавился; спрыгнув, он попал в сети какого-то рыбака, и когда их вытащили, вместе с ним там оказался и ларец с золотом; он собирался судиться с рыбаком из-за золота, однако ночью во сне ему предстал Аполлон и отвратил от желания судиться, пригрозив и сказав, что он должен быть благодарен за свое избавление, а не зариться на чужое золото⁵⁰.

Еще говорится, что пан — это морская рыбина из породы китовых, обликом похожая на Пана; внутри нее находят камень астерит, который загорается, оказавшись на солнце; используют его и для любовных чар. Такой камень, с резным изображением рыбы пана, был у Елены, и она использо-

⁴⁹ Кари́йская царица Артемисия I (fl. 480) — исторический персонаж, но историю ее несчастной любви передает только Птолемей, как и историю Гиппомедонта из Эпидамна (город в Илирии). Комедиографов по имени Никострат было как минимум двое: один (Ath. 13.587d) относится к Средней комедии, другой (Ath. 6.230d) — к Новой; имя возлюбленной Никострата Τεττιγίδαία из Мирины (город на Лемносе) восходит к τέττιξ, γυός 'цикада' (возможно, гипокористическая форма). Βουθρωτός — город в Эпире напротив Керкиры, основанный вслед за падением Трои сыном Приама Геленом (Steph. Byz. s.v.); имя Μάχης, ητος засвидетельствовано еще только в эпиграфике.

⁵⁰ Фанагория — одна из столиц Боспорского царства на Тамани; как и понтийский Амис, входил в черноморскую империю Митридата VI Евпатора (135–63); именно с ним (а не с сирийским мальчиком-царем Антиохом V Евпатором, ок. 172–161) скорее всего был связан Χαρίνος, чья приводимая здесь эпиграмма (*SupHel* 313) — его единственное сохранившееся произведение. История Нирей из Катаны (город на Сицилии) и Афины Аттической опять-таки известна только из Птолемея.

вала его как печать. Таково содержание и седьмой книги «Новой истории на потребу многознанию» Птолемея, сына Гефестиона⁵¹.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Bekker, I., ed. (1824) *Photii Bibliotheca*. Vol 1. Berolini: typis et impensis Ge. Reimeri.
- Bowersock, G.W. (1994) *Fiction as History: Nero to Julian*. University of California Press.
- Chatzís, A. (1914) *Der Philosoph und Grammatiker Ptolemaios Chennos: Leben, Schriftstellerei und Fragmente (mit Ausschluss der Aristotelesbiographie)*. 1. Teil: *Einleitung und Text*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Decloquement, V. (2021) “Fallacious Etymology and Puns: Ptolemy Chennus’ Sham *Homeric Questions*”, in A. Zucker and C. Le Feuvre (eds.), *Ancient and Medieval Greek Etymology: Theory and Practice I*, 281–304. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Hartley, B. (2014) *Novel Research: Fiction and Authority in Ptolemy Chennus*. Doctoral dissertation. University of Exeter.
- Henry, R., ed. (1962) “Codex 190 (Ptolémée Héphestion)”, in Id. (ed.), *Photius. Bibliothèque*. Tome 3: 51–72. Paris: Les Belles Lettres.
- Hercher, R. (1856) “Über die Glaubwürdigkeit der Neuen Geschichte des Ptolemaeus Chennus”, *Jahrbücher für classische Philologie*. Supplementband 1.3: 269–293.
- Nikolaev, A. (2011), “†ἀχεσταλίων† ὀρνίθων (Stesich. PMGF 247)”, *Mnemosyne* 64: 625–628.
- Peirano, I. (2012) *The Rhetoric of the Roman Fake: Latin Pseudepigrapha in Context*. Cambridge University Press.
- Roulez, J.-E.-G., ed. (1834) *Ptolemaei Hephaestionis Novarum historiarum ad variam eruditionem pertinentium excerpta*. Lipsiae; Aquisgrani; Bruxellis: apud Mayer et Sommerhausen.
- Stallbaum, J.G., ed. (1825–1826) *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam*. 2 voll. Lipsiae: sumptibus Joann. Aug. Gottl. Weigel.
- SupHel = Lloyd-Jones, H.; Parsons, P., eds. (1983) *Supplementum Hellenisticum*. Berolini et Novi Eboraci: Walter de Gruyter.
- Tomberg, K.-H. (1968) *Die Kaine historia des Ptolemaios Chennos. Eine literarhistorische und quellenkritische Untersuchung*. Bonn: R. Habelt.
- Valk, M. van der, ed. (1971–1987) *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes ad fidem codicis Laurentiani*. 4 voll. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill.
- Westermann, G., ed. (1843) ΜΥΘΟΓΡΑΦΟΙ. *Scriptores poeticae historiae Graeci*. Brunsvigae: sumptum fecit Georgius Westermann.

⁵¹ В Суде s.v. Αἴσωπος (α1 333) находим практически то же самое сообщение со ссылкой на сочинение «О Елене» Эзопа, секретаря Митридата (видимо, шестого этого имени, Евпатора, правил 120–63). О камне астерите упоминает Исидор Севильский (*Етим.* 16.10.3, ср. Plin. 37.131).

ABSTRACTS / АННОТАЦИИ

José María Zamora Calvo

Universidad Autónoma de Madrid

jm.zamora@uam.es

Neoplatonic Exegesis of Hermaic Chain: Some Reflections

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 439-461

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-439-461

Keywords: Hermes, Julian emperor, Proclus, Damascius, Olympiodorus.

Abstract. In his exposition of the philosophical history of Neoplatonist School in Athens, Damascius attempts to prove that Isidore's soul was part of the Hermaic chain to which Proclus also belonged. According to Marinus (*V. Procl.* 28), Proclus had the revelation of this very fact and had learned from a dream that he possessed the soul of the Pythagorean Nicomachus of Gerasa. In the 4th and 6th centuries the expression “pattern of Hermes Logios” is transmitted through the various links of the Neoplatonic chain, Julian (*Or.* 7.237c), Proclus (*in Parm.* I.618), Damascius (*V. Isid.* Fr. 16) and Olympiodorus (*in Gorg.* 41.10.16–22; *in Alc.* 190.14–191.2). The formula that Aelius Aristides (*Or.* III.663) dedicates to the praise of Demosthenes, the best of Greek orators, arises in the context of an opposition between rhetoric and philosophy, and appears transferred and transmuted in the texts of the Neoplatonic schools to a philosophical context that defends an exegetical mode of teaching. Demosthenes, through his admirer Aristides, exerts an influence on Neoplatonism, introducing Hermes as the key piece that strengthens the chain of reason and eloquence. Hermes, the “eloquent” god or “friend of discourses”, transmits divine authority through the word of the exegete: an exceptional philosopher, a model of virtue to strive to rise to.

Хосе Мария Замора Кальво

Мадридский автономный университет

jm.zamora@uam.es

Неоплатоническая экзегеза герметической цепи: некоторые размышления

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 439-461

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-439-461

Ключевые слова: Гермес, император Юлиан, Прокл, Дамаский, Олимпиодор.

Аннотация. В своем изложении философской истории неоплатонической школы в Афинах Дамаский пытается доказать, что душа Исидора была частью гермесовой

цепи, к которой принадлежал и Прокл. Согласно Марину (V. Procl. 28), Проклу было откровение именно об этом, он узнал из сна, что обладает душой пифагорейца Никомеха из Герасы. В IV и VI веках выражение "образ Гермеса Логия" передается через различные звенья неоплатонической цепи, Юлиана (Or. 7.237c), Прокла (в Parm. I.618), Дамаския (V. Isid. Fr. 16) и Олимпиодора (в Gorg. 41.10.16-22; в Alc. 190.14-191.2). Формула, которую Элий Аристид (Or. III.663) посвящает восхвалению Демосфена, лучшего из греческих ораторов, возникает в контексте противопоставления риторики и философии и появляется в текстах неоплатонических школ в философском контексте, защищающем экзегетический способ обучения. Демосфен через своего почитателя Аристида оказывает влияние на неоплатонизм, представляя Гермеса как ключевой элемент, укрепляющий цепь разума и красноречия. Гермес, "красноречивый" бог или "друг бесед", передает божественный авторитет через слово экзегета: исключительного философа, образец добродетели, до которого нужно стремиться подняться.

Vladimir Baranov

Novosibirsk State University of Architecture, Design and Arts

baranovv@academ.org

The Theological Ontology of Leontius of Byzantium and the Circumscribability Argument in the Iconophile Polemics

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 462-481

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-462-481

Keywords: Leontius of Byzantium, Maximus the Confessor, John of Damascus, Theodore the Studite, Patriarch Nicephorus of Constantinople, hypostasis, substance, properties, circumscribability.

Abstract. The theological contribution of Leontius of Byzantium played a crucial role in adapting the notions of substance and hypostasis from their original Trinitarian to a Christological context. The Leontian concepts, such as enhypostasized substance, distinction between the principle of substance and mode of existence, as well as "relational" ontology of reversed unions and distinctions at the levels of substances and hypostases was adopted by Maximus the Confessor and John of Damascus in their polemical application of Neo-Chalcedonian Christology, as well as the by the Iconophiles of the Second Iconoclasm in support of the circumscribability of Christ.

