
Σ Χ Ο Λ Η

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙЯ

Τομ 13

Βυπυσκ 1

2019

ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 13

ISSUE 1

2019

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

Editor-in-Chief

Eugene V. Afonasin (Novosibirsk)

Reviews and Bibliography

Anna S. Afonasina (Novosibirsk)

Editorial Board

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

Advisory Committee

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

Established at

Novosibirsk State University
Institute of Philosophy and Law (Novosibirsk, Russia)

The journal is published twice a year since March 2007

The address for correspondence

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

E-mail addresses:

Articles and translations: afonasin@gmail.com

Reviews and bibliography: afonasina@gmail.com

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

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

© Aquilo Press, 2019
© The Center for Ancient Philosophy and
the Classical Tradition, 2007–2019

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

СТАТЬИ / ARTICLES

The argument about the river provided by Heraclitus of Ephesus and the need for a temporal dimension in its logical form MIGUEL LÓPEZ-ASTORGA	8
Rational actors? Hippias and Aristogeiton ELENI PANAGIOTARAKOU	19
Alexander of Aphrodisias on syllogistic reasoning SERGEI GARIN	32
Allegories of life, death and immortality in the book of Ecclesiastes 12:5b–7 IGOR TANTLEVSKIJ	48
Stoicism and the impossibility of social morality ANDREI SEREGIN	58
Praestigiae Platonis: the cavernous puppetshow ALEXEI GARADJA	78
The dialogue <i>On Aristotle Categories</i> by Porphyry as a Platonic dialogue OKSANA AND DMITRI GONCHARKO	83
The soul-part as a cause of embryogenesis in Aristotle's <i>De generatione animalium</i> MARIA VARLAMOVA	94
Древний Рим и женщины-администраторы К. С. ШАРОВ	106
Строение пространства в «Географии» Птолемея: методологические сложности геореференцирования античных топонимов Д. А. ЩЕГЛОВ	115

Институты школы и менторского ученичества в древнегреческих трагедиях В. К. ПИЧУТИНА	137
Богиня Венера в поэме Лукреция <i>De rerum natura</i> Т. Г. МЯКИН	153
Образ прошлого как политический миф: афинская <i>автохтония</i> (V – IV вв. до н.э.) В. Р. ГУЩИН	180
Возрождение термина <i>арете</i> в современной философии О. А. БАЗАЛУК	198
Формальная структура трактата Горгия «О не-сущем» по изложению Секста Эмпирика (<i>Adv. Math VII. 66–87</i>) М. Н. ВОЛЬФ	208
Бесстрастная страсть в психологии Плотина А. М. СТРЕЛЬЦОВ	226
Формирование представления о шарообразности Солнца в греческой философии и науке Д. В. ПАНЧЕНКО	235
Человеческая идентичность в диалоге Платона «Алкивиад I» (к вопросу об антропологической проблематике в древнегреческой философии) Д. Ю. ДОРОФЕЕВ	251
<i>De arte metrica</i> Беды Досточтимого и христианизация образования в Раннем Средневековье М. С. ПЕТРОВА	269
Является ли «Лжец» семантическим парадоксом? В. А. ЛАДОВ	285
Магическая лексика в диалогах Платона К. Е. ПРОКОПОВ	294
Пифагорейское наследие в медицине Н. П. ШОК, А. П. ЩЕГЛОВ	307

Грамматический трактат <i>De analogia</i> и лингвистический консерватизм Юлия Цезаря в контексте античной «языковой политики» Р. В. СВЕТЛОВ, Д. А. ФЕДОРОВ	315
«Сократический вопрос»: старые проблемы и новые тенденции И. А. ПРОТОПОПОВА	330
Бентам об определении вымышленных сущностей и категориях Аристотеля В. В. ОГЛЕЗНЕВ	339
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
Гераклид Понтийский о душе Е. В. АФОНАСИН	349
Гераклид Понтийский. Биографические свидетельства (фр. 1–21 Str.) Е. В. АФОНАСИН, ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ	358
Фрагмент В 17 Эмпедокла (перевод и комментарий) А. С. АФОНАСИНА	375
РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY	
Anthropology of Ancient Polis: urban landscapes and practices VICTORIA PICHUGINA AND YANA VOLKOVA	382
Идея возмездия в античной философии как прообраз принципа причинности: аргументы нормативизма А. Б. ДИДИКИН	386
АВСТРАКТЫ / АННОТАЦИИ	393

СТАТЬИ / ARTICLES

THE ARGUMENT ABOUT THE RIVER PROVIDED BY HERACLITUS OF EPHESUS AND THE NEED FOR A TEMPORAL DIMENSION IN ITS LOGICAL FORM

Miguel López-Astorga
Institute of Humanistic Studies “Juan Ignacio Molina”
University of Talca (Chile)
milopez@utalca.cl

ABSTRACT. The theories accounting for cognition based on formal schemata often claim that there is a logic in the human mind. From the thesis on the river given by Heraclitus of Ephesus, in this paper, it is argued that, if that logic exists, it cannot be simple, and that, at a minimum, it requires the assumption of some kind of temporal elements, which, in general, seem not to be considered in such theories. In particular, some reflections about possible ways those elements could be taken into account are presented.

KEYWORDS: Formal schemata, Heraclitus of Ephesus, logic, reasoning, time.

*This paper is a result of the Project N. 1180013, “Recuperación de las formas lógicas de los enunciados a partir de un análisis de las posibilidades semánticas a las que hacen referencia”, supported by Fondecyt (National Fund for Scientific and Technological Development), Government of Chile.

Introduction

Currently, there are several formal theories supporting the thesis that there is really a logic in human thought, one of the most important approaches in this way being, perhaps, that of the mental logic theory, which proposes even a basic syntax in our mind (e.g., Braine & O'Brien 1998a; O'Brien & Li 2013). However, these theories still have great challenges to face. One of them is that they need to prove that, indeed, it is possible to capture all of the arguments and inferences that can be expressed in natural language by means of the formulae of a formal logical language, and this is exactly the problem that will be addressed in this paper.

Thus, my hypothesis here will be that, if it is true that a logical language of that type can be supposed, that language must have certain complexity and include, as a minimum, a temporal dimension, and, therefore, be able to differentiate moments in time. This point will be shown by means of a well-known argument offered by an ancient philosopher, Heraclitus of Ephesus. In particular, the argument is that related to the impossibility for anything to be immersed in the same river twice, and the intention will be to explain how, certainly, that is an argument that can only be linked to a logical form if we resort to formulae referring temporality.

But to do all of this, I will firstly present the fragment in which the argument is attributed to Heraclitus and try to contextualize it with some more data. Secondly, I will describe the general characteristics that the formal theories often have. And thirdly, I will try to show that Heraclitus argument raises difficulties that the usual machinery of those theories cannot easily remove, and that such difficulties can disappear only if such theories are supplemented with resources to capture scenarios changing in time. So, the next section is devoted to the argument provided by Heraclitus.

You cannot immerse yourself in the same river twice

The Heraclitus' argument that will be analyzed in this paper is to be found in the dialogue *Cratylus* (402 A) authored by Plato. It is as follows (see also, e.g., Fragment 215 in Kirk, Raven, & Schofield 1987):

λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.

[Heraclitus somewhere says that all the things are moving and nothing remains immobile, and comparing beings to a river current, he says that you could not immerse yourself in the same river twice].

In principle, the sense of this fragment seems to be obvious: everything changes in the same way as rivers, which never have the same water in different moments. In two distinct moments, the water of a same river is different, and this makes that very river different in those two moments. Thus, nothing is the same in two points in time.

Fragment 216 in Kirk et al. (1987), which corresponds to a text written by Aristotle (*Physics* Θ 3, 253b 9), clarifies further the idea of the argument:

καὶ φασὶ τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν.

[Some people do not even state that some beings are moving and some beings are not, but that all of the beings are constantly moving, even though this fact is beyond our sensory perception].

Nevertheless, it cannot be said that this argument does not cause discussions between the specialists. For example, Kirk et al. (1987) and Guthrie (1962) give different interpretations of it. But the exact meaning of the argument when understood from the general framework of Heraclitus' philosophy is not the most interesting aspect of it in this paper. Here, it is enough to literally consider the example that is attributed to Heraclitus by Plato in *Cratylus*, that is, that it is not possible for anything to be in the same river twice, the reason of that being that, in the second moment, the river would be no longer exactly the same. Water passes and hence the specific water that is part of the river in a point in time cannot be part of that very river in another point in time. As shown below, this idea cannot be described by just simple well-formed formulae of classical first-order predicate logic. It is necessary to introduce, at least, elements referring to time. However, before explaining why this is so, the next section describes general theses habitual in the formal theories.

A logic for the human mind: the formal theories

As indicated, there is not a formal theory, but different theories that, without sharing exactly the same theses, agree that the human mind works by applying formal schemata to the logical forms that correspond to the sentences in natural language. In this way, clearly, a proposal can be (and, in fact, has been) to think that human thinking strictly follows standard logic and hence to link reasoning to papers such as those of Gentzen (1934, 1935). Nonetheless, many experimental results reported in the literature on cognitive science that cannot be accounted for by supposing that our mind just considers rules such as the ones of classical logic to make inferences have led to more elaborated versions of formal theories.

Indeed, results such as those mainly obtained with the four-cards selection task (e.g., Wason 1966, 1968) and arguments such as those summarized in papers such as the one of Johnson-Laird, Khemlani, and Goodwin (2015) showed very soon that it is not very probable that human beings make inferences simply using the formal rules of classical logic, since, if this were so, the majority responses in several reasoning tasks should be different from the usual ones. In this way, various logical approaches intending to explain the differences between the responses predicted by classical logic and those that are actually got (that is, to explain the errors from the classical logic point of view) have been presented, including

that of Henlé (1962) or that of Rips (1994). However, maybe, the strongest framework in this direction is nowadays the one of the mental logic theory, which has already been mentioned.

Certainly, the mental logic theory accounts for facts such as those indicated by insisting that the mental logic in our mind is not classical logic, even though they are very similar (e.g., O'Brien 2014). Perhaps, it might take too long to comment on all of the aspects of the mental logic theory that differentiate it from classical logic and, therefore, in its view, enable to understand the mistakes in reasoning habitually made by people. Nevertheless, some of the most well known of them can be enough to illustrate what this theory is exactly. Firstly, it proposes that the fact that a particular schema is valid in classical logic does not necessarily imply that that very schema is part of the logic of thought. Empirical evidence shows which of those schemata are really generally applied by individuals and, based on that information, the proponents of the theory clearly point out the rules that are natural in the human mind, which are those that people more often use, and the specific circumstances in which we can expect that such rules are used (e.g., Braine & O'Brien 1998b).

On the other hand, the adherents of the mental logic theory are also aware that individuals do not deal with contradictions in the same way as classical logic. This last logic allows deriving any well-formed formula in its system from a contradiction. And this is so by virtue of a well known principle: *Ex Contradictione Quodlibet Sequitur*. True, given two formulae such as α and $\neg\alpha$ (where ' \neg ' stands for negation), any formula β can be inferred in classical logic, the content of β being any possible content of any well-formed formula. Nevertheless, in mental logic inferences of this kind are not valid. Inconsistencies only reveal that some of the logical forms used in our inferential process is/are false. Therefore, contradictions only lead to review the previous mental contents and assumptions (e.g., Braine & O'Brien 1998c).

Furthermore, another very important point of the theory is that it acknowledges the role that general information had by people plays. Thus, when individuals make deductions, they do not only take the sentences explicitly present in the inferences into account, but also sentences, with their logical forms, expressing data known by them and which are in their long-term memory. These sentences are often called 'pragmatic premises' and, based on the mental logic theory, is very hard to understand the real human inferential activity without them (e.g., Braine & O'Brien 1998a, 1998c; Gouveia Roazzi, Moutinho, Bompastor Borges Dias, & O'Brien 2002).

There is no doubt that theses such as these ones give powerful resources to explain the actual human intellectual behavior. However, if we think about the

argument offered by Heraclitus indicated in the previous section, they can appear to be insufficient. As held in the next pages, that argument cannot be formally captured without some type of formal elements related to time. And, as far as I know, not only the mental logic theory lacks elements of this kind, but also the other formal theories.

The need for a temporal dimension

To show why a temporal dimension is necessary to capture Heraclitus' argument, I will resort to a language akin to the one of first-order predicate logic. As said, the logics proposed by the formal theories do not always absolutely match that logic (for the particular case of the mental logic theory, see, e.g., Braine 1998). Nonetheless, I think that this is not a problem for, at least, two reasons. On the one hand, I have indicated that I will only assume a language similar to that of first-order predicate logic, and not all of its rules and requirements, and this is so because I intend to make no derivation correct in first-order predicate logic and unacceptable in any formal theory. On the other hand, if one reviews the languages of the formal theories, it can easily be noted that translating expressions or formulae in the first-order predicate logic language into such languages is not difficult at all. So, it is evident that the explanation that I will present here can also apply to all of the formal theories.

Having said that, I just remind, before continuing, the meanings of certain symbols habitual in first-order predicate logic I will use:

\forall : Universal quantifier.

P: Predicate letter that, in this case, will refer to the action to be immersed.

x: Independent variable.

a, b, c: Constants.

\rightarrow : Conditional relationship.

\neg : Negation (it has already been defined).

In this way, given that the fragment in *Cratylus* mentions the action of entering (the verb $\epsilon\mu\beta\alpha\acute{\iota}\nu\omega$ is used) in the same river ($\epsilon\acute{\varsigma}$ τὸν αὐτὸν ποταμόν), it is clear that it

is necessary for the predicate letter 'P' to be dyadic and enable the construction of formulae such as this one:

[I]: Pab (where 'a' represents, e.g., a particular person, 'b' stands for a particular river, and hence the entire formula means that 'a is immersed in b').

However, what the argument provides is that it is not possible to be immersed in the same river twice ($\delta\acute{\iota}\varsigma$), and, given the resources of a language such as the one of first-order predicate logic, maybe the best way to indicate that can be the following:

[II]: $Pab \rightarrow \neg Pab$

But [II] continues to be unsuitable for two causes. Firstly, it refers to only one individual, a, and the fragment seems to imply that nobody can be in the water of the same river twice. Secondly, what it really states is not that a cannot be immersed in b twice, but only that, if a is immersed in b (Pab), then a is not immersed in b ($\neg Pab$).

The first problem is not difficult to solve. It is enough to resort to the universal quantifier and transform [II] as follows:

[III]: $\forall x (Pxb \rightarrow \neg Pxb)$

Now, the formula expresses that, 'for all x, if x is immersed in the river b, then x is not immersed in the river b'. Nevertheless, it is clear that the second problem cannot be eliminated with resources such as those of classical first-order predicate logic alone. There is no doubt that the Greek word $\delta\acute{\iota}\varsigma$ refers to two different moments in time, and that circumstance can only be captured by means of temporal elements such as, for example, those corresponding to the semantics adopted by López-Astorga (2014). As in this last paper, without assuming all of the elements of temporal logics, we can take some aspects of them to deal with a particular difficulty. In our case, it appears that we only need a semantics of moments in time, that is, just one of the temporal elements adopted by López-Astorga (2014). That semantics can be described as a set $T = \{t_1, t_2, \dots, t_n\}$ of moments in time with characteristics such as those that, based on Vázquez (2001), are assigned to it in López-Astorga's paper, i.e., characteristics such as irreflexivity, transitivity, onward linearity, backward linearity, endlessness in the future, endlessness in the past, and density (López-Astorga 2014: 63; Vázquez 2001: 189). Thus, [III] could be transformed into:

[IV]: $\forall x [Pxb(t_i) \rightarrow \neg Pxb(t_j)]$ (where $i \geq 1 \leq n, j \geq 1 \leq n$, and $i \neq j$).