Владимир Баранов Александрович

Новосибирский государственный университет архитектуры, дизайна и искусств

baranovv@academ.org

Богословская онтология Леонтия Византийского и аргумент описуемости в иконоборческой полемике

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 462-481

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-462-481

Ключевые слова: Леонтий Византийский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Феодор Студит, Никифор Константинопольский, ипостась, сущность, свойства, описуемость.

Аннотация. Богословский вклад Леонтия Византийского сыграл важную роль в адаптации понятий «сущность» и «ипостась» из их первоначального тринитарного контекста к христологической полемике. Такое понятие Леонтия как воипостасная сущность, различие между определением сущности и способом существования, а также «реляционная» онтология противоположности союзов и различий на уровнях сущностей и ипостасей использовались Максимом Исповедником и Иоанном Дамаскиным для дальнейшей разработки неохалкидонского учения в их христологической полемике, а также иконопочитателями второго иконоборческого периода в поддержку описуемости Христа.

Gabriel Estrada San Juan
Universitat de Barcelona
gestrada@ub.edu
History and Fantasy on Acholius, the Biographer
Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 482-492

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-482-492

Keywords: biography, *Historia Augusta*, Acholius, Marius Maximus, Ausonius.

Abstract. Among the bogus authors cited in the *Historia Augusta*, there are some who turn out to be masks for real authors, as part of the picaresque aspect of the work.

However, the vast majority are simply disregarded as the product of the biographer's invention. One of them is Acholius, an author cited on four occasions. We believe that there are reasons to include him in the first group.

Габриэль Эстрада Сан Хуан
Университет Барселоны
gestrada@ub.edu

История и выдумка об Ахолии, биографе

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 482-492

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-482-492

Ключевые слова: биография, *Historia Augusta*, Acholius, Marius Maximus, Ausonius.

Аннотация. Среди фиктивных авторов, упоминаемых в *Historia Augusta*, есть некоторые, которые оказываются масками для настоящих авторов, как часть описательного аспекта произведения. Однако подавляющее большинство просто игнорируется как плод выдумки биографа. Один из них – Ахолий, автор, упоминаемый в четырех случаях. Мы считаем, что есть основания отнести его к первой группе.

Dmitry Kurdybaylo

Russian Christian Academy for the Humanities;
The Herzen State Pedagogical University of Russia

theo@yandex.ru

Inga Kurdybaylo

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

Socrates' humour and Plato's games in the commentaries of late Neoplatonists

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 493-505

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-493-505

Keywords: Plato, Parmenides, game, Socrates, irony, Proclus Lycaeus, Damascius, Simplicius, Olympiodorus the Younger.

Abstract. The irony of Socrates is one of the essential elements of Plato's dialogues. However, what appears ironic or playful to modern readers, was not apprehended in the same way by Neoplatonic commentators. For Proclus, one of problematic Plato's passages concerns the "laborious game," which refers to the refined eight hypotheses of the *Parmenides*. Proclus turns to various places of Plato's dialogues where different games are mentioned. Some of them are mimetic arts, which are partly restricted in Plato's *Republic*. Other games are distinguished as pertaining to "old men" and to children: the former is appropriate to philosophers, while the latter is not. Even the "laborious" mode of Parmenides' playing is given an ontological interpretation. Damascius was aware of the "Parmenides' game" problem, but he primarily used ready Proclean interpretation. Unsurprisingly, Damascius approaches the conclusion that Parmenides was not playing at all — despite the apparent wording of Plato and minute investigations of Proclus. The extant writings of Simplicius contain no dedicated Platonic commentaries. However, the commentary on Epictetus' *Enchiridion* contains a verbose argument on human laughter and its role in a philosopher's ethos. In general, Simplicius continues Damascius' trend of rigorous seriousness. Olympiodorus the Younger follows his predecessors in a mere serious reading of Plato, but he acknowledges numerous instances of Socrates' irony and joking. However, Olympiodorus dissociates Plato from Socrates' irony and emphasises its purely didactic extent. Generally, we can conclude that the later a Neoplatonic commentator is, the less perceptive to Plato's humour he appears.

Курдыбайло Дмитрий Сергеевич

Русская христианская гуманитарная академия;

Российский государственный педагогический университет имени Герцена;

theoreo@yandex.ru

Курдыбайло Инга Павловна

Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций имени

Бонч-Бруевича

inga.posta@mail.ru

Ирония Сократа и игра Платона в поздних неоплатонических комментариях

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 493-505

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-493-505

Ключевые слова: Платон, Парменид, игра, Сократ, ирония, Прокл Диадох, Дамаский, Симпликий, Олимпиодор Младший.

Аннотация. Ирония Сократа — одна из ярких отличительных черт диалогов Платона. Однако то, что воспринимается ныне как ирония или юмор, не всегда считалось таким неоплатоническими комментаторами Платона. «Замысловатая игра», в которую собирается играть Парменид в одноимённом диалоге — одно из трудных мест, истолковываемых Проклом. Опираясь на контекст целого ряда мест, где Платон ведёт речь об играх, Прокл различает несколько из типов. К «играм» относится часть изобразительных искусств и ремёсел; существуют игры «старческие» и детские, игры подобающие философам и неподобающие. И даже сама «замысловатость» игры Парменида находит у Прокла онтологическую интерпретацию. Для Дамаския вопрос об «игре Парменида» также был важен, но для его решения он опирался преимущественно на готовые решения Прокла. Поэтому неудивительно, что в итоге Дамаский приближается к заключению, что Парменид на самом деле не играет вовсе, хотя бы это и утверждалось непосредственно в тексте Платона. Среди сохранившихся текстов Симпликия нет комментариев непосредственно к диалогам Платона. Однако значительный фрагмент, посвящённый смеху, содержится в комментарии к «Энхиридиону» Эпиктета, из которого видно, что Симпликий продолжает начатую Дамаскием линию строгой серьёзности. По этому пути следует и Олимпиодор Младший, но всё же ему приходится признать существование многих примеров явной иронии Сократа. Впрочем, Олимпиодор полагает, что сам Платон был чужд иронического метода Сократа, да и Сократ если и использовал иронию, то только в дидактических целях. В целом, можно утверждать, что неоплатоническая экзегеза платоновских диалогов становится тем менее восприимчивой к юмору Платона, чем более позднего автора мы рассматриваем.

Kazimierz Pawłowski

Cardinal Stefan Wyszyński University (Warsaw, Poland)

kazimierzpawlowski2007@gmail.com

The Motif of “Secrecy” of Philosophical Message in the *VII Letter* of Plato. Mystical Experience of the Truth as an Element of Philosophical Cognition

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 506-519

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-506-519

Keywords: Plato, Secrecy, Mystery, Mysteries, *VII Letter*, *Phaedrus*.

Abstract. The paper deals with the topic of secrecy of the philosophical message in the *VII Letter* of Plato. The theme suggests spiritual contexts close to the Greek Mysteries, because the secrecy was one of the key elements of Greek Mysteries, especially Eleusini-an and Orphic ones, which played a special role in the formation of Greek philosophy.

Казимеж Павловский

Университет кардинала Стефана Вышинского (Варшава, Польша)

kazimierzpawlowski2007@gmail.com

Мотив "таинственности" философского послания в VII письме Платона.

Мистический опыт истины как элемент философского познания

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 506-519

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-506-519

Ключевые слова: Платон, тайна, мистерия, мистерии, VII письмо, Фэдр.

Аннотация. В статье рассматривается тема таинственности философского послания в VII Письме Платона. Тема предполагает духовный контекст, близкий к греческим мистериям, поскольку тайна была одним из ключевых элементов греческих мистерий, особенно элевсинских и орфических, сыгравших особую роль в становлении греческой философии.

Hélder Telo

Nova Institute of Philosophy (Lisboa, Portugal)

heldertelo@fcsh.unl.pt

Plato's Philosophical Mimesis: On the Pedagogical and Protreptic Value of Imperfection

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 520-549

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-520-549

Keywords: Philosophical inquiry, astonishment, training, philosophical life, gaps, fallacy, irony.

Abstract: This article addresses two often perplexing traits in Plato's philosophical style: first, the fact that Plato's writings are mimetic, despite the strong criticisms of mimesis we find therein; second, the fact that this mimesis not only features the constitutive defects inherent to any mimesis, but Plato actually increases its imperfection by adding other manifest defects. Based on epistemological and psychological views taken from the Platonic corpus (especially the soul's tripartition), I show how Plato's philosophical mimesis uses defectiveness or imperfection to overcome the limitations of mimesis identified in the *Republic*. To explain this, I argue that Plato's philosophical mimesis should be primarily conceived as an imitation of people or conversations in which views or arguments are conveyed, but rather as an imitation of the act or practice of philosophical

inquiry, and that by rendering this act visible to the reader, the Platonic corpus can better teach how to perform it and better turn readers to a life determined by its performance. This is not without risks because, as a type of mimesis, philosophical mimesis can still lead to misunderstandings or affect the soul in a negative way. However, the quantitative, qualitative and tonal defects Plato introduces in his mimesis of philosophical inquiry cause astonishment and therefore have a provocative effect that helps to reduce those risks and enhance the corpus' pedagogic and protreptic potential. Consequently, Plato's philosophical mimesis explores the benefits of mimesis and is in strong contrast with artistic or dramatic mimesis as is understood in *Republic X*.

Хелдер Тело

Институт философии Nova (Лиссабон, Португалия)

heldertelo@fcsh.unl.pt

Философский мимесис Платона: о педагогической и протрептической ценности несовершенства

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 520-549

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-520-549

Ключевые слова: Философское исследование, удивление, обучение, философская жизнь, пробелы, заблуждение, ирония.

Аннотация: В данной статье рассматриваются две часто вызывающие недоумение черты философского стиля Платона: во-первых, тот факт, что сочинения Платона миметичны, несмотря на сильную критику мимесиса, которую мы находим в них; во-вторых, тот факт, что этот мимесис не только имеет конститутивные дефекты, присущие любому мимесису, но Платон фактически увеличивает его несовершенство, добавляя другие явные дефекты. Основываясь на эпистемологических и психологических взглядах, взятых из платоновского корпуса (особенно касающихся тройственности души), я показываю, как философский мимесис Платона использует дефективность или несовершенство, чтобы преодолеть ограничения мимесиса, выявленные в "Государстве". Чтобы объяснить это, я утверждаю, что философский мимесис Платона следует понимать, прежде всего, как имитацию актеров или речей, в которых передаются мнения или аргументы, но кроме того и как имитацию акта или практики философского исследования, и что, делая этот акт видимым для читателя, платоновский корпус может лучше научить, как его совершать, и лучше обратить читателей к жизни, определяемой его исполнением. Это не лишено риска, поскольку философский мимесис, будучи разновидностью мимесиса, все же может привести к недоразумениям или негативно повлиять на душу. Однако количественные, качественные и тональные дефекты, которые Платон вводит в свой мимесис философского исследования, вызывают удивление и, следовательно, обладают провокационным эффектом, который помогает уменьшить эти риски и усилить педагогический и протрептический потенциал корпуса. Следовательно, философский мимесис Платона исследует преимущества мимесиса и сильно кон-

трастирует с художественным или драматическим мимесисом, как он понимается в "Государстве X".

Anthony Michael Pasqualoni

pasqualoni@gmail.com

Plato on being, time, and recollection

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 550-566

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-550-566

Keywords: Plato, Being, time, space, image, number, recollection.

Abstract. In his dialogues Plato presents two ways of reasoning about Being. First, he constructs contrasting images that depict Being as if it were a spatiotemporal entity. Second, when a higher-order form of reasoning is needed, he uses the concept of the one and its relation to *arithmos* as an analogue for Being and its relation to not-Being. In Plato's dialogues, images and *arithmos* are not mutually exclusive. Rather, they are complementary; Plato sometimes employs an image of a whole to portray that which is neither spatial nor temporal. Such an image is determined by a conceptual structure that joins many into one. Focusing on the *Sophist* and the *Meno*, I argue that the theory of recollection presents such an image.

Энтони Майкл Паскуалони

pasqualoni@gmail.com

Платон о бытии, времени и воспоминании

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 550-566

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-550-566

Ключевые слова: Платон, бытие, время, пространство, образ, число, воспоминание.

Аннотация. В своих диалогах Платон представляет два способа рассуждения о бытии. Во-первых, он строит контрастные образы, которые изображают Бытие так, как если бы оно было пространственно-временной сущностью. Во-вторых, когда необходима форма рассуждения более высокого порядка, он использует понятие единого и его отношение к числу в качестве аналога Бытия и его отношения к не-Бытию. В диалогах Платона образы и число не являются взаимоисключающими. Скорее, они дополняют друг друга; Платон иногда использует образ целого для изображения того, что не является ни пространственным, ни временным. Такой образ определяется концептуальной структурой, объединяющей многое в одно. Сосредоточившись на "Софисте" и "Меноне", я утверждаю, что теория воспоминания представляет собой такой образ.

Vladimir Brovkin

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia)

v.brovkin@g.nsu.ru

Aristotle and Ptolemy I Soter

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 567-579

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-567-579

Keywords: Aristotle, Ptolemy I, Theory of Kingship, Absolute Monarchy, Virtue, Prudence, Contemplative Life.

Abstract. The article discusses the influence of Aristotle on Ptolemy I. It is established that Ptolemy I managed to put into practice the ideas of Aristotle about a virtuous monarch and a state in which citizens lead a contemplative life. The reign of Ptolemy I fully corresponded to Aristotle's ideas of absolute monarchy. According to Aristotle, a monarch can have absolute power only if he has exceptional virtue. According to Aristotle, the main political virtue is prudence. This virtue is associated with making the right decisions in public administration. As we have shown, Ptolemy I was a very prudent monarch who managed to build a strong and prosperous state in Egypt. Also, Ptolemy I brought to life the idea of Aristotle on the establishment of a major research center. The Museum and Library in Alexandria became the place where Greek scientists and philosophers could lead a contemplative life in full accordance with Aristotle's views on the ideal state.

Бровкин Владимир Викторович

Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)

v.brovkin@g.nsu.ru

Аристотель и Птолемей I Сотер

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 567-579

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-567-579

Ключевые слова: Аристотель, Птолемей I, учение о царской власти, неограниченная монархия, добродетель, рассудительность, созерцательная жизнь.

Аннотация. Статья посвящена прояснению вопроса о влиянии Аристотеля на Птолемея I. Установлено, что Птолемею I удалось на практике реализовать идеи Аристотеля о добродетельном монархе и государстве, в котором граждане ведут созерцательную жизнь. Правление Птолемея I полностью соответствовало представлениям Аристотеля о неограниченной монархии. Как мы выяснили, согласно Аристотелю, право на неограниченную власть монарху дает только наличие у него исключительной добродетели. Под главной политической добродетелью Аристотель понимал рассудительность, которая связана с правильным принятием решений в области государственного управления. Как мы показали, Птолемей I оказался в высшей степени рассудительным монархом, которому удалось построить сильное и процветающее государство в Египте. Также Птолемею I удалось во-

плотить в жизнь идею Аристотеля о создании крупного научного центра. Музей и Библиотека в Александрии стали тем местом, в котором греческие ученые и философы могли вести созерцательную жизнь в полном соответствии со взглядами Аристотеля об идеальном государстве.

Evgeny Borisov

Tomsk Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Tomsk State University

borisov.evgeny@gmail.com

Zeno's Dichotomy and the Paradox of Logical Causality

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 580-591

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-580-591

Keywords: Zeno, dichotomy, physical causality, logical causality, the paradox of logical causality.

Abstract. A number of versions of Zeno's 'Dichotomy' is being discussed in literature. Some of them are versions of a paradox that can be called 'the paradox of logical causality'. It can be traced back to Benardete; in recent decades it has been discussed by Priest, Yablo, Hawthorne, Uzquiano, Shackel, Caie, and others. Unlike the original 'Dichotomy', the paradox of logical causality is an open problem for it has no generally accepted solution. In the paper, I examine the solution to the paradox proposed by Hawthorne and argue that it has an essential flaw caused by Hawthorne's rejection of what he calls 'the Change Principle'. I also compare the paradox and Zeno's 'Dichotomy' and specify features shared by them, and features distinguishing the paradox. Their shared features are using infinite open series and reasoning from logical premises to physical conclusions. What distinguishes the new paradox is presupposing motion, and applying Zeno's series to phenomena of physical interaction.

Борисов Евгений Васильевич

Томский научный центр СО РАН

Томский государственный университет

borisov.evgeny@gmail.com

Дихотомия Зенона и парадокс логической причинности

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 580-591

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-580-591

Ключевые слова: Зенон, дихотомия, физическая каузальность, логическая каузальность, парадокс логической каузальности.

Аннотация. В современной литературе обсуждается ряд парадоксов, представляющих собой модификации «Дихотомии» Зенона. Некоторые из них суть варианты парадокса, который может быть назван парадоксом логической причинности. Этот вид парадоксов открыл Бенардете; в последние десятилетия он обсуждается в работах Приста, Ябло, Хоторна, Шекеля, Ускиано, Кея и др. В отличие от аутентичной

«Дихотомии», парадокс логической причинности не имеет общепринятого решения и, таким образом, представляют собой открытую проблему. В статье рассматривается решение парадокса, предложенное Хотторном: я показываю, что оно имеет существенный дефект, связанный с отказом Хотторна от тезиса, который он называет «принципом изменения». Кроме того, я сравниваю парадокс логической причинности и «Дихотомию» Зенона и выявляю их общие черты и черты, отличающие парадокс логической причинности. Их общие черты – это использование бесконечного открытого ряда и рассуждение от логического к физическому. Отличительные черты парадокса состоят в том, что в нем предполагается движение, а зеноновский ряд применяется к феноменам физического взаимодействия.

Vitaly Ivanov

Institute of philosophy RAS (Russia)

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation

ivavit@gmail.com

Objective, Transcendental, Formal Truth: The Question on Truth in the Early Modern Jesuit Metaphysics and Scholastic Theology

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 592-633

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-592-633

Key words: concept of truth, Jesuit metaphysics and theology, cognitive truth, transcendental truth of thing, objective truth, Suárez, Izquierdo.