Obviously, [IV] is the formula that, amongst the four ones proposed until now, best expresses Heraclitus' idea, as it states that, 'for all x , if x is immersed in b at time i , x is not immersed in b at time j . As explained between brackets, both i and j are moments in time greater or equal to (\geq) 1, less than or equal to (\leq) n , and different from (\neq) each other. So, [IV] clearly implies that $\delta\iota\varsigma \ \acute{\epsilon}\varsigma \ \tau\acute{\omicron}\nu \ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu \ \pi\omicron\tau\alpha\mu\acute{\omicron}\nu \ \omicron\upsilon\chi \ \acute{\alpha}\nu \ \acute{\epsilon}\mu\beta\alpha\lambda\eta\varsigma$, i.e., that you cannot be immersed in the same river twice, since, if you are immersed in it at a time such as i , you are not at a time such as j .

Of course, one might think that [IV] can be improved to better represent the argument, as, for example, because Heraclitus seems to refer to any river, 'b' may not be a constant and may be transformed in a variable akin to x and universally quantified. However, while this is actually so, it is also true that [IV] is illustrative enough to explain the point that this paper is intended to show, that is, that temporal elements are absolutely necessary in this case.

Nonetheless, a stronger possible objection against this account could be that temporal elements are not actually clearly needed, and that simple modal operators can be sufficient. Thus, it could be argued, for instance, that, without assuming a system such as K , which, as it is well known, is called in this way in recognition of the developments given by Kripke (e.g., Kripke 1959, 1962, 1963a, 1963b, 1965), in entirety, it would also be possible to resort to a modal language including, in addition to all the elements of classical first-order predicate logic, the modal operators of possibility (\diamond) and necessity (\square), the final result being a formula such as this one:

[V] $\forall x (Pxb \rightarrow \neg \diamond Pxb)$

But this formula has inconveniences too. On the one hand, what it expresses is that 'for all x , if x is immersed in the river b , then it is not possible for x to be immersed in the river b '. Evidently, apart from the fact that the sentence itself appears to make no sense (since it says that something happening is not possible), it does not describe what Heraclitus really wanted to claim, and this is clearly so because it lacks temporal dimension. On the other hand, following the usual definitions in the modal logic language, a formula such as $\neg \diamond \alpha$ is equivalent to $\square \neg \alpha$, which in turn means that [V] is equivalent to:

[VI]: $\forall x (Pxb \rightarrow \square \neg Pxb)$

And, expressed in natural language, [VI] is even more contradictory than [V], as it provides that ‘for all x , if x is immersed in the river b , then, necessarily, x is not immersed in the river b ’. Furthermore, although all of the elements of a system such as K are not assumed, it is obvious that the acceptance of \diamond and \square leads, by virtue of common sense, to the acceptance of some axioms as well. That is the case, for example, of the axiom named ‘Axiom of Possibility’ by Hughes and Cresswell (1968), which has a structure similar to the following:

[VII]: $\alpha \rightarrow \diamond\alpha$ (see also, e.g., Fitting & Mendelsohn 1998, p. 5).

Undoubtedly, [VII] requires that the antecedent of [V] implies the contrary of what it implies, i.e., that it implies $\diamond Pxb$, and not $\neg\diamond Pxb$. Accordingly, [VII] seems to show that [V] is, if not absolutely incorrect, at a minimum, unsuitable. So, only a modal formula such as the following could be acceptable with some certainty:

[VIII]: $\forall x (Pxb \rightarrow \neg\diamond Pxc)$ (where ‘ b ’ is at time t_i and ‘ c ’ is ‘ b ’ at time t_j , t_i and t_j keeping the characteristics attributed to them in [IV]).

But, again, apart from the fact that, as b in [IV], b and c could be quantified in [VIII] and hence this last formula could be much more complex, the explanation between brackets reveals that a temporal dimension of any kind is always necessary for Heraclitus’ argument. Even if we use some elements coming from a system such as K , such elements have to allow distinguishing moments in time to understand what the argument truly means. Therefore, it seems that, if we wish a logic that is able to describe the formal structure of the real arguments and inferences made by people, that logic must somehow include a temporal dimension.

Conclusions

It is not new that the philosophical thought in general and the Pre-Socratic thought in particular often cause problems to classical logic, since it is sometimes hard, from this last logic, to find the correct logical forms for the sentences and theses provided by thinkers (see, e.g., for the particular case of Thales of Miletus, López-Astorga 2017). However, this does not mean that there cannot be a logic with the potential to capture such sentences and theses, or that a mental logic is impossible. The only point that it seems to prove is that those logics cannot be as simple as the classical one.

Perhaps this fact also demonstrates that such logics cannot be even as basic as the systems presented by the formal theories for now, since, for example, as men-

tioned, it appears that none of those theories include clear elements to refer to temporal dimensions. Nevertheless, as it can be inferred from what has been shown in this paper, circumstances such as this last one do not prevent from speaking about formal schemata in the human mind either. In fact, what the previous pages really evince is that even arguments such as the one of Heraclitus of Ephesus commented on here, which, at least *prima facie*, appears to be intended to argue that reality is intrinsically contradictory and inconsistent (see, e.g., Kirk et al. 1987, or Guthrie 1962, for a discussion to check to what extent this is exactly so), can be expressed by means of a logical language. The only aspect that needs to be clarified is which language is the best one to carry out activities of that kind.

Accordingly, we cannot reject the hypothesis that a logic of thought exists yet. Maybe that logic is not, as said, that of the mental logic theory or any of those proposed by the other formal theories, but it is obvious that a logic of that type is absolutely possible. In this way, this paper makes it clear that, in addition to empirical and experimental studies, attempts to find the deep formal structure of the theses offered by some philosophers, especially if such theses try to provide very complex and abstract ideas, can also be useful to identify what that logic can be exactly.

Thus, one of the most important findings of these pages is that the argument about the river given by Heraclitus is actually very difficult to formalize without temporal elements. So, it would be interesting to review, with a methodology similar to that used here, other arguments presented by other ancient and modern thinkers in order to confirm whether or not such elements are absolutely necessary in a possible logic of thought, or to see whether or not they reveal that other modal logics elements are required as well. In any case, it is evident from the account in the previous section that the work in this direction can be a relevant line of research to explore.

Furthermore, it is also clear that it is absolutely true neither that logical forms cannot capture all the richness of what can be involved in natural language nor that that can only be done, as held by, for example, Johnson-Laird (2010), by means of iconic scenarios describing reality akin to those raised by Peirce (1931-1958). It has also been claimed that even iconic scenarios such as those ones can be expressed using logical forms (e.g., López-Astorga 2015). Hence, there is no doubt that the search of more or less systematic mechanisms to obtain logical forms should continue. It is important not only in fields of study such as information processing or philosophy, but also in areas such as linguistics and translation. And the relevance that modal language in general and a temporal semantics in particular can have in this activity is one of the points that this paper has highlighted.

REFERENCES

- Braine, M. D. S. (1998) "Steps toward a mental-predicate logic," in M. D. S. Braine & D. P. O'Brien, eds. *Mental Logic*. Mahwah, N. J., 273-331.
- Braine, M. D. S. & O'Brien, D. P. (1998a) "How to investigate mental logic and the syntax of thought," in M. D. S. Braine & D. P. O'Brien, eds. *Mental Logic*. Mahwah, N. J., 45-61.
- Braine, M. D. S. & O'Brien, D. P. (1998b) "The theory of mental-propositional logic: Description and illustration", in M. D. S. Braine & D. P. O'Brien, eds. *Mental Logic*. Mahwah, N. J., 79-89.
- Braine, M. D. S. & O'Brien, D. P. (1998) "A theory of if: A lexical entry, reasoning program, and pragmatic principles," in M. D. S. Braine & D. P. O'Brien, eds. *Mental Logic*. Mahwah, N. J., 199-244
- Fitting, M. & Mendelsohn, R. L. (1998) *First-Order Modal Logic*. Dordrecht.
- Gentzen, G. (1934) "Untersuchungen über das logische Schließen I," *Mathematische Zeitschrift* 39(2), 176-210.
- Gentzen, G. (1935) "Untersuchungen über das logische Schließen II," *Mathematische Zeitschrift* 39(3), 405-431.
- Gouveia, E. L., Roazzi, A., Moutinho, K., Bompastor Borges Dias, M. G., & O'Brien, D. P. (2002) "Raciocínio condicional: influências pragmáticas," *Estudos de Psicologia* 7(2), 217-225.
- Guthrie, W. K. C. (1962) *A History of Greek Philosophy, Volume I*. Cambridge.
- Henlé, M. (1962) "On the relation between logic and thinking," *Psychological Review* 69, 366-378.
- Hughes, G. E. & Cresswell, M. J. (1968) *An Introduction to Modal Logic*. London.
- Johnson-Laird, P. N. (2010) "Against logical form," *Psychologica Belgica* 5(3/4), 193-221.
- Johnson-Laird, P. N., Khemlani, S., & Goodwin, G. P. (2015) "Logic, probability, and human reasoning," *Trends in Cognitive Sciences* 19(4), 201-214.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1987) *Los filósofos presocráticos: Historia crítica con selección de textos*. Madrid.
- Kripke, S. A. (1959) "A completeness theorem in modal logic," *Journal of Symbolic Logic* 24(1), 1-14.
- Kripke, S. A. (1962) "The undecidability of monadic modal quantification theory," *Zeitschrift für Mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik* 8, 113-116.
- Kripke, S. A. (1963a) "Semantical considerations in modal logic," *Acta Philosophica Fennica* 16, 83-94.
- Kripke, S. A. (1963b) "Semantical analysis of modal logic I: Normal modal propositional calculi," *Zeitschrift für Mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik* 9, 67-96.
- Kripke, S. A. (1965) "Semantical analysis of modal logic II: Non-normal modal propositional calculi," in J. W. Addison, L. Henkin, & A. Tarski, eds. *The Theory of Models: Proceedings of the 1963 International Symposium at Berkeley*. Amsterdam, 206-220.
- López-Astorga, M. (2014) "Análisis de la tarea de selección por medio de una semántica temporal," *Praxis Filosófica* 38, 53-70.

- López-Astorga, M. (2015) "The disjunction introduction rule: Syntactic and semantic considerations," *Pragmalingüística* 23, 141-149.
- López-Astorga, M. (2017) "Thales of Miletus and the semantic possibilities of his view of the soul," *Aisthema* IV(1), 101-112.
- O'Brien, D. P. (2014) "Conditionals and disjunctions in mental-logic theory: A response to Liu and Chou (2012) and to López-Astorga (2013)," *Universum* 29(2), 221-235.
- O'Brien, D. P. & Li, S. (2013) "Mental logic theory: A paradigmatic case of empirical research on the language of thought and inferential role semantics," *Journal of Foreign Languages* 36(6), 27-41.
- Peirce, C. S. (1931-1958) *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. C. Hartshorne, P. Weiss, & A. Burks, eds. Cambridge, MA.
- Rips, L. J. (1994) *The Psychology of Proof: Deductive Reasoning in Human Thinking*. Cambridge, MA.
- Vázquez, M. (2001) "Breve introducción a la lógica temporal," *Revista Laguna* 9, 187-198.
- Wason, P. C. (1966) "Reasoning," in B. Foss, comp. *New Horizons in Psychology*. Harmondsworth (Middlesex): 135-151.
- Wason, P. C. (1968) "Reasoning about a rule," *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 20, 273-281.

RATIONAL ACTORS?

HIPPIAS AND ARISTOGEITON

ELENI PANAGIOTARAKOU
Concordia University, Montreal
eleni.panagiotarakou@concordia.ca

ABSTRACT. This paper seeks to address the extent to which ancient historical actors might be seen to have exhibited what might be described as rational motives. In particular, it examines a number of strategic interactions employed by the Athenian tyrant Hippias in his interactions of Aristogeiton, the protagonist of an unsuccessful *coup d'état*. A secondary objective of this paper is to explore Hippias' reactionary policies following his brother's assassination, namely, whether Hippias' choice of external allies, in the face of possible exile, were irrational as suggested by some ancient authors.

KEYWORDS: Aristogeiton, Hippias, Peisistratid tyranny, Rational Choice.

1. Introduction

This paper seeks to address the extent to which ancient historical actors might be seen to have exhibited what might be described as rational motives. In particular, it examines a number of strategic interactions employed by the Athenian tyrant Hippias in his interactions of Aristogeiton, the protagonist of an unsuccessful *coup d'état*. A secondary objective of this paper is to explore Hippias' reactionary policies following his brother's assassination, namely, whether Hippias' choice of external allies, in the face of possible exile, were irrational as suggested by some ancient authors. In the case of the first objective, I focus exclusively on Aristogeiton's strategy of whether or not to name Hippias' allies as his fellow-conspirators in the aborted *coup d'état* of 514 BC.

My main argument is that Hippias' downfall, and hence the fall of tyranny in ancient Athens, was not due to any incompetence or irrationality on Hippias' part as some ancient scholars have suggested. Instead, his overthrow in 510 BC appears to have resulted, among other things, from a domino-type series of events that began when his younger brother, Hipparchus, became involved in a love-triangle involving a younger man by the name Harmodius and his older lov-

er, Aristogeiton. In particular, Hippias found himself operating under high levels of uncertainty following the assassination of his brother at the hands of Harmodius and Aristogeiton. Hippias' ensuing choice of strategies – following Aristogeiton's confession under torture that his conspirators were Hippias' own allies and friends – could have only yielded negative payoffs.

The first part of this paper describes the so-called *expected utility theory*. The second part outlines the historical and political background of the rise of the Peisistratid family, including Hippias' rule. The third part describes the affair between Harmodius and Aristogeiton and their abortive *coup d'etat*. The fourth part examines the strategic interaction between Hippias and Aristogeiton from the perspective of rational choice. While the fifth and last part discusses the actions of Hippias and the resulting and aftermath following Aristogeiton's confession during his torture in the hands of Hippias.

2. *The Rise of the Peisistratid Tyranny*

Hippias was the oldest son of Pisistratus. Following the death of his father (ca. 527/8 BC) he became the ruler of Athens. In turn, Pisistratus, the son of Hippocrates, was an Athenian aristocrat who became a tyrant after taking advantage of Athenian socio-political instability in the sixth century. At the risk of misunderstanding it should be pointed out that the word 'tyrant' (*tyrannos*) was a Lydian word meaning 'King'. To be exact, the word was simply associated with oriental wealth and/or a one-man rule, and did not carry any negative connotations (Sealey 1976, 38-9). Nonetheless, the development of tyranny became a recurring phenomenon in archaic Hellenic city-states (Austin 2009). Also noteworthy is the fact that the Greek term *tyrannos* was generally used to describe a usurper. Namely, someone who seized power by force rather than gain it by legal means, such as inheriting a kingship, winning an election, or building a network in the ruling class. Tyrants were not necessarily arbitrary or cruel rulers; some were of the sort we now call "strongmen". Tyrants were especially common in the seventh and sixth centuries BCE, when the governance of the Greek polis was still a work in progress, and the progress entailed a lot of conflict.

The tyrant was often from the upper class, but not an insider to the aristocratic establishment – perhaps someone from a less distinguished family or a shirt-tail relation of one of the greater houses. Tyrants were likely to be wealthy, above the needs of earning a living day to day and able to use their wealth and free time to win friends and supporters, intrigue in public affairs, and mount coups.

This was certainly the case with Pisistratus whose initial rise to political power was strenuous; he only succeeded in his third attempt. His first attempt was

foiled by another Athenian aristocrat, Megacles of the Alcmaeonidae *genos* or family/clan. (The term *genos* is not without contestation but it could be described as a family unit with a common linear ancestor, as well as a line of future descendants [Ober 1989, 56-57]; and it involves, among other things, “acknowledgment of reciprocal obligation of help, defence, and redress of injuries” [Grote 1884 as cited in Jones 1999, 242]).

A politically ambitious Pisistratus formed a political alliance with Megacles by marrying Megacles’ daughter. At that point Megacles assisted Pisistratus in his bid for political power. Among other machinations, the two men devised a plan to parade an unusually tall, beautiful woman as the goddess Athena and proclaim that Pisistratus had her support (Hdt. 1.60.4).¹ Leaving aside the question of whether the Athenians were fooled or simply engaging in a collective ritual expressing civic unity (Connor 1987; Forsdyke 2005), the fact remains that their plan worked – Pisistratus was reinstated.

However, as the marriage failed so did the political alliance.² Soon afterwards Pisistratus was forced into exile and fled to the city-state of Eretria. Following deliberations with his sons he pursued the political strategy articulated by his oldest son, Hippias (Hdt. 1.61.3). That strategy entailed seeking aid from other city-states in the form of previously uncollected debts or donations in terms of money and warriors. Following 10 years of preparation, the Peisistratid family marched successfully into Athens (Hdt. 1.61.1-1.64.1). Shortly after they cemented their political hold by taking hostages the sons of their political opponents and by exiling Meg-

¹ Original passage: “There was in the Paeonian deme (local division) a woman called Phya, three fingers short of six feet, four inches in height, and otherwise, too, well-formed. This woman they [Megacles and Pisistratus] equipped in full armor and put in a chariot, giving her all the paraphernalia to make the most impressive spectacle, and so drove into the city; heralds ran before them, and when they came into town proclaimed as they were instructed: “Athenians, give a hearty welcome to Pisistratus, whom Athena herself honors above all men and is bringing back to her own acropolis.” So the heralds went about proclaiming this; and immediately the report spread in the demes that Athena was bringing Pisistratus back, and the townsfolk, believing that the woman was the goddess herself, worshipped this human creature and welcomed Pisistratus” (Hdt. 1.60.4).

² Herodotus writes that one potential reason that this marriage failed was because Pisistratus already had young sons and did not wish to have any other children with his new wife because her family was under a curse (for the killing of another aristocrat who had also sought to become an Athenian tyrant). As such, Pisistratus had “wrongful intercourse” (*ou kata nomon*) with his newly-wed wife (Hdt 1.61). According to Herodotus, “At first the woman hid the matter” but “afterwards she told her mother” and the mother told her husband” who became enraged and broke the political alliance (*ibid*).

acles and the Alcmaeonidae family from Athens. Pisistratus remained in power for nineteen years until his death (*Ath. Pol.* 17.1).³

During that time, Pisistratus was regarded as a benevolent tyrant because he “gave the multitude no trouble during his rule, but always worked for peace and safeguarded tranquillity; so that men were often to be heard saying that the tyranny of Peisistratus was the Golden Age of Cronos...” (*Ath. Pol.* 16.7). Josiah Ober is of the mind that Pisistratus’ inclusion in Aristotle’s⁴ list of democratic champions stems from his interpretation of “Athenian political history as the product of an ongoing struggle between the mass of citizens and the elite” (1998, 354).

In that struggle, Herodotus tells us that Pisistratus instituted many reforms that favoured the lower classes. This included lowering their taxes; using surplus money to combat Athenian urban poverty; free loans for peasants; and gifting the land of exiled nobles to peasants (thereby ensuring the peasants’ loyalty while simultaneously weakening the strength of his political opponents) (Hdt 1.64). Indeed, it was during Pisistratus’ regime that the success of agrarianism accelerated in Athens (Ober 2000).

In addition, Pisistratus retained Solon’s constitution, greatly beautified Athens by building temples and other public buildings, and established various religious festivals including the Dionysian festival where Athenian drama first made its appearance. An indirect consequence of Pisistratus’ policies was the fostering of a “closer ideological identification” of the citizenry as a whole with the Athenian state that led for the first time to a “civilian self-consciousness of the Athenian demos” (Ober 1998, 66-67). Pisistratus and his sons made sure that the highest offices were given to family members and friends leading Herodotus (1.56) and Thucydides (6.54) to argue that during the Peisistratid regime family interests and state policies went hand in hand. As a result of the above-mentioned populist policies, Pisistratus’ son, Hippias, inherited a staple political situation.

While some scholars such as (Ehrenberg 1973, 88) have argued that Hippias “was a lesser man than his father”, I would argue that we should not underestimate Hippias’ political capabilities. For example, starting with his involvement in the Eretria council (Hdt. 1.62) and nineteen years by the side of his father in Athens (*Ath. Pol.* 17.2), Hippias had 29 years of accumulated political experience. To be sure, Hippias was described as “statesmanlike and wise by nature” (*Ath. Pol.* 18.1). This characterization however stands in sharp contrast to Hippias’ younger

³ It should be noted that Aristotle was thought to be the author of *Athenaion Politeia* (Constitution of the Athenians). This is no longer the case with modern scholarship. As such, and to avoid confusion all references to this text will be simply as ‘*Athenaion Politeia*’.

⁴ Please note footnote three.

brother, Hipparchus, who was described as someone who was “fond of amusement and love-making” (ibid).

3. *The Love Triangle: Harmodius, Aristogeiton and Hipparchus*

According to Thucydides the strife began when Hippias’ younger brother, Hipparchus, came to desire a young, beautiful Athenian aristocrat by the name of Harmodius who was “in the flower of his youth” (6.53-4). Hipparchus’ infatuation with Harmodius is of importance to our discussion because it was this ill-fated affair that unleashed a chain of events that led to Aristogeiton’s death and, shortly thereafter, to the indirect downfall of Hippias.

According to various accounts Hipparchus tried to seduce Harmodius but Harmodius was already loved by another man, Aristogeiton. Adhering to the ideal of *paidika* (young love), Harmodius ignored the obvious benefits that would have ensued from taking the tyrant’s brother as a lover and remained faithful to Aristogeiton despite a second seduction attempt by Hippias’ brother. (For those unfamiliar with the nature of ancient Hellenic male homosexual relationships, in its ideal form it was an erotic, mentoring, intergenerational relationship between a man called the *erastēs* (lover) and a worthy adolescent youth called the *eromenos* (beloved) [Dover, 1997; Skinner 2013]).

Upon being told of Hipparchus’ seduction attempts and “being very much in love” with Harmodius, Aristogeiton was greatly upset (Thuc. 6.54). He became fearful that Hipparchus would use force to take Harmodius and begun “as much as his condition would permit” a plot to overthrow the tyranny (ibid). Despite his ability to use force on Harmodius, Hipparchus refrained. Instead, he sought revenge by public insulting Harmodius’ young sister by excluding her from a religious procession on the grounds that she was not worthy (ibid).

The nature of Hipparchus’ insult to Harmodius has been interpreted by contemporary scholars in two ways. The first interpretation holds that the insult was meant to imply that Harmodius’ family was not ‘Athenian’ or ‘prestigious’ enough. The second interpretation holds that the insult was of a sexual nature; the sister was not a virgin. While both insults were grave, the second insult demanded retribution, usually by the brother of the dishonoured girl (Holt 2000; Lavelle 1986). Hence, it would appear that it was a combination of Harmodius’ wounded pride and Aristogeiton’s persistent fear of losing his young lover that drove the pair to overthrow the Peisistratids and not any political considerations.⁵

⁵ Please note that Thucydides claims that Hipparchus was the person involved in the love triangle. However, *Athenaion Politeia* claims that it was Hegesistratos, a paternal

Thucydides writes that other than the two lovers there were not many other conspirators in the plot for security reasons. Harmodius and Aristogeiton plotted to overthrow Hippias at the festival of Panathenaea. The *coup d'état* went horribly wrong when Harmodius and Aristogeiton saw a fellow-conspirator talking in a friendly manner to Hippias. They mistakenly assumed that their fellow-conspirator was betraying them. At that point they became frightened and fled away from Hippias seeking instead Hipparchus and upon seeing him, “immediately fell upon him without a thought of their safety” (Thuc. 6.56-7). Harmodius was immediately killed while Aristogeiton escaped only to be arrested soon afterwards. This led Thucydides to conclude that Harmodius and Aristogeiton’s conspiracy failed as a result of “reckless action” resulting from a “momentary failure of nerve” (ibid).

Thucydides claims that Harmodius and Aristogeiton mistakenly assumed that there would be a spontaneous uprising. Namely, they believed that bystanders, upon seeing “even a few people ready to take the risk” would join in on the spur of the moment in order to regain their liberty (ibid). Leaving aside the claim that citizens were not allowed carrying arms at the Panathenaic Festival (*Ath. Pol.* 19.5),⁶ was this assumption realistic or based on unfounded hope? If there was a general feeling of discontent amongst the general population with Hippias’ rule one could argue that their assumption was valid. However, evidence suggests otherwise. To begin, there was: 1) Hippias’ popularity (partly inherited from his father); 2) his show of public piety via the observance of all proper religious sacrifices; 3) respect for past laws, and 4) his low taxation rates which were only a twentieth of one’s income (Sealey 1976). In addition, Thucydides claims that Hippias “never made it difficult for anyone to approach him” (6.57). If true, this type of behavior is not indicative of a political leader afraid or suspicious of his subjects. Perhaps Harmodius and Aristogeiton’s *coup d'état* was an ill-prepared plan by a pair of lovers whose rational judgment was clouded by their emotions as Thucydides claims (6.59).

4. Hippias and Aristogeiton

Herodotus writes that following the assassination of his brother Hipparchus, Hippias became irrational, even “unstable” (1.58). It is telling that both Herodotus

half-brother of Hippias and Hipparchus. According to the same source, upon failing to possess Harmodius, Hegesistratos proceeded to insult him by calling him “effeminate” (*Ath. Pol.* 17. 3). That being said, this discrepancy does not effect the outcome of our analysis – the fact remains that one of Hippias’ brothers insulted Harmodius.

⁶ The custom of carrying arms at this religious festival was established at a later day under democracy (*Ath. Pol.* 19.5).

and Thucydides argue that Hippias “overreacted” to the abortive plot that his troops managed to easily suppress.

Hippias’ overreaction manifested itself in two policies. First, he adapted suppression tactics in the form of political prosecutions. Second, he struck an alliance with the tyrant of Lampsacus in Asia Minor (Hdt. 1.59; Thuc. 6.55). In respect to the second point, it is suggested that while Hippias was persecuting his opponents he also began to look for a possible place of refuge in the case of a revolution. Marrying his only daughter, Archedice, to the son of the tyrant Hippocles who ruled Lampsacus ensured such a refuge. The fact that Hippocles was said to have great influence with the Persian King Darius was even of a greater appeal (6.59).

Turning our attention to the argument that Hippias became irrational, I would argue that a more nuanced interpretation is needed. For instance, is it possible that Hippias’ actions were an *optimal response* to the behaviour of the other political actors under circumstances of *incomplete information* and *uncertainty*. In defense of my argument I begin by addressing the first position, namely, that Hippias undertook excessive political prosecutions. This, I would argue, is not the case when one considers the following two points:

- A) The family origins of Harmodius and Aristogeiton, and
- B) Aristogeiton’s confessions under torture

On point A, both Harmodius and Aristogeiton were members of the Gephyraei *genos* (family). This meant that the entire Gephyraei family was now suspect in the eyes of Hippias. Worse, the Gephyraei family had migrated to Athens from the city-state of Eretria and had kept close relations with their place of origin (Hdt 5.57.1). The Peisistratid *genos* also had strong ties to Eretria – their place of exile during Peisistratus’ second exile – but their ties were weaker. Put differently, the city of Eretria was no longer a friendly territory for Hippias’ family (Sealy 1976).

On point B, Aristogeiton’s confessions under torture, the evidence is vague but intriguing. It would appear that Aristogeiton was engaging in a strategic ‘confession game’ with Hippias. For example, we know that Hippias begun torturing Aristogeiton for the names of the plot conspirators. Assuming that Aristogeiton wanted to take revenge his optimal response would have been to name Hippias’ allies as his fellow conspirators *regardless* of their involvement.

Aristogeiton also had the option of not naming anyone. However, this does not appear as viable option. To explain, Aristogeiton was no doubt aware that he could be held imprisoned. As a matter of fact, we know that Hippias had kept Aristogeiton alive and under torture for considerable time. By not confessing Aristogeiton was gaining nothing but pain.

Back to our analysis, Aristogeiton had two strategies:

- 1) To name non-Hippias allies as his fellow conspirators
- 2) To name Hippias' allies as his fellow conspirators

Hippias also had two strategies:

- 3) To believe Aristogeiton
- 4) Not to believe Aristogeiton

Aristogeiton's highest payoff is whereby he names as his fellow-conspirators Hippias' allies, and Hippias believes him thereby killing his own political allies. Aristogeiton's least payoff is whereby he names as his conspirators people who are not allies of Hippias with Hippias believing him. Hippias' highest payoff is whereby Aristogeiton does not name his [Hippias] allies as conspirators and he [Hippias] believes him. Hippias worst-case payoff would be whereby Aristogeiton names Hippias' allies as the conspirators and Hippias believes him.

In the case where Aristogeiton names Hippias' allies as his fellow conspirators but Hippias does not believe him leads to a stalemate. Interestingly enough *Athenaion Politeia* provides us with evidence that a 'confession game' was possibly played out between Aristogeiton and Hippias. He writes:

According to the account of people of popular (*dēmotikoi*) tendencies Aristogeiton accused the tyrant's friends for the purpose of making his captors commit an impiety and weaken away themselves at the same time by making away with men who were innocent and their own friends... (18. 5-6).

The following could be argued from the perspective of a prudent and logical perspective. If his allies were indeed innocent, by killing them Hippias fatally weakened his regime (recall that the Peisistratids gave the highest posts to family members and friends).

But what if Hippias' allies were really guilty? Surely, one might argue, Hippias 'benefited' by getting rid of traitorous allies. I would argue in the negative. Overall, Hippias was faced with a Pyrrhic victory. By killing his allies (i) he still weakened his regime by killing the people holding high posts, (ii) the sheer act of killing fellow Athenians, no doubt, diminished his popularity, and (iii) with the protagonists of the revolution dead (e.g., Harmodius and Aristogeiton) the surviving conspirators would have aborted any future revolutionary plans.

The reader might raise an additional objection at this stage. Namely, if Hippias' friends were 'real conspirators' would Aristogeiton not be reluctant in revealing their names in the hopes of a second *coup d'état*? In response I would argue that given the fact that Aristogeiton was operating under conditions of *uncertainty* (there were no guaranties that the conspirators would undertake a second *coup d'état*) his optimum strategy was to name Hippias' allies as his fellow-conspirators.

We know that Hippias' rule became increasingly cruel and hard to bear – no doubt as a result of Aristogeiton's confessions. The same cruelty and paranoia weakened his regime and left him vulnerable to his political opponents – fellow Athenian aristocrats (especially Cleisthenes, son of Megacles) who eventually forced him into exile.