Abstract. The article studies the transformation of the traditional Peripatetic concept of truth in the Jesuit metaphysics and scholastic theology of the Early Modern period. The essence of this transformation is described as an increasing tendency towards a convergence of the classical scholastic concept of the "transcendental truth of things" and the new concept of "objective truth" and to replace the first concept with the second. First, the article describes and analyzes the classic for the later Jesuit tradition disposition of the concept of truth in a metaphysical treatise on truth within the framework of the VIIIth *Metaphysical Disputation* by Fr. Suárez and shows the traditional opposition of the formal truth of knowledge or judgment and transcendental truth as an attribute of being as such. Secondly, the article shows that an essential characteristic of Suárez's metaphysical concept of truth is the reality of truth, and not objectivity as conceivability, not limited to real entity. It is indicated that Suárez is quite familiar with the concept of "objective truth", but applies it only in his theology, while excluding it from metaphysics. Thirdly, the article looks into the theological motives for the formation of the concept of objective truth as key for the Jesuit theology of 'scientia media'. Finally, the article analyzes the content of the treatise on the "objective truth" of things in the *Pharus scientiarum* by S. Izquierdo, and also demonstrates the motives and consequences of the identification of objective and transcendental truth in Izquierdo's ontology.

Иванов Виталий Львович

Институт философии РАН

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения

ivavit@gmail.com

Объективная, трансцендентальная, формальная истина: вопрос об истине в метафизике и схоластической теологии иезуитов раннего Нового времени

Язык: русский

Выпуск: ΣХОЛН 16.2 (2022) 592-633

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-592-633

Ключевые слова: понятие истины, метафизика и теология иезуитов, истина познания, трансцендентальная истина вещи, объективная истина, Суарес, Искьердо.

Аннотация. В статье исследуется трансформация традиционного перипатетического понятия истины в метафизике и схоластической теологии иезуитов раннего Нового времени. Существо этой трансформации описывается как усиливающаяся тенденция к сближению классического для схоластики понятия «трансцендентальной истины вещей» и нового понятия «объективной истины» и к замещению первого понятия вторым. Во-первых, в статье описывается и анализируется классическая для более поздней традиции иезуитов диспозиция понятия истины в метафизическом трактате об истине в рамках VIII-й «Метафизической диспутации» Фр. Суареса, показывается традиционная оппозиция формальной истины познания или суждения и трансцендентальной истины как атрибута сущего как такового. Во-вторых, в статье показывается, что существенной характеристикой метафизического понятия истины у Суареса является ее реальность, а не объективность как мыслимость, не ограниченная реальной существенностью. Указывается, что Суарес знаком с понятием объективной истины, но применяет его только в теологии, одновременно исключая из метафизики. В-третьих, в статье исследуются теологические мотивы формирования понятия объективной истины как ключевого для теологии «среднего знания» иезуитов. Наконец, в статье рассматривается и анализируется содержание трактата об «объективной истине» вещей в «Маяке наук» С. Искьердо, а также демонстрируются мотивы и следствия отождествления объективной и трансцендентальной истины в онтологии Искьердо.

Igor I. Evlampiev

Sankt-Petersburg State University

yevlampiev@mail.ru

The philosophy of L.P. Karsavin and the mystical teachings of Kabbalah

Language: Russian

Issue: ΣХОЛН 16.2 (2022) 634-643

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-634-643

Keywords: Kabbalah, Gnostic Christianity, absolute religion, Russian philosophy.

Abstract. The article proves that the philosophical system of L.P. Karsavin has a number of concepts borrowed from Kabbalah as a basis. Karsavin describes the relationship be-

tween God and the world in accordance with the concept of *tzimtzum*, according to which God limited himself in a certain sphere in order to give place to created being. Karsavin's concept of evil and his idea of Adam Kadmon as the original integral, divine state of man also have Kabbalistic origins. The article expresses the conviction that the use of Kabbalistic ideas does not contradict Karsavin's statements about the Christian nature of his philosophy. By true Christianity (Orthodoxy), he means the Gnostic teaching, which was initiated by Basilides and Valentinus. Karsavin regards the tradition of Russian religious philosophy to which he belonged as an adequate and complete philosophical expression of the indicated Gnostic teaching and as an absolute form of religiosity that can unite the true, final forms of all religions, including Kabbalah, as the final form of Judaism.

Евлампиев Игорь Иванович

Санкт-Петербургский государственный университет

yevlampiev@mail.ru

Философия Л.П. Карсавина и мистическое учение каббалы

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 634-643

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-634-643

Ключевые слова: философия Л.П. Карсавина, каббала, гностическое христианство, абсолютная религия, русская философия.

Аннотация. В статье доказывается, что философская система Л.П. Карсавина в качестве основания имеет ряд концепций, заимствованных из каббалы. Соотношение Бога и мира Карсавин описывает в соответствии с концепцией *цимцум*, согласно которой Бог ограничил себя в некоторой сфере, чтобы дать место тварному бытию. Каббалистические истоки имеет также концепция зла Карсавина и его представление об Адаме Кадмоне как исходном целостном, божественном состоянии человека. В статье высказано убеждение, что использование каббалистических представлений не противоречит утверждениям Карсавина о христианском характере его философии. Под истинным христианством (православием) он имеет в виду гностическое учение, начало которому положили Василид и Валентин. Традицию русской религиозной философии, к которой он принадлежал, Карсавин рассматривает как адекватное и полное философское выражение указанного гностического учения и как абсолютную форму религиозности, которая может объединить истинные, окончательные формы всех религий, в том числе каббалу, как окончательную форму иудаизма.

Dmitri Panchenko

Saint Petersburg State University

Higher School of Economics (Saint Petersburg)

dmpanchenko@mail.ru

Unfinished work of Thucydides

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 644-664

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-644-664

Keywords: Thucydides, textual criticism, Peloponnesian war, Athens, Sparta, Lysander, Alcibiades, Xenophon, Agesilaus, Greek history, Greek historiography, Greek literature.

Abstract. Thucydides' statement that he described the entire war up to the surrender of Athens (V, 26, 1) must be taken in strict accordance with his words. On the whole, his work was completed; all that remained was to fix, supplement, decorate. The fact that in the published version the text breaks off at the presentation of the events of 411 is due to the following circumstances. During his stay in Athens, where he returned in the early summer of 404 after almost twenty years of exile, Thucydides introduced individual parts of his work to those who wish. There was a rumor about the work of Thucydides. The attention of Lysander's friends and henchmen was attracted by the presence in the work of detailed information about the establishment in Greek cities of political clientele, who were much more dependent on Lysander than on the Spartan state. The kings and other persons in the Spartan government, pushed into the background by Lysander, saw these actions of Lysander as the basis for the gradually carried out coup d'état by him. Authoritative information about the clientele founded by Lysander could pose a great danger to his career. Meanwhile, Thucydides, for some reason, returned to his Thracian possessions. Lysander went there too. In the fall of 404, Thucydides was murdered, and the manuscript of his work was stolen. Everything that seriously compromised Lysander was removed from it; the rest was saved and taken to Sparta. In the spring of 395, Lysander died in a battle. In the fall of 394, Agesilaus, who had returned to Sparta from Asia, searched the house of Lysander in order to find materials revealing that he was preparing a coup d'état. Along with the planted fake, books of the history of Thucydides were also discovered. After making sure that they did not contain anything fundamentally harmful to Spartan politics, Agesilaus handed the manuscript to Xenophon, an officer of his army, an Athenian exile and a credible writer. Xenophon published the intact part of the manuscript as it was, without editing it. The materials of the damaged part formed the basis of the first two books of his *Hellenica*.

Панченко Дмитрий Вадимович

Санкт-Петербургский государственный университет

Высшая школа экономики (Санкт-Петербург)

dmpanchenko@mail.ru

Неоконченный труд Фукидида

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 644-664

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-644-664

Ключевые слова: Фукидид, текстология, Пелопоннесская война, Афины, Спарта, Лисандр, Алкивиад, Ксенофонт, Агесилай, греческая история, греческая историография, греческая литература.

Аннотация. Заявление Фукидида, что он описал всю войну вплоть до капитуляции Афин (V, 26, 1) должно быть принято в точном соответствии с его словами. В целом

его труд был завершен; оставалось что-то исправить, дополнить, украсить. То, что в опубликованном варианте текст обрывается на изложении событий 411 г., связано со следующими – реконструируемыми обстоятельствами. Во время своего пребывания в Афинах, куда он вернулся в начале лета 404 г. после почти двадцатилетнего изгнания, Фукидид знакомил желающих с отдельными частями своего сочинения. О труде Фукидида шла молва. Внимание друзей и ставленников Лисандра привлекло наличие в нем обстоятельных сведений об учреждении в греческих городах политических клиентел, находящихся в зависимости гораздо больше от Лисандра, чем от спартанского государства. Цари и прочие лица в спартанском руководстве, оттесненные Лисандром на второй план, рассматривали эти действия Лисандра как основу для постепенно осуществляемого им государственного переворота. Авторитетные сведения об учреждаемых Лисандром клиентелах могли представлять для его карьеры огромную опасность. Между тем Фукидид по каким-то причинам вернулся на время в свои фракийские владения. Лисандр направился туда же. Осенью 404 г. Фукидид был убит, а рукопись его сочинения похищена. Из нее было удалено все, что всерьез компрометировало Лисандра; остальное было сохранено и отвезено в Спарту. Весной 395 г. Лисандр погиб под стенами Галиарта. Осенью 394 г. царь Агесилай, вернувшийся в Спарту из Азии, произвел обыск в доме Лисандра с целью обнаружения материалов, изобличающих того в подготовке государственного переворота. Наряду с подброшенной фальшивкой были обнаружены и книги истории Фукидида. Удостоверившись, что в них не содержится ничего, принципиально вредного для спартанской политики, Агесилай передал рукопись Ксенофонту – офицеру своей армии, афинскому изгнаннику и внушающему доверие писателю. Вскоре труд Фукидида увидел свет. Не поврежденную часть рукописи Ксенофонт опубликовал, какой она была, не редактируя ее. Материалы поврежденной части составили основу первых двух книг «Греческой истории».