Returning to Aristogeiton, was he lying or saying the truth when he accused Hippias' friends of conspiracy? Any answer would have to be aporetic. A more educated question would be to ask whether Aristogeiton was capable of engaging in a 'confession game' with Hippias. According to the following passage, he was.

Finally, as do what he [Aristogeiton] would he was unable to die, he offered to give information against many more, and induced Hippias to give him his right hand as a pledge of good faith, and when he [Hippias] grasped it he [Aristogeiton] taunted him with giving his hand to his brother's murderer, and so enraged Hippias that in his anger he could not control himself but drew his dagger and made away with him (*Ath. Pol.* 18. 6).

Leaving aside the observation that Aristogeiton appears to have commanded greater self-control than Hippias, the above testifies to the notion that Aristogeiton had the incentive and capability to engage in a 'confession game' with Hippias.

5. *The Aftermath*

In 510 BC Hippias was driven away from Athens. His overthrow, however, was not the result of any 'popular uprising' (as Harmodius and Aristogeiton had hoped), but the result of the Spartan King Cleomenes I. The Spartans intervened in the domestic affairs of Athens under the urging of the Delphic Oracle (Lintott 2014). When it turned out that the Delphic Oracle had been 'compromised' by Athenian opponents of Hippias (e.g., the Alcmaeonids) the Spartans were furious (*ibid.*). Nonetheless, on a pragmatic level the Spartans "realized that the position of the Peisistratidai was becoming untenable after the assassination of Hipparchus and the guerilla warfare of the Alkmeonidai" (Lintott 2014, 85).

At the time of Hippias, the Alcmaeonid family was headed by Cleisthenes, the son of Megacles (i.e., Pisistratus' old nemesis) who eventually replaced Hippias at the political leader of Athens. Not without significance, Herodotus would go on and attribute to Cleisthenes the disposal of the Peisistratid tyranny while at the same time downplaying the role of Harmodius and Aristogeiton. He writes,

...it was by their devising [Alcmaeonid family] that the sons of Pisistratus were deposed from their despotism (*turannēuontas*). Thus in my judgment it was they who freed Athens much more than did Harmodius and Aristogeiton; for these did but enrage the rest of Pisistratus' kin by killing Hipparchus, and did nought to end the rule of the rest of them; but the Alcmeonid did most plainly set their country free (*Htd.* 6.123).

Herodotus' commentary paves the way for us to turn our attention to Cleisthenes' actions from the perspective of *rational choice*. To begin, Cleisthenes stemmed to gain considerable political benefits by advocating the view that Harmodius and Aristogeiton were 'tyrant-killers.' Their idealization as 'tyrant-killers' was helpful in casting the Peisistratids in a negative light. This was crucial in the early stages of Cleisthenes' reign because of: (1) The high probability that Hippias would reattempt to regain Athens (much the same way his father, Pisistratus had done under the advice of Hippias); and (2) The loss of Spartan allies due to the debacle of the Delphic Oracle, combined with the loss of another strategic partnership with Isagoras, a fellow Athenian aristocrat (Cartledge 1993). In regard to the first point, we know that Hippias did indeed invade Athens in 480 BC with the help of the Persians, his new-found allies. In regard to the second point, after the loss of Isagoras and his Spartan allies, Cleisthenes needed the help of the Athenian 'demos'.

It is unclear to what extent Cleisthenes played an active role in encouraging the myth of Harmodius and Aristogeiton. We know that bronze statues of Harmodius and Aristogeiton were commissioned in Athens (Lucian, *De Parasito*, 48). We also know that those statues were commissioned during Cleisthenes' rule (Munn 2000). Considering the fact that prior to this time only mythological figures were afforded statues, this was a great honour (Taylor 1991). Moreover, the fact that these statues were enacted in the Athenian Agora, the locus of political life, this makes them the first Athenian "political monuments" (Hölscher 2008, 300). Interestingly enough when Hippias briefly overtook Athens (accompanied by the Persians) the statues of Harmodius and Aristogeiton were removed and taken to Susa, Persia. While in all likelihood these were looted as war trophies by the Persians, there is a small possibility that they were removed by Hippias?

Apart from the statues, we know that Harmodius and Aristogeiton were buried in a public tomb at the Ceramicus – another unusual, high honour (Pausanias 1.29.15). Furthermore, the Athenians begun conducting yearly memorials in the form of sacrifices on their tombs (ibid). Drinking songs were also composed and sung in their honour during symposia, to the point where one's exclusion from them was a sign of non-friendship in 425 BC (ibid). Additionally, according to the orator Hypereides (2.3) it became illegal to sing songs which disparaged the pair in any manner (Pownall 2013, 342). Last but not least, laws were enacted providing for the welfare of Harmodius and Aristogeiton's descendants. For example, Aristogeiton's poor, unmarried granddaughter was given an estate for a dowry and was married to a well-born Athenian citizen (Plut. *Arist.* 27.4). The above has led to the observation that the Athenian state "went to considerable lengths not

just to perpetuate the memory of Harmodius and Aristogeiton but also to stipulated exactly how they should be remembered” (Anderson 2003, 202).

Some authors suggest that the ‘myth’ of Harmodius and Aristogeiton became at some point the *foci* of an ideological battle between two political systems. In that battle Cleisthenes won in real and ideological terms (Ober 1998). After the fall of Hippias, Cleisthenes and the Alcmaeonid, were labelled as *misoturannoí* (tyrant-haters) (Hdt. 5.124). (This, despite the fact that Cleisthenes’ maternal grandfather was the tyrant of Sicyon, another Greek city-state).

Cleisthenes cemented his political hold by enacting a series of democratic reforms that greatly favoured the majority of non-aristocratic citizens to the detriment of the (minority) elites. Apart from being Cleisthenes’ ‘gift’ to the non-aristocratic Athenians, the same reforms doomed any political hopes the Peisistratids might have had for the future.

While not directly related to our topic, something more should be said about the apotheosis of Harmodius and Aristogeiton. As already mentioned, later-day popular tradition depicted Harmodius and Aristogeiton as altruistic democrat-lovers seeking to overthrow an undemocratic regime (Taylor 1991). This did not sit to well with Thucydides who saw the story of Harmodius and Aristogeiton as an example of faulty historical knowledge by his fellow Athenians insofar as they were “no better than other people at producing accurate information about their own dictators and the facts of their own history” (*Thuc.* 6. 54). Some authors have countered that while Harmodius and Aristogeiton unwittingly and undeservingly became the founding cult-heroes of Athenian democracy this was not without good reason (Taylor 1991, 25). To be exact, as Athens became democratic the Athenians had to invent new “symbolic heroes” to celebrate this new political phase (*ibid.*). In this interpretation, traditional Athenian heroes the likes of King Theseus could no longer serve as adequate images to embody the ideals of the new political order where all Athenian (male) citizens were equal (*ibid.*). Alternative, and equally plausible, arguments suggest that the Alcmaeonid were associated at different times with both the Persians and the Spartans (Thomas 1989, 247; Pownall 2013, 340) and hence were ill-suited as democratic heroes.

Does that mean that Thucydides failed to recognize that the story of Harmodius and Aristogeiton was a deliberate misconstruction by later democratic actors? Not really according to Ober (1998, 54) who claims that by undervaluing Harmodius and Aristogeiton’s myth Thucydides was undermining the foundation myth of democracy and depriving popular rule of one part of its “usable part”. Another, more generous interpretation, holds that while Thucydides “admired the Pisistratids for preserving Athenian traditions” he found tyranny unaccepta-

ble because tyranny occurs “when traditional law is abrogated” (Woodruff 1993, xxvi n. 11).

REFERENCES

- Aristotle. *Athenaion Politeia* (1952) Translated by Horace Rackham. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- Anderson, G. (2003) *The Athenian Experiment: Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 B.C.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Austin, M. M. (1990) “Greek Tyrants and the Persians, 546–479 BC,” *The Classical Quarterly* 40 (02), 289-306.
- Cartledge, P. (2002) *The Greeks: A Portrait of Self and Others*. Oxford: Oxford University Press.
- Connor, W. R. (1987) “Tribes, Festivals and Processions; Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece,” *The Journal of Hellenic Studies* 107, 40-50.
- Dover, K. (1997) *Greek Homosexuality*. New York: MJF Books.
- Ehrenberg, V. (1973) *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization during the Sixth and Fifth Centuries B.C* (2nd ed). London: Methuen.
- Forsdyke, S. (2009) *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Herodotus (1963) *Histories*. Translated by A. D. Godley, edited by T.E. Page (2nd ed). London: William Heinemann.
- Holt, P. (1998) “Sex, Tyranny, and Hippias' Incest Dream (Herodotos 6.107),” *Greek, Roman and Byzantine Studies* 39 (3), 221.
- Hölscher, Tonio (2008) “Images and Political Identity: The Case of Athens,” *The Athenian Empire*, 294-334. Edited by Polly Low. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lavelle, B. M. (1986) “The Nature of Hipparchus' Insult to Harmodios,” *American Journal of Philology* 107 (3), 318-331.
- Lintott, A. (2014) *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City 750-330 BC*. New York, NY: Routledge.
- Lucian (1961) *The Works of Lucian*. Translated by A. M. Harmon. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Miller, J. D., and Felton, D. (2002) “Using Greek Mythology to Teach Game Theory,” *The American Economist* 46 (2), 69-79.
- Munn, M. (2000) *The School of History: Athens in the Age of Socrates*. Berkeley: University of California Press.
- Ober, J. (1998) *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Plutarch (2014) *Lives. Themistocles and Camillus. Aristides and Cato Major*. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pownall, F. (2013) “A Case Study in Isocrates: The Expulsion of the Peisistratids,” *Dialogues d'histoire ancienne* (Supplément 8), 339-354.

- Sealey, R. (1976) *A History of the Greek City States ca. 700-338 B.C.* Berkeley: University of California Press.
- Skinner, M. B. (2013) *Sexuality in Greek and Roman Culture.* Malden, MA: John Wiley & Sons.
- Taylor, M. (1991) *The Tyrant Slayers: The Heroic Image in Fifth Century B.C. Athenian Art and Politics* (2nd ed). Salem, N.H.: Ayer Co. Publishers.
- Thomas, R (1989) *Oral Tradition and written Record in Classical Athens.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Woodruff, P. (1993) *Thucydides: On Justice Power and Human Nature: Selections from the History of the Peloponnesian War.* Cambridge, MA: Hackett Publishing Company.

ALEXANDER OF APHRODISIAS

ON SYLLOGISTIC REASONING

SERGEI GARIN

Kuban State University

Centre for the study and promotion of the Ancient Greek

intellectual heritage "Διαλεκτική"

svgarin@gmail.com

ABSTRACT. The article deals with ancient ideas on the nature of syllogistics on the example of Empire's official Peripatetic philosopher, Alexander of Aphrodisias. We interpret Alexander's position on the syllogistic form as a theory of *constant function*. Alexander offers a conjunctive and purely formal understanding of the nature of syllogistic necessity. This approach to the modal properties of assertoric judgments differs from Theophrastus' ontological position, who believed that modal characteristics of assertoric premises are determined by looking to the state-of-affairs to which they refer. Also the paper examines Theophrastus' legacy of hypothetical syllogisms related to Alexander. Stoic and Peripatetic versions are also compared against the background of Alexander's *logical amalgamation*. The article elucidates late "Peripatetic conservatism" regarding the hypothetical syllogistics. We discuss the syntax of propositional / term relations (*ei to A, to B*), tackling the problem of grammatical *ellipsis*.

KEYWORDS: History of logic, Alexander of Aphrodisias, Theophrastus, Galen, categorical syllogism, Stoics, ellipsis.

* This research is supported by the PIRSES GA / 2013612 research grant, Göttingen, Germany.

Introduction

The importance of Alexander of Aphrodisias' logical ideas related to the fact that his "defence" of logic, which has become a part of a larger commentary on Aristotle's "Analytics" and "Topics," was devised at a time when logical matters were neglected, both in education and science.¹ For the Peripatetic school, beyond any doubt, Alexander was a comprehensive figure, deploying systematic arguments in defence of apodictic *επιστήμη*, as in matters of science, knowledge, and in the

¹ Todd 1976, 17. See also Barnes, Bobzien, Flannery, Ierodiakonou 2014, 46.

field of ethics, moral decisions, religion and broad social practice.² However, up to now Alexander's logical legacy has been scantily explored. As Luca Gill pointed out, "Alexander has been rediscovered during recent decades; however, his logical thought has been in some sense neglected."³ As we believe, the significance of his logic goes beyond Peripatetic σχολή, since Alexander combines and transforms key logical techniques of Late Antiquity in his own way.

Alexander starts with a definition of logic⁴, setting it up as a syllogistic study (λογική τε και συλλογιστική πραγματεία), consisting of apodeictics, dialectic, research (πειραστική) and sophistic methods (σοφιστική μέθοδος). Generally, he understands logic as a kind of philosophical knowledge. However, other knowledge and arts (ἐπιστήμαι και τέχναι) use it, borrowing from philosophy. It should be noted that at the time of Alexander, logical syllogistics had already included a wide arsenal of demonstrative reasoning. There were assertoric and modal syllogisms, hypothetical Theophrastus' (Eudemus') syllogisms, disjunctive syllogisms, elements of propositional logic and predication theory. According to some Arabic sources,⁵ perhaps as early as Alexander's time (2nd century AD), it was widely accepted that conditional hypothetical syllogisms drew up important parts of valid deduction schema available in philosophical debate.

Συζήγία and conjunctive nature of syllogistic necessity

The study of the deductive nature of logic in Late Antiquity appears to be very problematic.⁶ It is notorious that Aristotle himself understood deduction quite

² One of the few works considering Alexander's thought entirely is Sharples 1987. It is worth mentioning the work on some aspects of Alexander's logic, including the Aristotelian method of proof (ἐκθεσις), Flannery 1995. Alexander's modal syllogistics are analyzed in Luca Gili's 2015 work.

³ Gili 2015, 1.

⁴ To begin with, Alexander discusses different views on logic within the general, so to speak, philosophical framework. We omit the full-scale ancient discussion on the role of logic *for* philosophy, noting only a few details. Thus, as Alexander presents it, some ancient authors (αρχαίοι) expressed the view that logic is useful as an instrument or tool and useless as a full-fledged part of philosophy. Alexander believes that if logic is needed as some sort of training for finding and discovering truths, we have the *instrumental* aspect of logical knowledge. If logic studies its inner laws / truths, it acts as a *part* of philosophy. Thus, Alexander considers the criteria for the use of logic outside or inside the logic itself. Mind training function for discoveries and training guidance for thinking (γυμνάσιον τῆς διανοίας) are instrumental means of logic.

⁵ Karimullah 2014, 214.

⁶ See Flannery 1995, 109.

differently.⁷ Even in our time, A.N. Prior considers the problem of logical form as arduous to define: “The term ‘form’ ... is not an easy one to define, but it is easy enough to illustrate.”⁸ Some authors reduce the concept of syllogism simply to bare *deduction*.⁹

In his commentary on Aristotle's “Prior Analytics,” Alexander develops Peripatetic logical argumentation, designed to resolve a lot of issues circulated in the 2nd century AD. The standard set of late Peripatetic logical issues includes several introductory questions: first, what is the relationship between logical structures of reasoning and what is very vaguely called *content*? Secondly, what is the basis for the logical inference – *terms* or *propositions*? The last question is related to the two competing paradigms in ancient syllogistics – term and sentence logics.