Sarkis Kazarov

Southern Federal University (Russia)

ser-kazarov@yandex.ru

The rustle of leaves, the cooing of pigeons, the ringing of cauldrons, the murmuring of a spring: the harmony of sounds in the mantics of the Dodonian oracle

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 665-673

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-665-673

Keywords: Dodona, mantika, oracle, sound, cauldron, spring.

Abstract. The ancient Greeks believed in various predictions. One of the most ancient oracles of Ancient Greece was the Dodonian oracle, located in Northern Greece in a remote and mountainous region called Epirus. The main symbol of Dodona was the sacred oak, with the help of which the god Zeus announced his will. The Dodona oracle can be called the oracle of sounds: the rustle of the leaves of the sacred oak, the cooing of doves nesting on its branches, the sacred cauldrons, which, in contact with each other, emitted a melodic sound, the murmur of a spring with water that possessed miraculous powers.

The blows into the cauldron also symbolized protection from some kind of harmful effect. It is still not known exactly which of them were utilized for mantics, but they all created and emitted sounds that created an appropriate emotional environment and thus influenced the feelings of visitors. But it can be assumed that at different stages in the history of the Dodona oracle, various sound means were used.

Казаров Саркис Суренович
Южный Федеральный университет
ser-kazarov@yandex.ru

Шелест листьев, воркование голубей, звон котлов, журчанье родника: гармония звуков в мантике додонского оракула

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 16.2 (2022) 665-673

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-665-673

Ключевые слова: Додона, мантика, оракул, звук, котел, родник.

Аннотация. Древние греки, будучи людьми суеверными, безоговорочно верили различным предсказаниям. Одним из древнейших оракулов Древней Греции был Додонский оракул, находившийся в Северной Греции в отдаленной и гористой области под названием Эпир. Главным символом Додоны был священный дуб, с помощью которого бог Зевс вещал свою волю. Оракул Додоны можно назвать оракулом звуков, олицетворяющих различные силы природы: шелест листьев священного дуба, воркование гнездящихся на его ветвях голубей, священные котлы, которые, соприкасаясь друг с другом, издавали мелодичный звук, журчание родника с водой, обладавшей чудодейственной силой. Удары в котел также символизировали защиту от различных вредных воздействий. До сих пор точно неизвестно, какие из них были средствами мантики, но все они производили и издавали звуки, создававшие соответствующую эмоциональную обстановку и тем самым влиявшие на чувства посетителей. Но можно предположить, что на разных этапах истории Додонского оракула использовались различные звуковые средства.

Maria Varlamova
RAS Institute of Philosophy (Russia)
Boat.mary@gmail.com

How the soul moves the body: the nature of *pneuma* as an instrumental cause in Philoponus' Commentary on Aristotle's *On the Soul*

Language: Russian

Issue: СХОЛН 16.2 (2022) 674-692

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-674-692

Keywords: Aristotle, Philoponus, soul, body, pneuma, life, moving cause, powers of soul.

Abstract. In his commentary on Aristotle's *On the soul* Philoponus claims that each part of the soul relates to its own underlying body as a form to matter. Philoponus insists, that the vegetative soul relates to a solid body, whereas the irrational soul relates to a pneumatic body. At the same time the irrational soul is the first mover for the solid body. In

the paper, I consider the problem of the relationship between the irrational soul and an organic or solid body. Philoponus claims, that the irrational soul needs a pneumatic body to be the mover and *entelecheia* of a solid body. For this reason I describe how Philoponus understood the nature and function of *pneuma* and I reveal the role of *pneuma* as instrumental cause of bodily movement and therefore as a mediator between the irrational soul and the solid body.

Варламова Мария Николаевна

Институт философии РАН

Boat.mary@gmail.com

Как душа движет тело: природа пневмы как инструментальной причины в учении Филопона о душе

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 674-692

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-674-692

Ключевые слова: Аристотель, Филопон, душа, тело, пневма, движущая причина, способности души.

Аннотация. В своем комментарии на *О душе* Аристотеля Филопон утверждает, что каждая часть души имеет собственное подлежащее. Подлежащим неразумной души он называет пневматическое тело, или пневму – именно с пневмой неразумная душа соотносится как форма с материей, в то время как для органического тела она является первой движущей причиной. В статье мы рассмотрим вопрос о соотношении неразумной души и органического тела, опишем то, как Филопон понимал природу и функции пневмы и покажем, что пневма, будучи инструментальной причиной движения, играет роль посредника или проводника, благодаря которому осуществляется связь между душой и телом.

Olga V. Alieva

Highest School of Economics (Moscow)

oalieva@hse.ru

Testing Burrows' Delta on Ancient Greek Authors

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 693-705

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-693-705

Keywords: Delta, stylometry, most frequent words, quantitative methods, machine learning.

Annotation. This paper tests the effectiveness of Burrow's Delta Method on a corpus of selected prose writings in ancient Greek. When tested on a corpus of fourteen and eight authors, the method yields good results with relatively small samples (1000, 3000, and 5000 words) and different word frequency vectors (100, 200, 500 words), but its performance is worse with texts of similar genres (oratory, historical or medical writings). We conclude that it is the generic proximity that influences the results of classification most. However, in cases where confusion is more likely, such as the writings of Demosthenes

and Aeschines, the method proves effective for shortlisting potential authors. Shortlists can give an adequate idea of a sample's nearest neighbors while leaving some freedom for the researcher in interpreting the results.

Алиева Ольга Валерьевна

НИУ Высшая школа экономики (Москва)

oalieva@hse.ru

Delta Берроуза для древнегреческих авторов: опыт применения

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 693-705

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-693-705

Ключевые слова: Delta, стилометрия, частотные слова, количественные методы, машинное обучение.

Аннотация. В этой статье предпринята попытка эмпирически оценить эффективность метода измерения стилистической разницы, известного как Delta Берроуза, на материале древнегреческого корпуса. Эксперимент с корпусом из четырнадцати (и затем восьми) авторов подтвердил общую эффективность метода. Даже на небольших выборках в 1000–5000 слов решения Delta по большей части корректны, а ее ошибки связаны в основном с текстами, близкими в жанровом отношении. Именно жанровое сходство в обучающей выборке, а не количество слов или длина отрывка, оказывает наибольшее влияние на результат классификации. В спорных случаях, особенно если нет возможности использовать отрывки большей длины (10 000 слов и больше), составление шорт-листов предпочтительнее, чем назначение единственного кандидата. Подобные шорт-листы дают адекватное представление о ближайших стилистических соседях испытуемого текста, оставляя свободу исследователю в интерпретации результатов.

Igor Tantlevskij

Saint Petersburg State University

i.tantlevsky@spbu.

On the “theology” of the inhabitants of Khirbet Qeiyafa

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 706–730

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-706–730

Keywords: Khirbet Qeiyafa, theophoric names, theology, Judaism, epigraphy, Ba'al, Ba'alism, Judah, King David.

Abstract. The excavations at the site of Khirbet Qeiyafa, the results of which have been published in recent years, shed new light on the formation of Judah's state structure and the united Kingdom of Israel under David (or perhaps even a miniempire) as a whole. The artifacts found here testify to a powerful and well-organized state structure formed during the time of King David, with all the basic attributes inherent in it, as the Bible tells us. The author of the article pays special attention to the interpretation of the name *'Išba'al* (literally “man of Ba'al”; alternative vocalization and interpretation: *'Ašba'al*, i.e.,

“Ba‘al gave”), attested in one inscription written from right to left in Canaanite script on a ceramic shard from a vessel from Khirbet Qeiyafa (the turn of the 11–10th centuries BCE), in a broad theological context. The author admits that in theophoric Judahite and Israelite names attested both in the Bible and in epigraphy — including the inscription from Khirbet Qeiyafa — of the period of Judges and the united Kingdom of Israel (at least under Saul and David) the component Ba‘al, literally “Lord,” was used to refer to the God of Israel, not to a Semitic pagan deity. It also implicitly suggests that already at the dawn of Jewish history, pious people sought to avoid pronouncing the Name of God, the Tetragrammaton, “in vain”.

Тантлевский Игорь Романович

Санкт-Петербургский государственный университет

i.tantlevsky@spbu.ru

К вопросу о «теологии» обитателей Хирбет-Кейафы

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 706–730

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-706–730

Ключевые слова. Хирбет-Кейафа, теофорные имена, теология, иудаизм, эпиграфика, Ба‘ал, ба‘ализм, Йехуда, царь Давид.

Аннотация. Раскопки в городище Хирбет-Кейафа, результаты которых публикуются в последние годы, проливаю новый свет на становление иудейской государственной структуры и объединенного Израильского царства (или даже, возможно, мини-империи) в целом при Давиде. Обнаруженные здесь артефакты свидетельствуют о сформировавшейся во времена царя Давида мощной и хорошо организованной государственной структуре со всеми основными присущими ей атрибутами, как об этом и сообщает нам Библия. Автор статьи уделяет особое внимание интерпретации имени *’Išba‘al* (букв. «муж (человек) Ба‘ала»; альтернативная огласовка и интерпретация: *’Ašba‘al*, т. е. «Ба‘ал дал»), засвидетельствованном в одной надписи, выполненной ханаанейским шрифтом справа налево, на керамическом черепке от сосуда из Хирбет-Кейафы (датируется рубежом XI–X вв. до н. э.), — в широком теологическом контексте. Автор допускает, что в теофорных иудейских и израильских именах, засвидетельствованных как в Библии, так и в эпиграфике — включая надпись из Хирбет-Кейафы, — относящихся к периоду Судей и объединенного Израильского царства (по крайней мере при Сауле и Давиде), компонент *Ба‘ал*, досл. «Господин», служил для обозначения Бога Израиля, а не семитского языческого божества. Также это имплицитно свидетельствует в пользу того, что уже на заре истории евреев, набожные люди стремились избегать произносить Имя Бога — Тетраграмматон — «всуе».

Uri Gershowitz

St. Petersburg State University (Russia)

gershovichuri@gmail.com

Language in Eschatological Perspective and the Greek Translation of Scripture in the Midrash *Debarim Rabba*

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 731-752

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-731-752

Keywords: eschatology, language, translation, Hebrew, Greek, Septuagint, Midrash.

Abstract. Eschatology is one of the most important themes of Talmudic literature. With all the variety of end-time concepts and the abundance of research on the subject, the connection between universal deliverance and language remains overshadowed. This article is analyzing a composition from *Debarim Rabba* 1:1 that expresses the idea of improvement of the human language as a sign of the future world. What will lead to this improvement? One of the possible answers: translation of the Scripture into Greek. This answer, rather unexpected for the Sages of Talmud, will be analyzed in the context of the history of the attitude towards the Greek language in the Jewish culture of Late Antiquity. An image of a river, flowing out of the Temple from Ezekiel's prophecy (ch. 47), as an improved language of the universe, will be compared with Philo of Alexandria's concept of language.

Гершович Ури

Санкт-Петербургский государственный университет

gershovichuri@gmail.com

Язык в эсхатологической перспективе и перевод Писания на греческий в сборнике мидрашей *Деварим рабба*

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 731-752

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-731-752

Ключевые слова: эсхатология, язык, перевод, иврит, греческий, Септуагинта, мидраш.

Аннотация. Эсхатология – одна из важнейших тем талмудической литературы. При всем многообразии связанных с представлением о конце времен концепций и при всем обилии исследований на эту тему, связь всеобщего избавления с языком остается в тени. В данной статье будет проанализирована композиция из сборника *Деварим рабба* 1:1, в которой выражена идея исправления человеческого языка в качестве признака будущего мира. Что приведет к этому исправлению? Один из возможных ответов: перевод Священного Писания на греческий язык. Этот достаточно неожиданный для мудрецов Талмуда ответ мы проанализируем в контексте истории отношения к греческому в еврейской культуре поздней античности. А осмысление мудрецами Талмуда образа вытекающей из-под порога Храма реки из пророчества Иезекииля (гл. 47) как исправленного языка универсума сопоставим с концепцией языка Филона Александрийского.

Alexandr Pronin

St. Petersburg State University

prozin@mail.ru

Hellenes in the Eccentropolis: Ancient Greek Culture as the basis of Theatrical Theories of the Russian Avant-garde (N. Evreinov, G. Kryzhitsky)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 753-762

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-753-762

Keywords: ancient Greek theater, the origin of drama, Dionysius, bacchanal, Russian avant-garde, Evreinov, theatricality, FEKS, Kryzhitsky, eccentricity.

Abstract. The article analyzes the dynamic aspects of the manifestation of the "mythologeme of antiquity" in the theatrical theory of the outstanding figure of the Russian avant-garde Nikolai Evreinov, reveals the degree of influence of his most important postulate about the Dionysian nature of drama on the philosophical and artistic concept of the "theater of spirit and flesh" Georgy Kryzhitsky as a theorist of the early FEKS (Factory of the eccentric actor), compares their key landmarks in the history of antiquity as avant-gardists. The previously unexplored material of the theoretical works of G. is introduced into scientific circulation. Kryzhitsky of the beginning of 1921-1922, on the basis of which the hypothesis is put forward that the author, almost forgotten today, sought to realize the retrotopia of "theatrical Hellenism" in post-revolutionary Petrograd (Eccentropolis).

Пронин Александр Алексеевич

Санкт-Петербургский государственный университет

prozin@mail.ru

Эллины в Эксцентрополисе: древнегреческая культура как базис театральных теорий русского авангарда (Н. Евреинов, Г. Крыжицкий)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 753-762

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-753-762

Ключевые слова: древнегреческий театр, происхождение драмы, Дионисий, вакханалия, русский авангард, Евреинов, театральность, ФЭКС, Крыжицкий, эксцентризизм.

Аннотация. В статье анализируются динамические аспекты проявления «мифологемы античности» в театральной теории выдающегося деятеля русского авангарда Николая Евреинова, выявляется степень влияния его важнейшего постулата о дионисийской природе драмы на философско-художественную концепцию «театра духа и плоти» Георгия Крыжицкого как теоретика раннего ФЭКС (Фабрики эксцентрического актера), сравниваются их ключевые ориентиры в истории античности как авангардистов. В научный оборот вводится ранее не изученный материал теоретических работ Г. Крыжицкого начала 1921-1922 годов, на основании чего выдвигается гипотеза о том, что практически забытый сегодня автор стремился реализовать в послереволюционном Петрограде (Эксцентрополисе) ретроутопию «театрального эллинизма».

Aleksey Bogomolov

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

ensestens@mail.ru

Svetlov Roman

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Novgorod Veliky)

spatha@mail.ru

Dmitry Shmonin,

Saints Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies (Moscow)

dmitry.shmonin@gmail.com

Ontology and Epistemology of Non-being in Plato's Philosophy: On Origins and Nature of Platonic Apophaticism

Language: Russian

Issue: СХОЛН 16.2 (2022) 763-772

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-763-772

Keywords: Plato, Parmenides, apophatic dialectic, platonic theology.

Abstract. The dialogues "Parmenides" and "Sophist" are among the most important texts of Plato, where the themes of non-existence and apophaticism are considered. In the 20th century, they received interpretations radically different from the Neoplatonic one. They are now considered mainly as texts about the boundaries of language and knowledge, rather than about that ontological objectivity, which is quite openly declared in them. The authors of this article have tried to explore whether we can find additional arguments in favor of an «ontological» interpretation of Plato's apophaticism? To what extent is Plato's negative dialectic connected with Parmenides' poem «On Nature»? And wasn't Gorgias' Treatise on Non-Being one of the sources of reflection on the topic of negativity?

Богомолов Алексей Владимирович

Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград)

ensestens@mail.ru

Светлов Роман Викторович

Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград)

Новгородский государственный университет им. Я Мудрого (Новгород Великий)

spatha@mail.ru;

Шмонин Дмитрий Викторович

Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кириллы и Мефодия (Москва)

dmitry.shmonin@gmail.com

Онтология и эпистемология Ничто в философии Платона: истоки и природа платоновской апофатики

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 16.2 (2022) 763-772

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-763-772

Ключевые слова: Платон, Парменид, апофатическая диалектика, платоновская теология

Аннотация. В XX столетии диалоги «Парменид» и «Софист», одни из важнейших текстов Платона, где рассматриваются темы небытия и апофатики, получили толкование, радикально отличающееся от неоплатонического. Они рассматриваются, скорее, как тексты о границах языка и знания, чем о той предметности, которая вполне открыто в них декларируется. Авторы этой статьи попробовали исследовать, можем ли мы обнаружить дополнительные аргументы в пользу «онтологического» толкования апофатики Платона? Насколько негативная диалектика Платона связана с поэмой Парменида «О природе»? И не был ли одним из истоков рефлексии на туме негативности «Трактат о небытии» Горгия?

Evgeny Bykov

Novosibirsk State University (Russia)

e.bykov1@g.nsu.ru

The Concept of Durchbruch in Meister Eckhart

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 773-782

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-773-782

Keywords: religion and philosophy, mysticism, knowledge, revelation.

Abstract. Meister Eckhart is one of the most ambiguous and controversial late medieval thinkers. Many of the concepts in his teachings still remain under-studied and difficult for understanding. So B. McGinn (1981) and D. Caputo (1978) have paid particular attention to the concept of "breakthrough" (der Durchbruch), but even they, it seems to us, have not been able to establish fully the connection of this concept with other themes in Eckhart's teachings. The meaning of the concept itself in the context of solving one of the most important problems of late medieval theology and philosophy – the justification of mystical knowledge and its forms – remains insufficiently clarified.

Быков Евгений Валерьевич

Новосибирский государственный университет

e.bykov1@g.nsu.ru

Понятие «прорыв» в учении Мейстера Экхарта

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 773-782

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-773-782

Ключевые слова: религия и философия, мистицизм, знание, откровение.