Considering the first question, it is obvious that Alexander, being a Peripatetic, although in very eclectic times, quite definitely distinguished logical form and content. Although Barnes called Alexander's position on this issue “not always coherent,” albeit adding that “the ancients were in this respect no worse off than most moderns”.¹⁰ Alexander puts form and content problem in the general Peripatetic framework. The definition of syllogism, as the main method in Alexander's logic, is characterized by the term *matrix*, or *scheme*:

τύπῳ γάρ τινι κοινῶ τὰ σχήματα ἔοικεν, ἐν οἷς ἔστιν ἐναρμόσαντα ὕλην εἶδος τι ἀναμάσασθαι ταῦτόν ἐπὶ ταῖς διαφόροις ὕλαις ὡς γὰρ ἐπὶ τῶν τύπων τῶν αὐτῶν ἢ διαφορὰ οὐ κατὰ τὸ εἶδος γίνεται καὶ τὸ σχῆμα τοῖς ἐναρμοζομένοις ἀλλὰ κατὰ τὴν ὕλην, οὕτω δὴ καὶ ἐπὶ τῶν σχημάτων τῶν συλλογιστικῶν.¹¹

The figures are like a sort of common matrix: by fitting matter into them, it is possible to mould the same form in different sorts of matter. For just as things fitted into one and the same matrix differ not in form and figure but in matter, so it is with the syllogistic figures (Here and after transl. by Barnes, Bobzien, Flannery, Ierodiakonou 2014).

Here, obviously, Alexander follows Aristotelian terminological tradition. However, Alexander adds a distinctive feature of *constant temporal function* for any valid syllogism:

⁷ Malink 2015, 267

⁸ Flannery 1995, 110.

⁹ See Malink 2015, 267. Identifying syllogism with deduction, we, obviously use fuzzy concepts, since, indeed, every syllogism belongs to deduction, but the reverse is not true. The concepts of deduction and syllogism, considered as sets in set theory, are not equipotent.

¹⁰ Barnes 2012, 73.

¹¹ *in A.Pr.* 1, 6.1. See also Alexander's works *in A.Pr.* 52.19-25, *in Top.* 2.9-15.

συλλογιστικά δὲ καὶ δόκιμοι συζυγίαί λέγονται αἱ μὴ συμμεταβάλλουσαι τῇ τῆς ὕλης διαφορᾷ μηδὲ ἄλλοτε ἄλλοιον συνάγουσαι τε καὶ δεικνύουσαι ἀλλὰ αἰεὶ καὶ ἐπὶ πάσης ὕλης ὁμοίον τι καὶ ταῦτόν εἶδος ἐν τῷ συμπεράσματι φυλάττουσαι¹².

Combinations are called syllogistic and reliable if they do not alter together with differences in the matter – i.e. if they do not deduce and prove different things at different times, but always and in every material instance, preserve one and the same form in the conclusion (transl. by Barnes, Bobzien, Flannery, Ierodiakonou).

Syllogism as a type of reasoning is defined by «συζυγία». One of the meanings of this term, besides "conjugation", is *conjunction*, i.e. syllogism is the conjunction of elements. On the whole, according to Alexander, the difference in matter (content) of a syllogism (τῇ τῆς ὕλης διαφορᾷ) should not affect the validity of reasoning and inference. Alexander sees "one and the same form" (ταῦτόν εἶδος) for any meaningful instance (πάσης ὕλης ὁμοίον). It is obvious that Alexander implicitly develops a *functional* definition of form and content because he treats form as a function that has the *same value* for any incoming argument. Matter of a syllogism acts similarly to the argument of a function. Alexander sees the merit of logical form precisely in the *stability* and *reliability* of inference. The effect of a syllogism is determined by two parameters:

- 1) συνάγουσαι (deduction, gathering)
- 2) δεικνύουσαι (demonstration, proof, illustration).

One of the intrinsic features of syllogistic inference is indicated by the adjective δόκιμος, "trustworthy," "reliable." The *reliability* of the results obtained is the main difference between logic and vague ordinary knowledge.

We may say that the conclusion of a syllogism has a constant function, which is applied to the input content. Thus, Alexander sees valid syllogism as a certain *constant function* whose output value is the same for every input value. It receives the same value for $f(x)$, no matter what x is.¹³ Conversely, if the output value varies depending on input matter, then this type of reasoning, according to the philosopher from Aphrodisia, is not *reliable* and, consequently, does not belong to the apodictic structures of logic and, therefore, is not a genuine syllogism.

Alexander uses a specific *notion of change* describing unreliable syllogistic structures. Therefore, it is possible to describe the types of a syllogism in Alexander in the following way:

¹² in *A.Pr.* 4.3, 52.

¹³ To paraphrase J. Hintikka, we may say that Alexander's approach is a theory of certain *independence* of inference from incoming data.

1) $f(x) = \text{const}$ where x – matter
Working logical syllogism, reliable.

2) $f(x) = \text{non-const}$ where x – matter
Non-working, non-logical syllogism, not reliable.

However, the question arises, how may the function for any incoming argument have the same value? In propositional calculus, using Boolean functions, one can construct always-true formulas, or logical tautologies. A classic example is *modus ponens* (MP).

$$MP: ((p \rightarrow q) \wedge p) \rightarrow q.$$

For comparison, consider the weakened mode, inversed modus ponens (IMP):

$$IMP: ((p \rightarrow q) \wedge q) \rightarrow p,$$

which receives a different output value due to the different values of incoming arguments. The difference between *MP* and weakened *IMP*, in terms of Alexander, is that the former does not change *over time*, i.e. produces only stable constant output (true = 1), while the latter takes different values depending on incoming arguments:

$$f(x), = \text{const}$$

$$f - MP$$

Whereas

$$f(x), = \text{non-const}$$

$$f - IMP.$$

In Fregean terms, Alexander's syllogism is a *functional expression*. If we consider any of the incorrect modes of categorical or hypothetical syllogism, we may see that they have different output values (sometimes, however, true) for different input values. For example, the modus *Cesare* (EAE-2) of the second figure of the syllogism, considered as a function, has an always-true conclusion, while the modus AAA-2 is volatile, i.e. truthfulness and falsehood of the output depend on input values of the premises. Stability of inference, generally, is the intrinsic feature of Alexander's account on syllogistic epistemology.

Conversely, Alexander understands the nature of non-demonstrative syllo-

gisms based on their *instability over time*.¹⁴ Thus, he considers a non-logical system of inference when the conclusion varies depending on the initial values of the premises:

ἡ δὲ συµμεταπίπτουσα τῇ ὕλῃ καὶ συµμετασχηµατιζοµένη καὶ ἄλλοτε ἄλλοῖον καὶ
μαχρόµενον ἴσχουσα τὸ συµπέρασμα ἀσυλλόγιστός τε καὶ ἀδόκιμος συζυγία, ὡς ἄνθρωπος
ἀδόκιμος ὁ µὴ ἐστὼς τὴν γνῶµην µηδὲ βέβαιος¹⁵.

Combinations which change and alter configuration together with the matter and acquire different and conflicting conclusions at different times are non-syllogistic and unreliable just as a man is unreliable if he is not stable and firm in his judgment (transl. by Barnes, Bobzien, Flannery, Ierodiakonou).

Thus, we see a framework employing temporal aspects for analysing logical necessity. The definition of the logical validity of syllogistic inference is based on stability over time and stability of syllogistic truth function is the basis for Alexander's demarcation between reliable and unreliable knowledge.

Alexander's understanding of the nature of syllogistic reasoning becomes clearer in his modal theory where he puts forward polemic argument against Theophrastus.¹⁶ He claims that propositions have necessity (τὸ ἀναγκαῖον), actuality (τὸ ὑπάρχον) and contingency (τὸ ἐνδεχόµενον), not from *what is meant by them*, but from the *addition* (ἀπὸ τῆς προσθήκης). Thus, Alexander believes that logical necessity is not determined by matter of a syllogism, but only by the very combination of certain parts of the syllogism into one apodictic whole. Logical necessity, in this case, is not of an actual nature but a property of *logical connection*. In this sense, we may say that he is inclined to the *syntactic theory* of logical necessity. This approach to the modal properties of assertoric judgments is different from Theophrastus, who believed that the modal characteristics of assertoric premise is determined by observing the state-of-affairs to which it refers.¹⁷ Any non-Aristotelian tradition in *Peripatetic logic* can be probably traced to Theophrastus.

Theophrastus' legacy: Peripatetic / Stoic amalgamation and hypothetical syllogism

As it is known, in Late Antiquity there were at least *two logics*: categorical and hypothetical syllogistics. However, Alexander's viewpoint regarding propositional logic is not completely clear. Obviously, he knew hypothetical propositional logic

¹⁴ General study of temporal aspects within the framework of Peripatetic doctrine of necessity can be found in Hintikka 1973.

¹⁵ *In A.Pr.*1.52.

¹⁶ See Flannery 1995, 111.

¹⁷ *Ibid.*

perfectly since he mentions ancient Peripatetics who studied mixed syllogisms. As he writes, “οἱ ἀρχαῖοι λέγουσι μικτοὺς ἐξ ὑποθετικῆς προτάσεως καὶ δεικτικῆς.”¹⁸ (As suggested by S. Bobzien, in this passage, Alexander refers to the preceding Peripatetic authors (ἀρχαῖοι), which is his usual way of referring to the earlier Peripatetics.¹⁹ Alexander does not mention any of the early Peripatetic philosophers by name, except for Theophrastus; apparently, this gives us reason to conclude that Theophrastus, in fact, developed a detailed theory of non-Aristotelian propositional logic.²⁰ Alexander knows various propositional techniques by his time, and at least he could distinguish the teachings of ancient Peripatetics from Stoic ones. The term, νεώτεροι, most likely refers either to the Stoics or to those who accept Stoic logical views.

If we consider the canonical Stoic system of propositional syllogism, as suggested by Bobzien,²¹ there will be the following scheme:

<i>Hypothetical</i>	If <i>Fa</i> , <i>Ga</i>	hypothetical protasis
	But <i>Fa</i>	probative protasis
	Therefore <i>Ga</i>	the original demonstrandum
<i>Disjunctive</i>	Either <i>Fa</i> or <i>Ga</i>	<i>hypothetical protasis</i>
	But not <i>Fa</i>	<i>probative protasis</i>
	Therefore <i>Ga</i>	<i>the original demonstrandum</i>

But as far as Alexander's scheme originated from a later time, this could be its supposed logical structure:

<i>Hypothetical</i>	For all <i>x</i> : if <i>Gx</i> ,
	<i>Fx</i>
	But <i>Ga</i>
<i>Disjunctive</i>	Therefore <i>Fa</i>
	Either <i>Fa</i> or <i>Ga</i>
	But not <i>Fa</i>
	Therefore <i>Ga</i>

¹⁸ *In Apr.* 262.31–2.

¹⁹ Bobzien 2002, 381.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Bobzien 2002, 381.

This is a commonplace that Peripatetics are mainly associated with categorical syllogistic. In general, in late Peripatetic logic, one can regret that Aristotle did not develop any theory of hypothetical syllogisms.²² However, some Peripatetics, following Aristotle, believed that their categorical syllogistic covers all types of valid logical reasoning.²³ The Stoics, in turn, adhered to the same for their propositional logic. These two systems considered themselves to be competitors, and behind the texts, there was a hot philosophical debate between “term” and “sentence” logics.

Barnes believes that Theophrastus is a representative of categorical logic with a slight inclination to propositional theory.²⁴ There is a reason to suppose that Peripatetic logic in the Hellenistic period is mainly connected with the logical legacy of Theophrastus. Several texts show that Theophrastus discussed hypothetical syllogisms, thereby living up the promise made by Aristotle in *A.Pr.* 50a.²⁵

At the time of Aristotle, conceptual neglect of propositional logic could be somehow explained by the fact that Peripatetic logic originated in Platonic *σχολή*, often resorting to the procedure of deriving *concepts* from each other. Modus *Barbara* of the first figure is a clear illustration of the transitive relation from general to specific through the relationship between *terms* – from major, through the middle, to the minor one. Logic in the Academy had a significant inclination rather towards terms and their relations than to propositions. Plato’s *eidoi* are designated by separate *concepts* but not by sentences.²⁶

By the second and third centuries AD, Stoic logic had already become *lingua franca*, along with Peripatetic syllogistics. The Peripatetic version of Stoic logic ascended to Theophrastus and his attempt to fill the gaps of Aristotelian logic. Theophrastus’ legacy was reflected in the works of many commentators such as Simplicius, who considers logical inference in Theophrastus’ works as implication.²⁷

It should be noted that by the time of Alexander, interest in propositional logic was very common among academics. Thus, Galen, the contemporary of Alexander, in *Inst. Log. III. 3-5*, reports that “the ancients” called conditional judg-

²² Alexander, in *A.Pr.* 389. 31-390.1, Philoponus, in *A.Pr.* 242. 14-15, 359. 30-2, Ammonius, in *A.Pr.* 67. 35.

²³ Alexander and Galen may be considered as prominent representatives of this position.

²⁴ Barnes 1983, 279-83.

²⁵ On this point, see Barnes 1983, 280-82.

²⁶ In this spirit, Plato’s “Cratylus” can be considered as one of the earliest attempts to devise a *semantic theory of terms* based on etymology.

²⁷ Simp. *Cael.* 552.31-553.4

ments hypothetical based on the connection (κατα συνεχειαν) and disjunctive statements (κατα διαιρεσιν). It is noteworthy that Galen distinguishes categorical and hypothetical syllogisms as follows: categorical one is about the *being of things* (περι τῆς ὑπάρξεως ποιούμεθα τῶν πραγμάτων), while the hypothetical one reflects *bare interrelations* – "if there is a first, there must be the second one; if there is one, then no other."²⁸ In Galen's view, categorical syllogism is related directly to *ontology* while hypothetical inference is based on pure propositional relations. Galen as well examines the conjunctive and disjunctive nature of hypothetical syllogisms.

Despite the differences of statuses – Galen wasn't a Peripatetic philosopher, while Alexander had the position of chief Imperial logician, probably the head of the Lyceum²⁹ – both authors are close on a number of issues. In Galen, we also see that "the ancients" are opposed to "contemporaries," who use Stoic propositional logic. So, probably, Galen by "the ancients" similarly means Theophrastus and his heirs.

Theophrastus devised figures of hypothetical syllogisms, considering wholly-hypothetical, categorical and disjunctive ones. In each figure, he systematically discussed valid, strong and weak modes, mainly concentrating on valid figures.³⁰ Alexander discusses Theophrastus' legacy of fully hypothetical syllogisms in the context of Peripatetic tradition. As Barnes pointed out, Alexander's principle is the following: "wholly hypothetical syllogisms are not genuine syllogisms. For they do not prove anything. They do not prove anything because their conditional conclusions do not assert anything; they do not say that anything holds or does not hold. They do not claim that something is holding or not holding."³¹

Obviously, Alexander's approach to hypothetical syllogisms is quite close to Galen's logic. They both agree that wholly-hypothetical syllogism is *not a real syllogism* because it is far from *real ontology*, not being able to determine whether something is the case or not. Alexander writes further in his commentary on the first book of Aristotle's "Prior Analytics":

²⁸ Galen, *Inst. log.* 3,1-5.

²⁹ Among modern scholars, there is no consensus about where exactly Alexander taught. But, after the discovery in 2001 of the memorial stele at Karacasu, he erected in honour of his father in Aphrodisia, it is now clear that Alexander was the Head (*diadochos*) of the school in Athens. Whether it was a Lyceum or not is still unclear. This remarkable discovery is an addition to the only biographical evidence of Alexander, in *De Fato*, 164,3, addressed to Emperors Septimius Severus and Caracalla. See further Chaniotis 2004, 79.

³⁰ Barnes 1983, 307.

³¹ See Barnes 2012, 462.

ἄχρηστον γὰρ πρὸς δεῖξιν καὶ θέσιν τοῦ εἶναι τι τὸ δι' ὄλων ὑποθετικὸν τῶν συλλογισμῶν εἶδος· οὔτε γὰρ ὑπάρχειν τίτιν [μὴ] οὔτε μὴ ὑπάρχειν οὔτε καθόλου οὔτ' ἐπὶ μέρους δείκνυται δι' αὐτῶν, ὃ ἴδιον εἶπεν εἶναι συλλογισμοῦ³².

For the totally hypothetical form of syllogism is useless for proving and positing that something is the case, since it cannot be proved by means of them that something holds or does not hold of something either universally or particularly, which <Aristotle> says is the specific characteristic of a syllogism (transl. by I. Mueller)

According to Alexander, all hypothetical syllogisms are built over the categorical ones, being *derivative by nature*. The effectiveness of hypothetical reasoning is completely based on categorical statements connected, in turn, with the relation between terms:

οἱ μὲν γὰρ κατηγορικοὶ οὐδὲν προσδέονται πρὸς τὸ δεῖξαι τὸ προκειμένον τῶν ὑποθέσεων (διὸ καὶ ἀπλῶς συλλογισμοὶ ἀρκούντες αὐτοῖς), οἱ δὲ ὑποθετικοὶ χωρὶς τούτων οὐδὲν δεικνύουσιν³³

For categorical syllogisms do not need any additional hypothesis for proving what is proposed to be proved (and so, being self-sufficient, they are syllogisms without qualification), but hypothetical syllogisms prove nothing independently of categorical syllogisms (transl. by I. Mueller)

Thus, Alexander believes that conclusion of any syllogism should be a *genuine statement*, indicating that something is the case. Obviously, this approach is contrary to the modern propositional logic, where implication and equivalence are considered as *genuine statements* on the grounds that they claim *something* about reality.

Alexander does not explain the differences between a wholly hypothetical syllogism and a mixed one, such as *modus ponens*, but a later author, Philoponus defines fully hypothetical syllogism as consisting only of hypothetical statements.³⁴ According to Philoponus,³⁵ the concept of a “fully hypothetical syllogism” goes back to Theophrastus. Alexander reports that Theophrastus called such arguments of syllogisms *by analogy*³⁶ on the grounds that the premises are similar to each other, and the conclusion is identical to the premises – they all show

³² *In A.Pr.* 1. 265.

³³ *Ibid.*

³⁴ *In A.Pr.* 243. 16, f. 302. 9-12.

³⁵ *Ibid.* 302-9.

³⁶ *In A.Pr.* 326.9.

similarities.³⁷ This remark, however, is not quite clear, since even in categorical syllogism, all premises and conclusions also have an *analogous* (categorical) structure.

Thus, Alexander, like Galen, knows well hypothetical syllogisms; however, considers them secondary and derivative from genuine categorical syllogisms. This point of view, obviously, we may call as *peripatetic conservatism*.

Syntax of syllogistic inference and the problem of ellipsis

Comparing scarce propositional elements in Alexander's works with Philoponus, and Boethius, we may notice some obvious discrepancies. In a recent debate among historians of logic, there has been a discussion about the syntax of such ancient expressions:

εἰ τὸ Α, τὸ Β, εἰ τὸ Β, τὸ Γ, εἰ ἄρα τὸ Α, τὸ Γ.

So, Alexander, Philoponus, and others use *letters*, but what do they mean? When late Peripatetics have the use of letters in hypothetical judgments, do they employ Stoic propositional nomenclature? It is obvious to assume that; indeed, the letters denote *propositions*,³⁸ as is the case in modern propositional logic. However, other authors suggest that the letters might mean *terms*.³⁹ Here is Alexander's text where he quotes Theophrastus and analyses the structure of hypothetical syllogism:

Ἀνάγονται μέντοι καὶ οἱ δι' ὄλων ὑποθετικοὶ εἰς τὰ τρία τὰ προειρημένα σχήματα ἄλλω τρόπῳ, ὡς καὶ Θεόφραστος δέδειχεν ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Προτέρων ἀναλυτικῶν. ἔστι δὲ δι' ὄλων ὑποθετικὸς τοιοῦτος· εἰ τὸ Α, τὸ Β, εἰ τὸ Β, τὸ Γ, εἰ ἄρα τὸ Α, τὸ Γ· τούτων γὰρ καὶ τὸ συμπέρασμα ὑποθετικόν· οἷον εἰ ἄνθρωπός ἐστι, ζῷόν ἐστιν, εἰ ζῷόν ἐστιν, οὐσία ἐστίν, εἰ ἄρα ἄνθρωπός ἐστιν, οὐσία ἐστίν⁴⁰.

However, in fact, totally hypothetical <sylogisms> are also reduced to the three previously described figures in another way, as Theophrastus also showed in the first book of his *Prior Analytics*. A totally hypothetical is like this: If A, B; if B, Γ; therefore, if A, Γ. The conclusion of these <sylogisms> is also hypothetical. Here is an example: If it is a human being, it is an animal; if it is an animal, it is a substance; therefore, if it is a human being, it is a substance (transl. by I. Mueller)

³⁷ 326.11-12. See also Barnes 2012, 442.

³⁸ Barnes 1983, 290.

³⁹ See, for example, Graeser 1973, 98-9.

⁴⁰ *In A.Pr.* 326.

Alexander's approach, however, raises a number of questions. What is the syntactic status of the letters "A", "B", "Γ"? Barnes believes that as far as it dictates by grammar, variables may only be *propositions*, similar to p's and q's in modern propositional calculus. No other substitution of "A" and "B" might create a correct grammatical meaning of the scheme "If A, then B." And we may suggest that Alexander indeed uses "A" and "B" as *complete sentences*.

Nevertheless, some scholars believe that Alexander's "A", "B", "Γ" are letters, similar to Aristotle's logic, where they stand for *universal terms* such as "man," "animal, etc. For example, A. Graeser, analysing Theophrastus' logic, treats similar letters as *variables for terms*, rather than propositions.⁴¹ In this way, if "A" and "B" are letters for terms, we must explicitly refer to "If a *man*, then *mortal*." However, as Barnes suggested, in this case we have an incomplete, i.e. *elliptical sentence*. In general, the phenomenon of grammatical ellipsis was quite frequent in Ancient Greek. There are plenty of examples from "zero-copula" structures, found inscribed on the Attic drinking cups or vessels (ὁ παῖς καλός), to Homeric ellipsis. An example from Philoponus, where he explicitly considers variables *as terms*, confirms the possibility of ellipsis: εἰ τὸ Α, καὶ τὸ Β· εἰ μὴ τὸ Γ, οὐδὲ τὸ Β· εἰ μὴ τὸ Α ἄρα, οὐδὲ τὸ Γ. ὁμοίως καὶ τὸ τρίτον οὕτως· εἰ μὴ τὸ Β, οὐδὲ τὸ Α· εἰ τὸ Β, καὶ τὸ Γ· εἰ μὴ τὸ Α ἄρα, οὐδὲ τί τῶν Γ⁴². As Barnes suggests, the conclusion of the syllogism here 'Γ' "can only be a *term letter*. But this may well betoken no more than a minor slip on Philoponus' part."⁴³ Thus, variables *as terms* make possible the simultaneous use of hypothetical propositional structures within Aristotle's syllogistics.

An important aspect also should be noted here. Aristotelian logic was characterized by relations between terms, indicating classes:

$$\begin{aligned} A - B, \\ B - \Gamma, \\ A - \Gamma. \end{aligned}$$

The relation between terms in Aristotle's logic connected with categorical statements, where terms are *subject* (S) and *predicate* (P). The relation between S and P cannot be hypothetical / implicative. Stoic logic, contrariwise, is based on hypothetical *sentential* structures:

$$\begin{aligned} \text{If } Fa, Ga \\ \text{But } Fa \end{aligned}$$

⁴¹ Graeser 1973, 98.

⁴² *In A.Pr.* 302. 22

⁴³ Barnes 1983, 289.

Therefore Ga

If we combine a hypothetical (implicative) structure with relations between *terms*, then it is neither Peripatetic, nor Stoic logic. In this Alexander's example, we have a structural *amalgamation* of the Peripatetic and Stoic nomenclatures:

If *A*, then *B*
 If *B*, then *Γ*,
 If *A*, then *Γ*,

where the letters represent *terms*. Undoubtedly, such combination of two different logical traditions could only be possible by violation of grammar.

This amalgamation between Peripatetic and Stoic techniques in many ways originated in Alexander's works.⁴⁴ As we know, Aristotle ignored hypothetical syllogisms, only cursorily mentioning them in "Analytics." As the Head of Aristotle's school in Athens, Alexander had to reconstruct that Peripatetic doctrine of hypothetical syllogisms, which *could be*; thus Alexander's theory was fairly *sub-junctive in nature*. As A. Speca suggests: "the resuscitated version of hypothetical syllogistic that he presented in his commentary on the Prior Analytics is not what Aristotle in fact had in mind. It is rather a partial conflation of Peripatetic and Stoic logic."⁴⁵ Speca believes that "Alexander failed to recognize crucial differences between hypothetical syllogistic and Stoic logic.... Largely because of this mistake, aspects of Peripatetic and Stoic logic have been partially confused for the past eighteen hundred years."⁴⁶

The problem of the interpretation of syntax $\epsilon\iota\ \tau\omicron\ A, \tau\omicron\ B, \epsilon\iota\ \tau\omicron\ B, \tau\omicron\ \Gamma, \epsilon\iota\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \tau\omicron\ A, \tau\omicron\ \Gamma$ in the context of Peripatetic and Stoic logical nomenclatures may be elucidated by Boethius' treatise *De hypotheticis syllogismis*. As it is known, this treatise is the only surviving work in Greek or Latin on hypothetical syllogistics from Antiquity. K. Durr, in his remarkable study devoted to Boethius' "On hypothetical syllogisms", concluded that Boethius is substantially closer to Peripatetics than to Stoics.⁴⁷ As pointed out by A. Speca, "now, mention of Aristotle, Theophrastus, and Eudemus, but not the Stoics, does indeed suggest that Boethius's sources

⁴⁴ Like Karl von Prantl accused Porphyry of poor understanding of the nature of categories, A. Speca considers Alexander guilty of unjustified mixing of different logical nomenclatures.

⁴⁵ Speca 2001, xii.

⁴⁶ Speca 2001, vi-vii

⁴⁷ Durr 1951, 11.

were in the Peripatetic tradition and not the Stoic."⁴⁸ Why is Boethius's opinion important for the purposes of our research? Because Boethius, chronologically standing at the very end of Late Antiquity, apparently calls A, B, Γ as *termini*; and he regularly writes "*est A*", "*est B*", "*est C*", thus indicating beyond all doubt that he believes that "if A, then B" is *elliptical* and that "A" and "B" are *terminal letters*.⁴⁹

In his noteworthy work, Barnes recognized at least four different interpretations of hypothetical syllogism: sentential, Philoponus' type, Boethius' type and the fourth one – Alexander of Aphrodisias.' The first two kinds are the following:

1) Sentential

If P, then Q, If Q, then R
If P, then R.

2) Philoponian version:

If a is F, then a is G
If a is G, then a is H
If a is F, then a is H⁵⁰

The third version is based on Boethius' scheme.⁵¹ It's obvious that "The second and the fourth of these forms are special cases of the first."⁵²

Thus, Theophrastus' legacy of hypothetical syllogism has several possible interpretations; which one to choose is a matter of preference and probably taste. However, by reducing all possible interpretations to alternative versions, we get, in general, two approaches to the syntax of εἰ τὸ A, τὸ B. Traditionally, we can treat letters as propositional variables. In this case, they will be grammatically complete structures. Then the example of Theophrastus-Alexander will have the following form:

εἰ τὸ A, τὸ B, εἰ τὸ B, τὸ Γ, εἰ ἄρα τὸ A, τὸ Γ
 $((p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow s)) \rightarrow (p \rightarrow s)$

⁴⁸ Speca 2001, 70.

⁴⁹ Barnes 1983, 291.

⁵⁰ See Ibid 291-292

⁵¹ *Hypo syll.* II. ix. 7.

⁵² Barnes 1983, 292.

But then Philoponus' version (εἰ μὴ τὸ Α ἀρα οὐδε τι τῶν Γ),⁵³ substituting propositions for variables, becomes grammatically incorrect. It also turns out to be an inexplicable use of Boethius' variables *as termini*. Although this difficulty can be explained by the way Anthony Speca points out that "Boethius also probably did not know the original treatises by Theophrastus, Eudemus, and other early Peripatetics themselves, about which he professed an opinion, nor any original Stoic material... it is possible that Boethius was ignorant or even misleading in his claims about Greek texts on hypothetical syllogistic."⁵⁴ Another way, which is obviously inevitable, is to interpret the variables as *terms*. In this case, we are faced with grammatical ellipsis.

Thus, in summary, we can say that Alexander develops a definition of logic, setting it up as a mostly categorical syllogistic study with some emphasis on hypothetical techniques. As "the Empire's official Peripatetic philosopher," Alexander founded not only the commentator's logical canon, but also stands at the beginning of the synthesis of Peripatetic and Stoic logic. Strong controversy against the Stoics is a feature of late Peripatetic commentaries on Aristotle. However, Alexander was significantly influenced by Stoic terminology, "even when he uses terms borrowed from Stoicism to express Aristotelian concepts which he then turns against the Stoics."⁵⁵ In the same way as Porphyry in the 3-4th centuries AD reconciled Platonism and Aristotelianism, Alexander made a century earlier, creating a logical amalgamation between Peripatetic and Stoic logical traditions.

REFERENCES

- Barnes, J. (1983) *Terms And Sentences: Theophrastus On Hypothetical Syllogisms*. Oxford.
 Barnes, J. (2012) *Logical Matters: Essays in Ancient Philosophy II*. Oxford.
 Barnes, J., Bobzien, S., Flannery, K., Ierodiakonou, K., trs (2014) *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle, Prior Analytics 1.1–7*. London.
 Bobzien, S. (2002) "The Development of Modus Ponens in Antiquity: From Aristotle to the 2nd Century AD," *Phronesis* 47 (4), 359–394.
 Busse, A., ed. (1891) Ammonius. In *Porphyrii Isagogen Sive V Voces*, 4.3. Berlin.
 Busse, A., ed. (1898) *Philoponus. In Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin.
 Diirr, K. (1951) *The Propositional Logic of Boethius*. Amsterdam.
 Chaniotis, A. (2004) "Epigraphic Evidence for the Philosopher Alexander of Aphrodisias," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47, 79–81.
 Flannery, K. L. (1995) *Ways into the logic of Alexander of Aphrodisias*. New York.

⁵³ See Philoponus *In A.Pr.* 302. 22.

⁵⁴ Speca 2001, 69.

⁵⁵ Sharples 1987, 1178.