Аннотация. Мейстер Экхарт – один из самых неоднозначных и противоречивых мыслителей позднего средневековья. Многие концепции его учения до сих пор остаются недостаточно изученными и трудными для понимания. Так Б. МакГинн (1981) и Д. Капуто (1978) уделили особое внимание понятию "прорыв" (der Durchbruch), но даже они, как нам кажется, не смогли до конца установить связь этого

понятия с другими темами в учении Экхарта. Недостаточно проясненным остается и смысл самого понятия в контексте решения одной из важнейших проблем позднесредневековой теологии и философии – обоснования мистического знания и его форм.

Irina Protopopova

Russian State University for the Humanities (Moscow)

plotinus70@gmail.com

“Other” in the Third Hypothesis of “Parmenides” (Prm. 158d3–6)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 783-790

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-783-790

Keywords: Plato, the “Parmenides”, third hypothesis, “one”, “other”, immensity.

Abstract. The main purpose of the paper is to comment on Prm. 158d3-6. Consideration of this passage is preceded by a brief overview of various approaches to “Parmenides”. The most important difference in the approaches is determined by the attitude of the researchers to the “subject” of the eight hypotheses. F. Cornford believes that “one” and “is” in Plato’s text are not unambiguous, therefore the “subjects” of hypotheses are different, and, consequently, the conclusions from these hypotheses, although different, are not contradictory. Cornford’s approach is productively developed by K. Sayre and R. Turnbull. The author’s interpretation of the “Parmenides” is based on the same premise of the ambiguity of “one” and “is”. Other researchers (R. Allen, S. Rickless, M. Tabak) disagree with this, insisting that the “subject” in all hypotheses is the same, so the conclusions of different hypotheses are contradictory, and the conclusion from the most extensive, the second hypothesis, is obviously absurd (Allen). Tabak’s point of view is particularly abrupt, assuming that Plato’s goal in the second part is a parody of the views of the Eleatics and Sophists, often presented with deliberately incorrect and absurd conclusions. Tabak believes that only the third hypothesis applies to the views of Plato himself. It is with that one that the second part of the paper is dealing, analyzing the sense of “other” in Prm. 158d3–6. The author considers what is the meaning of “nature other than eidos” in the context of the ideas of the “receptacle” and *χώρα* in the “Timaeus” (50d, 51a7–b1), and what is the “idea of the immensity” in the context of the reasoning about the one, many and immensity in the “Philebus” (16de). Another comment concerns the meaning of *ἕτερόν τι ἐν ἑαυτοῖς γίνεσθαι* and compares several translations of this passage (Cornford, A. Hermann, S. Scolnicov, Sayre, Tabak). In conclusion, the author offers her own interpretation of “other” in connection with the seventh hypothesis of the “Parmenides”.

Протопопова Ирина Александровна

Российский государственный гуманитарный университет

plotinus70@gmail.com

“Иное” в третьей гипотезе “Парменида” (Prm.158d3-6)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 783-790

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-783-790

Ключевые слова: Платон, "Парменид", третья гипотеза, "одно", "иное", беспредельность.

Аннотация. Главная задача статьи – комментарий к фрагменту Pm.158d3-6. Рассмотрение этого фрагмента предваряется кратким обзором различных подходов к "Пармениду". Важнейшее различие в подходах определяется отношением исследователей к "субъекту" восьми гипотез. Ф. М. Корнфорд считает, что "одно" и "есть" в тексте Платона не однозначны, поэтому "субъекты" гипотез различны, и, следовательно, выводы из этих гипотез хоть и разные, но не противоречивые. Подход Корнфорда плодотворно развивают К. Сэйр и Р. Тернбулл. Интерпретация "Парменида" автором статьи основана на этой же предпосылке неоднозначности "одного" и "есть". Другие исследователи (Аллен, Риклесс, Табак) не соглашаются с этим, настаивая, что "субъект" во всех гипотезах один и тот же, поэтому выводы разных гипотез противоречивы, а вывод из самой обширной, второй гипотезы, очевидно абсурден (Аллен). Особо выделяется точка зрения Табака, по мнению которого, цель Платона во второй части – пародия на взгляды элеатов и софистов, часто с нарочито неправильными и абсурдными выводами. Табак полагает, что к взглядам самого Платона относится только третья гипотеза. Именно ее фрагменту посвящена вторая часть статьи, где разбирается смысл "иного" в Pm.158d3-6. Рассматривается, что такое "природа иная, чем эйдос", в контексте идей "восприимницы" и "хоры" из "Тимея" (Ti. 50d,51a7-b1), и что такое "идея беспредельного" в контексте рассуждений о едином, многом и беспредельном в "Филебе" (16de). Далее анализируется, что значит ἕτερόν τι γίνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς, сравниваются несколько переводов этого места (Cornford, Hermann, Scolnicov, Sayre, Tabak), и предлагается своя версия толкования, связанная с "иным" в седьмой гипотезе "Парменида".

Daniil Dorofeev

Saint Petersburg Mining University

dorofeev61@mail.ru

Vasily Mikhaylovich Severgin as Translator of Pliny the Elder: On the History of the Reception of Ancient Heritage in the Context of Russian Natural History in the 18th Century
Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 791-813

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-791-813

Keywords: V.M. Severgin, Pliny the Elder, "Natural History", encyclopedia, Antiquity in Russia and Europe in the 18th century, history of science at the Mining University.

Abstract. The article is devoted to the study of the reception of the ancient heritage in European culture and its importance for the development of Russian natural science in XVIII century. For this purpose the author turns to the well-known Russian scientist and teacher Vasily Mikhajlovich Severgin (1765-1826), who was the author of the first Russian translation in Russian of the encyclopedic "Natural History" (Naturalis Historia) by Roman scientist Pliny the Elder (24-79 A.D.), many years was teaching at the Mining college

(modern Saint-Petersburg Mining University, which celebrates its 250th anniversary in 2023) and is the most important Russian scientist in the field of natural history. It is on the study of the importance of Pliny the Elder and the history of his interpretation and translation for the development of European and especially Russian science in the 18th century that the main attention of the author of the article is directed. The article also covers the peculiarities of science and educational institutions in Russia and Europe in the 18th century; the biography of Severgin; the specifics of ancient Greek and ancient Roman science; the concept of "natural history" and the importance of encyclopedia as a scientific genre for the culture and science of the Enlightenment.

Дорофеев Даниил Юрьевич

Санкт-Петербургский горный университет

dorofeev61@mail.ru

Василий Михайлович Севергин как переводчик Плиния Старшего: к истории рецепции античного наследия в контексте русского естествознания XVIII века

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 16.2 (2022) 791-813

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-791-813

Ключевые слова: В.М.Севергин, Плиний Старший, «Естественная история», энциклопедия, Античность в России и Европе в XVIII веке, история науки в Горном университете.

Аннотация. Статья посвящена исследованию рецепции античного наследия в европейской культуре и его значения для развития русского естествознания XVIII века. Для этого автор обращается к личности известного русского ученого и педагога *Василия Михайловича Севергина (1765-1826)*, который был автором *первого в России* перевода на русский язык энциклопедического сочинения «Естественная история» (*Naturalis Historia*) римского ученого *Плиния Старшего (24-79 г.н.э.)*, много лет преподавал в Горном училище (современном *Санкт-Петербургском горном университете*, который в 2023 году отмечает свое 250-летие) и является крупнейшим отечественным ученым в области естествознания. Именно на исследование значения труда Плиния Старшего, истории его интерпретации и перевода для развития европейской и особенно русской науки XVIII направлено основное внимание автора статьи. В статье также освещаются особенности науки и образовательных институций в России и Европе XVIII в.; биография Севергина; специфика древнегреческой и древнеримской науки; понятие «естественная история» и значение энциклопедии как научного жанра для культуры и науки эпохи Просвещения.

Valery V. Petroff

RAS Institute of Philosophy (Moscow)

Classical Studies as Cultural Philosophy: Tadeusz Zielinski and Karl Kerényi

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 814-840

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-814-840

Keywords: Tadeusz Zielinski, Karl Kerényi, Vyacheslav Ivanov, Friedrich Nietzsche, Hippolyte Taine, Friedrich Paulsen, U. von Wilamowitz-Moellendorff, classical studies, Renaissance.

Abstract. The article discusses the concept of three “Renaissances”, as outlined by Tadeusz Zielinski in the essay “The Ancient World in the Poetry of Apollon Maykov” (1899). By “Renaissances” Zielinski meant the periodic appeals of a particular European culture to the ancient legacy and, at the same time, the beneficial cultural consequences of such appeals. According to Zielinski, two renaissances of antiquity have already taken place: the “Italian” and the “Germanic” (in the 18th–19th centuries); the next should be the “Slavonic” Renaissance. The object of attention is the imagery of Zielinski, who compares the influence of antiquity on new cultures with an oceanic flow that carries the heat of the south to the cold shores of northern Europe. It is shown that Zielinski is influenced by his immediate sources — the cultural and philosophical constructions of Hippolyte Taine and Friedrich Paulsen. It is argued that Paulsen’s text depends on Taine’s, and Zielinski uses them both. The corresponding views of Russian philologists and philosophers, who shared Zielinski’s concept, are considered. On the example of the “Hungarian” works of Karl Kerényi of the 1930s, it is shown that the belief in the beneficence and the need for the revival of antiquity for national culture was not an exclusively Russian phenomenon, but was a basic ideological archetype of the international community of European classical philologists and scholars of the first half of the 20th century.