- Gili, L. (2015) "Categorical Μὴ Κατὰ Χρόνον Propositions in Alexander of Aphrodisias' Modal Syllogistic," *Apeiron* 48 (4), 1–17.
- Graeser, A. (1973) *Die logischen Fragmente des Theophrast*. Berlin.
- Hintikka, J. (1973) *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford.
- Kalbfleisch, K., ed. (1907) *Simplicius. In Aristotelis Categoriae Commentarium*. Berlin.
- Kalbfleisch, K., ed. (1896) Galenus. *Institutio logica*. Leipzig.
- Karimullah K. (2014) "Al-Farabi on Conditionals," *Arabic Sciences and Philosophy* 24, 211–267.
- Malink, M. (2015) "The Beginnings of Formal Logic: Deduction in Aristotle's Topics vs. Prior Analytics," *Phronesis* 60, 267–309.
- Mansfeld, J. (1994) *Prolegomena. Questions to Be Settled Before the Study of an Author or a Text*. London.
- Moraux, P. (2001) *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*. Berlin.
- Mueller, I., ed. (2006) *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle, Prior Analytics 1.32–46*. London.
- Sharples, R. W. (1987) "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation," *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2. Band 36.2. Berlin, 1176–1243.
- Specia, A (2001) *Hypothetical syllogistic and Stoic Logic*. Leiden.
- Todd, R. (1976) *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*. Leiden.
- Topchyan, A., ed. (2010) *David the Invincible. Commentary on Aristotle's Prior Analytics. Critical Old Armenian Text with an English Translation*. Boston.
- Wallies, M., ed. (1883) *Alexandri in Aristotelis Analyticorum Priorum Librum 1 Commentarium*. Commentaria in Aristotelem Graeca 2.1. Berlin.
- Wallies, M., ed. (1905) *Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica Priora Commentaria*. Commentaria in Aristotelem Graeca 13.2. Berlin.

ALLEGORIES OF LIFE, DEATH AND IMMORTALITY IN THE BOOK OF ECCLESIASTES 12:5b–7

IGOR TANTLEVSKIJ
St. Petersburg State University
tantigor@mail.wplus.net

ABSTRACT. Analyzing the famous passage *Eccl.* 12:5b–7, the author of the article comes to the conclusion that the expression "the almond tree blossomed" (12:5b α) contains the allegory of man's birth and his young years; the phrase "the locust/locust tree became loaded" (12:5b β) can be interpreted as an indication of the mature, productive/fruitful years of human life activity; the allegory of the caper, falling to winter ("and the caper bush fell"; 12:5b γ), correlates with the metaphorical description of old age and the approach of death in *Eccl.* 12:1b–2. So, one can assume that the passage *Eccl.* 12:5b α – γ includes the allegories of man's earthly birth, making up of his personality, maturity and old age in the form of natural phenomena that take place in Judea throughout the year — approximately from the second half of January to December. The allegory of the breaking "silver cord" (*Eccl.* 12:6a α), symbolizing the earthly demise, can be understood as a break in the connection between the spirit and the flesh of man (cf.: *Eccl.* 12:7). In 12:6a β –b, Ecclesiastes adduces the allegories of death, expressed through the broken vessels ("golden bowl", "jar", a certain "vessel"), symbolizing the human body. The context also suggests that an allusion to the human spirit implicitly present in these allegories as well, which is symbolized by olive oil (in the "golden bowl") and water (in the "jar" and in the "vessel"), — not directly called, but contextually implied — returning to their eternal Fountain (cf.: *Jer.* 2:13, 17:13, also: *Ps.* 36:10) when their temporary receptacles are broken. The "spring" and the "well" (*Eccl.* 12:6b) are veritable symbols of life, and in the light of *Eccl.* 12:7b — perhaps symbols of eternal life in the Book of Ecclesiastes. As for the allegory of "the golden bowl", it clearly goes back to *Zech.* 4:2–3. In the light of the allegorical picture attested in *Zech.*, chap. 4, and the text of *Eccl.* 12:7b, the allegory of *Eccl.* 12:6a β — "the golden bowl will crack" — can presuppose implicitly not only the death of the body/"the golden bowl", but also that its contents — "oil", symbolizing the spirit abided in the body — will merge with the "oil" of the Divine Luminary, *scil.*, with the Spirit of God.

KEYWORDS: Ecclesiastes, Zechariah, chap. 3–4, allegory, symbol, life, death, immortality, youth, maturity, old age.

* *This research was carried out thanks to the funding of the Russian Science Foundation (project №15-18-00062-II; Saint-Petersburg State University).*

I

The author of the Book of Ecclesiastes¹, contrasting in its final part the joy of young years with the sad years of old age and portraying the bitterness of the latter in a series of depressing metaphors (*Eccl.* 11:7–12:5a), completes his work with some allegories (*Eccl.* 12:5b–7), revealing of the meaning and logic of which causes great difficulties, as well as the textual interpretation of this passage itself.² In our translation the text of *Eccl.* 12:5b–7 runs as follows:

5b. The almond tree blossomed³;
 the locust (tree?⁴ — *I. T.*) became loaded;
 and the caper bush fell (*scil.*, lost its foliage. — *I. T.*)⁵ —
 then man⁶ goes to his eternal home.
 And (hired) mourners will go about the street-bazaar
 6. until the silver cord breaks;
 and the golden bowl will crack,
 the jar will be broken at/over the spring,
 and the vessel will split at/over⁷ the well.
 7. And dust will return to the earth as it was,
 and the spirit will return to God who gave it.

It seems expedient to begin our analysis of the text with consideration of the allegories of "the almond tree", "the locust", and "the caper". In Judea, the almond tree (*šāqēd*, lat. *Prunus amygdalus*)⁸ begins to bloom from the second half of Jan-

¹ The dating of the book creation varies in the interval from the last quarter of the 6th to the 3rd cent. BCE. See, *e. g.*: Seow 1997, 21–38; Tantlevskij 2014, 139–141; Idem 2017, 133, 140–143; Idem 2018, 77f., n. 15; Duncan 2017, XXf. The oldest extant fragments of the Book of Ecclesiastes manuscript originating from the 4th Qumran cave, *4Q Qoh^a*, are paleographically dated to *ca.* 175–150 BCE (see, *e. g.*: Seow *Op. cit.*, 6; Abegg, Flint, Ulrich (eds.) 1999, 619). Among the numerous contemporary works devoted to the Book of Ecclesiastes, let us note, *e. g.*: Seow *Op. cit.*; Bartholomew 2009; Brown 2011; Enns 2011; Eswine 2014; Atkinson 2015; Duncan *Op. cit.*

² Variants of ancient and modern interpretations of this passage in the main languages of the world can be found in: BW 2015.

³ Masoretic vocalization *wěyānēš* in accordance with *Qere*: *wěyānēš*, assuming *nšš*, "to blossom"; this reading is supported by the Septuagint, Syro-Hexaplar version, Peshitta, and Vulgate.

⁴ On this interpretation see below.

⁵ On this interpretation of the root *pr* in *Hiph'il* cf., *e. g.*: Seow, 363. See further: n. 23.

⁶ The term *hā-ādām* can be interpreted in this passage as "the human", "humanity", as well. Cf.: *Eccl.* 1:4a.

⁷ On this interpretation see: n. 26.

⁸ See, *e. g.*: Moldenke 1952, 35; Zohary 1982, 66.

uary (often before the appearance of leaflets on the tree), the *first* of the fruit trees of the country — as a harbinger of the revival, "awakening" of spring (NB: the verb *šāqad* having the same consonant composition, as the word *šāqēd*, means "to stay awake", "keep watch/vigil"⁹). This circumstance a priori makes unlikely a popular opinion that the image of blooming almonds in *Eccl.* 12:5bα could be used as a "vegetable" allegory of old age. In the light of this, as well as because almond blossoms are not only white, but also white and pink, and light pink, they could hardly be considered as a universal image of gray hair, as some researchers believe.¹⁰

Almond blossoms only until the middle of March. Its fruits (used in antiquity for food, for making oils, in the production of cosmetics, perfumes, in medicine, in embalming, etc.)¹¹ mature for a long time, until September. (Cf., e. g., The Proverbs of Ahikar 2:7 (Syr. A): "My son, be not in a hurry, like the almond-tree whose blossom is the first to appear, but whose fruit is the last to be eaten..."¹²) Therefore, even if one admits the unlikely interpretation "the almond tree blossoms (will) fall"¹³, etc., this can't at all be an allegory of the *proximity* of a person's demise — rather, as an indication of an important stage in the process of his maturation on the way to manhood.

Blossoms of the almond tree have the shape of a cup (*gābī^a*; *Ex.* 25:33–34, 37:19–20). In view of the fact that in the next verse of the Book of Ecclesiastes (12:6aβ-b) a person (more precisely, his flesh¹⁴) three times correlates with different vessels, and also taking into account the above mentioned botanical features of the almond tree, it can be assumed that the phrase "the almond tree blossomed" contains the allegory of man's birth¹⁵ — "awakening" to life — and his young, joyous, bright years.

As for the locust (*hāgāb*), it is a migratory phase of the grasshopper (*Schistocerca gregaria*), which is regularly found throughout the Near East.¹⁶ Reproduction of locusts (most individuals have a length of 2–4 cm) usually occurs in May–June. When

⁹ Cf. the play of words *šāqēd* and *šōqēd*, "vigilant", in *Jer.* 1:11–12.

¹⁰ See, e. g.: Seow 1997, 379.

¹¹ See, e. g.: *Gen.* 43:11.

¹² Cf. *Num.* 17:23[8]: "...Moses entered into the Tabernacle of Testimony, and behold, Aaron's rod waxed bloomed <...>: buds came out, flowers blossomed, and the fruits of almond (*šēqēdīm*) ripened".

¹³ See, e. g.: Diakonoff 1973, 652. Cf., on the other hand: Seow 1997, 347, 361f.

¹⁴ See further below.

¹⁵ On the origination of man cf.: *Eccl.* 11:5a.

¹⁶ Uvarov 1966–1977.

mating, the male suspends the spermatophore (consisting of a main part, a "vial" containing spermatozoa, and an additional — designated as spermatophilax, which is in fact an adhesive nutrient) to the end of the female abdomen. The spermatophore suspended to the abdomen of a female — with the spermatophilax *weighting* it — makes it difficult for the female to move and prevents repeated mating. Egg laying usually occurs in the second half of the summer.

The verb *yistabbēl* used in *Eccl.* 12:5bβ (the *Hithpa'el* form occurs nowhere else in the Hebrew Bible) is derived from the root *sbl*, "to carry (a load, burden)", "to be laden", attested elsewhere in the Bible in *Qal* and *Pu'al* and in the latter form meaning most probably "to be pregnant" (*Ps.* 144:14). Thus, the interpretation "the locust became loaded" quite agrees with the locust propagation peculiarities described above.

In general, this phrase can be interpreted as an indication of the mature, *productive* years of human life.

On the other hand, however, as C. L. Seow reasonably points out¹⁷, "mentioned between almond and caper, it seems most likely that *ḥāgāb* 'locust', properly 'grasshopper', refers not to the insect but to some kind of plant. The word 'locust' in English refers to a wide variety of plants throughout the world, most of which have pods that apparently remind one of the insect (in its form; cf. below. — *I. T.*).¹⁸ In the Levant, too, this association between the insect and certain types of trees seems to have been made. Indeed, the Greek word *akris* 'locust', used normally of the insect, may have referred to pods of the carob tree, as well. It has long been argued that the 'locusts' eaten by John the Baptist (*Matt.* 3:4; cf. also: *Lk.* 15:16. — *I. T.*) may, in fact, have been such 'locust' pods. There is ample evidence, however, that the insect was consumed by people in the Levant in ancient times, as many bedouin do even today. So, the locusts consumed by John the Baptist may have been the insect, after all. Nevertheless, it is significant that many interpreters in antiquity assumed the "locusts" to be legumes. This is an interpretation of *akris* 'locust' found in the apocryphal Gospel to the Ebionites and followed by Athanasius, Chrysostom, and others¹⁹. It appears that even in Levantine antiquity, 'locust' was recognized as a term used for a kind of plant. It makes sense to think that *ḥāgāb* refers to a plant, perhaps the carob tree (*ḥārûb*), whose pods remind one of locusts".

Let us also mention that *ḥāgāb*, "locust", in the passage under consideration has traditionally been taken figuratively, in particular as referring to penis. In

¹⁷ Seow 1997, 362.

¹⁸ OEL 1989, VIII, 1093f.

¹⁹ See the citations in: Lampe 1961, 65.

b. Šabb. 152a it is said that *ḥāgāb* refers to one's 'gbwt, a reference to the male sexual organ (cf.: *šīr 'āgābīm*, "love-song", in *Ezek.* 33:32; *'āgābātāh*, "her lust", in *Ezek.* 23:11; the verb 'gb meaning "to have (sexual) desire"). And this is an interpretation at the allegorical level accepted by Rashi and Ibn Ezra.²⁰ It seems that this allegory could have arisen because of the smell of the carob tree blossoms (for specific pungent odor comes from them, reminiscent of the smell of human sperm) and especially of the shape of its fruits: the legums of the evergreen tree *Ceratonia siliqua*²¹, commonly known as the carob tree or simply locust tree — having a length of about 10–20 cm and a width up to 3–4 cm — in size, shape and even texture often resemble the male genital organ in a state of erection.

The carob tree fruits begin to ripen since May, and they are harvested until the rainy season (in Israel, more intense precipitation begins to fall from the end of October). Fresh fruits have a sharp astringent taste and are therefore not suitable for eating; they are collected immature and laid out on the ground where they ripen. The pulp contains up to 48–56% of sugar. Various mammals (goats, sheep, cows, etc.) are feeding on the legumes of the carob tree.²² Parasites do not live on this tree, as a result of which many peoples considered it sacred. The carob tree is likened to the Tree of Knowledge of Good and Evil in Gan Eden in *1 Enoch* 32:4.

Thus, the phrase "the locust (tree) became loaded" could also be interpreted as an indication of a mature, *fruitful* period of human life activity.

The last "vegetable" allegory — "and the caper bush fell" (12:5bγ) — probably implies that it lost its foliage.²³ The caper bush (*Capparis spinosa*)²⁴ blooms con-

²⁰ Levy 1912, 135; Seow 1997, 362, 379.

²¹ See, e. g.: Battle, Tous 1997. The designation *Ceratonia siliqua* derives from the Greek *kerátion*, "fruit of the carob" (from *kéras*, "horn"), and Latin *siliqua*, "pod". The unit "carat", used for weighing precious metal and stones, also comes from *kerátion*, as alluding to an ancient practice of weighing gold and gemstones against the seeds of the carob tree, having approximately the same weight of about 0.2 grams.

In late Roman times, the pure gold coin known as the *solidus* weighed 24 carat seeds, and, as a result, the carat also designates a measure of purity for gold: 24-carat gold means pure gold, etc.

²² Cf., e. g.: *Lk.* 15:16.

²³ The verb form *tāpēr*, as pointed in *Codex Leningradensis*, appears to be the *Hiph'il* of *pr̄r* "to break, frustrate, make ineffectual, bring to naught", or the like. The Septuagint, Symmachus, Syro-Hexaplar and Coptic versions take the verb to indicate that the fruit is scattered or dispersed, i. e. the caper bush fruits have split open and their seeds are scattered.

On the other hand, C. L. Seow suggests that "perhaps we should take the root *pr̄r* to mean 'to fall off, drop off'. One may compare Ugaritic *pr̄r* 'to break, break from' (*KTU* 1.15.III.30; 1.19.III.14, 28), which is related to Arabic *farra*, a verb that in the causative stem

tinuously from April–May to October, the fruit ripening is stretched from June to October. Throughout this period, it is possible to collect blossom buds (shaped like berries and used as appetite stimulants, also considered as aphrodisiacs) or fruits, as they mature. Roots are collected in late autumn. The leaves of the caper bush fall in December, when the season of *intense* rains begins. So, the allegory of the caper, falling to winter, clearly correlates with the metaphorical description of old age and the approach of death in *Eccl.* 12:1b–2:

<...> the bad days come
and the years approach when you will say,
“I find no pleasure in them”;
the sun darkens (for you), (even) the light,
and the moon and the stars,
and the clouds return after the rain <...>.