Петров Валерий Валентинович

Институт философии РАН (Москва)

campas.iph@gmail.com

Антиковедение как философия культуры: Фаддей Зелинский и Карл Кереньи

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 814-840

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-814-840

Ключевые слова: Ф.Ф. Зелинский, К. Кереньи, Вячеслав Иванов, Ф. Ницше, И. Тэн, Ф. Паульсен, У. фон Виламовиц-Мёллендорф, антиковедение, возрождение.

Аннотация. В статье обсуждается концепция трех «возрождений», изложенная Ф.Ф. Зелинским в эссе «Античный мир в поэзии А.Н. Майкова» (1899). Под «возрождениями» Зелинский подразумевал периодические обращения той или иной европейской культуры к античному наследию и, одновременно, благотворные культурные последствия такие обращений. Согласно Зелинскому, два ренессанса античности уже состоялись: «романский» (в XV-XVII вв.) и «германский» (в XVIII-XIX вв.); следующим должно стать «славянское». Объектом внимания является ме-

тафорика Зелинского, который сравнивает влияние античности на новые культуры с океаническим потоком, переносящим тепло юга к холодным берегам северной Европы. Показано, что на Зелинского повлияли его непосредственные источники — культурософские построения Ипполита Тэна и Фридриха Паульсена. Утверждается, что текст Паульсена зависит от такового у Тэна, а Зелинский задействует оба. Рассматриваются соответствующие взгляды русских филологов и философов, которые разделяли теорию Зелинского. На примере «венгерских» работ Карла Кереньи 1930-х, показано, что убеждение в благотворности и необходимости возрождения античности для национальной культуры не было исключительно русским феноменом, но представляло собой базовый мировоззренческий архетип международного сообщества европейских античников.

Eugene Afonasin

Novosibirsk State University

Institute of Philosophy and Law SB RAS

afonasin@post.nsu.ru

Philosophy and Religious Politics in Damascius' "Philosophical History"

Language: Russian

Issue: СХОЛН 16.2 (2022) 841-861

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-841-861

Keywords: Neoplatonism, Late Antiquity, pagan cults, statues, sacral images.

Abstract. In the paper, I consider some aspects of religious politics in late antiquity on the basis of select fragments from Damascius' "Philosophical History," translated into Russian for the first time. I also observe that the archeological finds, often better than the biased literary evidences, show both the different strategies of interaction between the adherents of pagan cults and official Christianity in late antiquity and, more importantly, the non-linearity of the paths by which Christians advanced towards their goal, without ever reaching it. We see that the church authorities often permitted the total destruction of pagan sanctuaries, as happened in 392 with the Serapeum, by initiating the full-scale persecution of pagans and their physical elimination, as Damascius testifies in many sections of his history. On the contrary, in some cases they sought only to "neutralize" the pagan cult, depicting crosses on statues and using ancient temples as churches and, accordingly, to attract the pagan intellectual elite to their side. All in all, this material allows us to take a more comprehensive view of history, reconstructing a complex cultural context.

Афонасин Евгений Васильевич

Новосибирский государственный университет

Институт философии и права СО РАН

afonasin@post.nsu.ru

Философия и религиозная политика в «Философской истории» Дамаския

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 16.2 (2022) 841-861

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-841-861

Ключевые слова: Неоплатонизм, поздняя античность, языческие культы, статуи, сакральные изображения.

Аннотация. В статье я рассматриваю некоторые аспекты религиозной политики в поздней античности на основе отдельных фрагментов из "Философской истории" Дамаския. Я также отмечаю, что археологические находки, зачастую лучше, чем тенденциозные литературные свидетельства, показывают как различные стратегии взаимодействия между приверженцами языческих культов и официального христианства в поздней античности, так и, что более важно, нелинейность путей, по которым христиане продвигались к своей цели, так и не достигнув ее. Мы видим, что церковные власти часто допускали полное разрушение языческих святилищ, как это произошло в 392 году с храмом Сераписа, инициируя полномасштабные гонения на язычников и их физическое уничтожение, о чем свидетельствует Дамаский во многих разделах своей истории. Напротив, в некоторых случаях они стремились лишь "нейтрализовать" языческий культ, изображая кресты на статуях и используя древние храмы в качестве церквей, и, соответственно, привлечь на свою сторону языческую интеллектуальную элиту. В целом, этот материал позволяет нам более полно взглянуть на историю, реконструируя сложный культурный контекст.

Alexei Garadja

The Russian State University for the Humanities (Moscow)

agaradja@yandex.ru

Maximus of Tyre on Socrates' daimonion (Or. 8–9)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.2 (2022) 862-888

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-862-888

Keywords: Ptolemy Chennus, Homer, ancient *grammatici*.

Abstract. Ptolemy Chennus is a poorly known Roman author who wrote in Greek and lived in the late 1st — beginning of 2nd century ad. His works are enumerated in the corresponding article from the Byzantine encyclopedia *Suda*: a collection of *Paradoxical stories*, a historical drama *Sphinx*, and an epic entitled *Anthomerus*; his only extant work is the *Novel History*, probably another title of Ptolemy's aforementioned paradoxographical collection, which has been preserved as an epitome in the *Bibliotheca* of Patriarch Photius (c. 810/820–893). By his professional pursuits, apparently initiated in his native Alexandria, Ptolemy is defined as *grammaticus*, i.e. classical scholar, and the classics in his time were centered primarily on Homer; the tendency to thwart this great authority is evident throughout the *Novel History* which is teeming with a mass of blatantly unorthodox versions of various mythological stories going back to Homer. It is this unorthodoxy that the compiler of the epitome finds attractive, though unfortunately a mere summary forestalls the possibility to savour the presumed stylistic complexity of the work, as well as to form a well-grounded judgement on how serious was its author's attitude to the fables he tells, or on how close these fanciful rehashes came to a deliberate par-

ody; still, it almost seems certain that the original text was truly rich in playfulness, irony, and burgeoning imagination. The publication presents the first full Russian translation of the work, accompanied with sufficiently detailed commentary, paying special attention to Eustathius' of Thessalonica (c. 115–1195/6) *Commentaria* to Homeric poems, the only literary source where some few parallels to the wildly unconventional data provided by Ptolemy may be found.

Гараджа Алексей Викторович

Российский государственный гуманитарный университет

agaradja@yandex.ru

Новая история Птолемея Хенна (Phot. Bibl. 190).

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 16.2 (2022) 7-3862-8883

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-862-888

Ключевые слова: Птолемей Хенн, Гомер, античная грамматика.

Аннотация. Птолемей Хенн — малоизвестный римский грекоязычный автор рубежа i–ii веков н.э. В посвященной ему статье из византийской энциклопедии *Суда* перечислены следующие его сочинения: сборник «Невероятных историй», историческая драма «Сфинкс» и эпическая поэма «Антигомер»; до нас дошла лишь его «Новая история» — вероятно, другое название парадоксографического сборника Птолемея, — сохранившаяся в пересказе, включенном в «Библиотеку» патриарха Фотия (ок. 810/820–893). Род занятий Птолемея, чья карьера очевидно начиналась в его родной Александрии, определяется как «грамматика», то есть классическая филология, а «классику» в то время представлял прежде всего Гомер; желание опровергнуть этот великий авторитет отчетливо прослеживается в «Новой истории», наполненной массой альтернативных версий восходящих к Гомеру мифологических сюжетов. Именно эту альтернативность выделяет как привлекательную черту «Новой истории» составитель эпитомы — но пересказ, к сожалению, не дает возможности оценить стилистическую расцветку данного сочинения, как и твердо судить о том, насколько серьезно сам автор относился к передаваемым им парадоксальным историям и насколько близко эти причудливые перепевы смыкались с преднамеренной пародией — лишь с высокой степенью вероятности можно предполагать, что оригинальный текст на самом деле был насыщен игрой, иронией и безудержной фантазией. В публикации представлен первый полный русский перевод памятника с достаточно подробными примечаниями, где особое внимание уделено «Комментариям» к гомеровским поэмам Евстафия Фессалоникийского (ок. 115–1195/6) — единственному источнику, где мы находим немногочисленные параллели к неортодоксальным данным Птолемея.

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

2022. Том 16. Выпуск 2

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2022. 487 с.

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

Очередной выпуск журнала включает в себя серию статей, посвященных различным аспектам античной философии, от досократики до позднеантичной метафизики. Статьи дополняются переводами древних авторов, рецензиями и библиографическими обзорами.

Журнал индексируется The Philosopher's Index, Scopus, WoS (ESCI), DOAJ, ERIH, РИНЦ и доступен в электронном виде на собственной странице (classics.nsu.ru/schole/ и schole.ru), а также в составе следующих электронных библиотек: www.elibrary.ru (Научная электронная библиотека) и www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2022. Volume 16. Issue 2

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press, 2022. 487 p.

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

The issue of the journal contains contributions, dedicated to ancient philosophy from the Presocratic period to Late Antiquity. The research articles are supplemented with new Russian translations of ancient authors, 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: schole.ru and classics.nsu.ru/schole/ (journal's home pages) and www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

Журнал зарегистрирован в *Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций*
(свидетельство Эл № ФС77-38314 от 11.12.2009)

Компьютерная верстка и корректура Е. В. Афонасина

Гарнитура Brill (used with permission)

Подписано в печать 10.06.2022.

Формат 70 x 108 1/16. Уч.-изд. л. 21,5

Редакционно-издательский центр НГУ,
630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2