So, one can assume that the passage *Eccl.* 12:5b α – γ includes the allegories of man's earthly birth, making up of his personality, maturity and old age in the form of natural phenomena that take place throughout the year — approximately from the second half of January to December.

II

...Then man goes to his eternal home.
And (hired) mourners will go about the street-bazaar
until the silver cord breaks (12:5c–6a α).

In the light of the aforesaid, the allegory of the breaking "silver cord" (*Eccl.* 12:6a α), symbolizing the earthly demise, can be understood as a break in the connection between the spirit and the flesh of man (cf.: *Eccl.* 12:7). Further, Ecclesiastes adduces the allegories of death, expressed through the broken vessels, symbolizing the human body:

And the golden bowl will crack,
the jar will be broken at/over the spring,
and the vessel²⁵ will split at/over²⁶ the well (12:6a β –b).

may mean ‘to fall off, to shed’. If this interpretation is correct, the Hiph'il of the root in Hebrew may also mean ‘to shed, to cause to fall off. The point, then, is that the caper bush is defoliated...' (Seow 1997, 363).

²⁴ See, e. g.: Danin 2010, 179–185.

²⁵ The noun *ggl* here seems to refer not to a waterwheel (a pulley), but to a vessel of some sort. This is suggested already by the parallelism of *ggl* in *Eccl.* 12:6b α with *kad*,

But the context suggests that an allusion to the *human spirit* implicitly present in these allegories as well, which is symbolized by olive oil and water — not directly called, but contextually implied — returning to their source when their temporary receptacles are broken. Thus, in the second and third allegorical images, there are references to the spring and the well, *scil.*, veritable symbols of life, and in the light of *Eccl.* 12:7b — "and the spirit will return to God who gave it" — perhaps symbols of eternal life in the Book of Ecclesiastes.²⁷ In *Jer.* 2:13 and 17:13, the Lord Himself is referred to as the "Fountain (*mĕqôr*) of living water"²⁸ (cf. also the image of a "well of living water" in *Gen.* 26:19). Thus, the ceramic vessel, which symbolizes the body, "returns to the earth as it was" (*Eccl.* 12:7a), and its contents — the "living water", implying the spirit of man — to its Fountain.

As for the allegory of "the golden bowl", it clearly goes back to *Zech.* 4:2–3:

There is a lampstand (*mĕnôrâh*) entirely of gold with its bowl at the top of it; it holds seven lamps <...>. By it are two olive trees, one to the right of the bowl and the other to the left.

The term *gullâh*, "bowl", refers here to the receptacle of olive oil for the lamps. (NB: this noun is attested in the Hebrew Bible only in *Zech.* 4:2–3 and in *Eccl.* 12:6aβ.) In *Zech.* 4:10b, these seven lamps are designated as "the eyes of the LORD". Since, according to *Zech.* 4:14, "these (two olive trees. — *I. T.*) are the two anointed ones in attendance on the LORD of the whole world", one may conclude that in *Zech.*, chap. 4, the *mĕnôrâh* symbolizes God.²⁹ Olive oil giving light, judging by

"jar" (see, *e. g.*: Dahood 1952, 213f.; Seow 1997, 367). The noun *glgl* should probably be vocalized as **golgōl* (from earlier **gulgul*), a noun related to *gullâ* "basin", "bowl", and *gulgōlet*, "skull". As was pointed out by Seow (*ibid.*), "it refers, perhaps, to a globular vessel. In Akkadian, *gulgullu* and *gulgullatu*, usually meaning 'skull', are also names of cooking pots, and *gullu* and *gullatu* also refer to various vessels (see *CAD* V, 128–129). Dahood calls attention to the word *glgl* inscribed in Punic on a vase (*RES* 907). Cf. also Ugaritic *gl*, which refers to a drinking vessel (*KTU* 1.14.II.18–19, IV.1–2; cf. Akkadian *gullu*)".

²⁶ In parallelism with '*al-hammabbû*', "at/over the spring", here one would expect the spelling '*al-habbôr*', "at/over the well" (cf.: '*al-habbôr*' in *Isa.* 24:22; but, on the other hand, cf.: '*el-habbôr*', lit. "into the pit" in *Gen.* 37:22); see further, *e. g.*: Seow 1997, 367. NB: the spelling '*al*' is attested in the next verse (*Eccl.* 12:7a) in *Codex Leningradensis* instead of the preposition '*el*' which is natural here; the latter spelling is confirmed by many Jewish manuscripts and the Peshitta.

²⁷ Cf. also *Eccl.* 3:17cβ: "...and (judgment) over every act – there", *i. e.*, in the other world.

²⁸ Cf. also *Ps.* 36:10: "For with You is the fountain of life, in Your light we shall see light".

²⁹ Cf., *e. g.*: Seow 1997, 10.

Zech. 4:4–6 and 10b, may symbolize here the Spirit (*rû^ah*) of God (cf.: *Zech.* 4:6c), so that the priestly and lay Judean leaders turn out to be the anointed (*Zech.* 4:14) of the Spirit³⁰, present, according to *Zech.*, chap. 3–4, in the heavenly court.

In the light of the allegorical picture attested in *Zech.*, chap. 4, and the text of *Eccl.* 12:7b ("and the spirit will return to God who gave it"), the allegory of *Eccl.* 12:6aβ — "the golden bowl will crack" — can presuppose implicitly not only the death of the body/"the golden bowl", but also that its contents — "oil", symbolizing the spirit abided in the body — will merge with the "oil" of the Divine Luminary, *scil.*, with the Spirit of God.

So, it turns out that in all three allegories the solid irrevocably broken walls of the vessels symbolize the human body, and the supposed moving contents of them — the fountains of life (water) and light (oil) — the human immortal spirit, returning to its Creator.

It can be assumed that in *Eccl.* 12:5cα–β and 12:7a–b a chiasmic parallelism is present: the phrase "then man goes to his eternal home³¹" correlates with the statement "and the spirit will return to God who gave it", and the words "(hired) mourners will go about the street-bazaar" — with the statement "and dust will return to the earth as it was".

The assumption that the phrase "and the spirit will return to God who gave it" is not simply an euphemistic, circumlocutional expression equivalent to "breathe one's last", meaning the transition, in fact, to nonexistence, — as some scholars believe³² — is confirmed by the text of *Eccl.* 3:21:

Who knows if the human spirit (*rû^ah*) ascends upward
or if the animal spirit goes downward to the earth?³³

This passage shows that the idea of the ascent of the spirit "upwards", *i. e.*, "to God," is fundamentally different from the widely spread view of the descent of the spirits of dead people³⁴ and (NB!) animals into the underground realm of shadows.³⁵

In conclusion, let us note one nuance. In the text *Eccl.* 11:8bβ the author writes:

Everything that appears ("arises". — *I. T.*)³⁶ is transient^{37, 38}

³⁰ Cf., *e. g.*: *Isa.* 61:1–2.

³¹ In everyday speech the phrase "eternal home" usually means a tomb or a grave, but in the context of *Eccl.* 12: 5b–7 this notion takes on special transcendent connotations.

³² Cf., *e. g.*: Seow 1997, 367f., 382.

³³ Cf.: *Eccl.* 8:7.

³⁴ See, *e. g.*: *Ἐκκλ.* 3:19–20, 21b, 6:4–6, 9:10b.

³⁵ See further: Tantlevskij 2018, 76–83; cf.: Idem 2017, 133f.

³⁶ *Scil.* "under the sun"; lit: "all that comes". Cf.: *Eccl.* 8:8; *Job* 7:7, 16.

That is, everything that has a beginning, that was created by God, sooner or later dies, disappears. But, according to the Biblical tradition, God puts *His* Spirit in man³⁹, and therefore the spirit of man is a particle of the *eternal* Spirit of God — *beginningless* and *infinite*; thereby the human spirit itself is eternal. Returning to its Source, the spirit of man arrives at its "Eternal Home".

REFERENCES

- Abegg M., Jr., Flint P., Ulrich E., eds. (1999) *The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English*. New York, NY: HarperCollins Publishers.
- Atkinson, T. (2015) *Singing at the Winepress: Ecclesiastes and the Ethics of Work*. London; New York, NY: Bloomsbury, T&T Clark.
- Bartholomew, C. (2009) *Ecclesiastes*. Ada, MI: Baker Academic Press.
- Battle I., Tous J. (1997) *Carob tree*. Rome: International Plant Genetic Resources Institute.
- Brown, W.P. (2011) *Ecclesiastes: Interpretation*. A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- BW 2015 — *BibleWorks 10*. Software for Biblical Exegesis and Research. Norfolk, VA.
- CAD — *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Vol. V. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1956.
- Dahood, M. (1952) "Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth", *Biblica* 33, 30–52, 191–221.
- Danin, A. (2010) "Capparitis in the East Mediterranean countries", *Flora Mediterranea*. Vol. 20. Palermo: Luxograph, 179–185.
- Diakonoff, I.M. (1973) "The Book of Ecclesiastes", *Poetry and Prose of the Ancient East*. Moscow: "Khudozestvennaya Literatura" Publishing House, 638–652, 724–727 (in Russian).
- Duncan, J.A. (2017) *Ecclesiastes*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Enns, P. (2011) *Ecclesiastes*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Eswine, Z. (2014) *Recovering Eden. The Gospel According to Ecclesiastes*, Phillipsburg, NJ: R&P Publishing.
- KTU — Dietrich, M., Loretz O., Sanmartín J., eds. (1995) *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*. 2nd, enlarged ed. Münster: Ugarit-Verlag.
- Lampe, G.W.H. (1961) *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Levy, L. (1912) *Das Buch Qoheleth*. Leipzig: Hinrich's.
- Moldenke, H.N. and A.L. (1952) *Plants of the Bible*. New York, NY: Ronald Press.

³⁷ Lit. "vapor".

³⁸ Cf. the statement of Xenophanes of Colophon as it is conveyed by Diogenes Laertius (Lives, Teachings, and Sayings of Famous Philosophers, IX, 19):

Everything that arises is subject to destruction.

³⁹ See, e. g.: *Gen.* 2:7, 6:3; *Job* 27:3, 32:8, 33:4. Cf. also, e. g.: *Gen.* 1:26–27; 5:1; 9:6.

- OED — Simpson, J.A., Weiner, E.S., eds. (1989) *The Oxford English Lexicon*. 2nd ed. Vol. VIII. Oxford; New York: Oxford University Press.
- RES — *Repertoire d'épigraphie sémitique*: Académie des inscriptions et belles-lettres [cited by number].
- Seow, C.L. (1997) *Ecclesiastes*. A New Translation with Introduction and Commentary. Anchor Bible. New York, NY: Doubleday.
- Tantlevskij, I.R. (2014) "Optimism of Ecclesiastes", *Voprosy Filosofii*, 11, 137–148 (in Russian with an English abstract).
- Tantlevskij, I.R. (2017) "Possible Parallels in Ecclesiastes' and Aristotle's Reflections Concerning the Eternity and Immortality of the Soul in Correlation with Its Intellectual and Ethical Merits", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*, 11. 1, 133–143.
- Tantlevskij, I.R. (2018) "How to Come to the Correct Solution? To the Interpretation of the Epistemological Definition of the Method of Comparison in Aristotle (Ethica Eudemia, VII, 1245b.13–14) and Ecclesiastes 7:27", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*, 12. 1, 72–85 (in Russian with an English abstract).
- Uvarov, B. (1966–1977) *Grasshoppers and Locusts*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zohary, M. (1982) *Plants of the Bible*. Cambridge: Cambridge University Press.

STOICISM AND THE IMPOSSIBILITY OF SOCIAL MORALITY

ANDREI SEREGIN

Institute of Philosophy RAS (Moscow)

avis12@yandex.ru

ABSTRACT. Stoic ethical theory is famously “rigorist” in the sense that it regards all kinds of generally recognized non-moral goods and evils as “indifferents” that do not influence human happiness or misery. One of the problems with rigorism is that *prima facie* it seems to make impossible even a rudimentary social morality, for if non-moral evils, experienced by the victims of various inhumane actions, actually do them no harm and do not contribute to their being unhappy, then why should we regard the infliction of these evils as morally wrong? In this paper I examine the question of whether such a critique of Stoic rigorism (put forward, for example, by Claudia Card in her book “The Atrocity Paradigm”) is justified. I argue that, on the one hand, one cannot find convincing counterarguments against it within Stoic tradition itself (e.g. the distinction between “preferred” and “rejected” indifferents, in my view, is of no avail for the Stoics in this case), but, on the other, the validity of this criticism depends on what we take to be the ultimate normative standard of moral evaluation. It is only valid under the assumption that some kind of “humanistic consequentialism” (as I call it here) is true. I also try to demonstrate that, *if* this kind of consequentialism is true, then similar criticism may be applied to many other ethical theories regardless of whether they endorse rigorism or not. (Personally, I believe “humanistic consequentialism” to be true, although I do not argue for this thesis here).

KEYWORDS: ancient ethics, good and evil, indifferents, normative ethics, social morality, Stoicism.

It is well known that according to one of the central tenets of Stoic ethics all kinds of generally recognized non-moral goods and evils (e.g., life and death, health and illness, pleasure and pain etc.) are actually something “indifferent” (ἀδιάφορα), i.e. no goods and no evils at all, and do not influence human happiness or unhappi-

ness.¹ The only existing good and evil which our happiness and unhappiness completely depend upon are exclusively moral in nature.² For the sake of brevity I will further refer to this position as “(Stoic) rigorism”. In my opinion, a fairly obvious, but not very often discussed problem with rigorism is that *prima facie* it makes simply impossible even a rudimentary social morality. For intuitively it may seem quite clear that those forms of *moral* evil that one might call paradigmatic³ (e.g., murder, torture, rape, violence and, generally speaking, everything that usually is described as “atrocities”) consist precisely in the infliction of *non-moral* evils upon others. But if, for example, sufferings⁴ *experienced* by the victims of such actions do not constitute any evil, it becomes hard to understand why should we find any evil in the *infliction* of these sufferings, i.e. in those actions themselves. And lack of understanding in this respect is tantamount to the collapse of social morality. In this paper I want to examine the question of whether such a critique of Stoic rigorism is justified. In my opinion, the answer to this question must vary depending on what we believe to be the ultimate standard of moral evaluation. Personally, I do share those normative standards that make this kind of criticism quite legitimate. And I will also try to demonstrate that, *if* it is legitimate, then similar claims can be made about many other moral theories, which are of great significance in the history of European ethics, but do not necessarily endorse rigorist stance.

Perhaps the most straightforward formulation of this problem in contemporary philosophical literature may be found in Claudia Card’s book “The Atrocity Paradigm”, where she offered the following critique of Stoic rigorism:

“Even though Epictetus did not count *suffering* cruelty an evil, he did not want to deny that *inflicting* cruelty (*being* cruel) is evil, although it remains mysterious why. Cruelty is, apparently, a misuse of the will. The important things, he finds, are to resist becoming evil and to resist being defeated by the evil that others do... But if cruelty to

¹ E.g., SVF I, 185; 190 (= III, 70); 359; III, 33; 35; 129; 181; 39 Diog.; Sen. Ep. 94, 7-8; 120, 1-3; 123, 16; Epict. Diss. I, 24, 6-7; I, 28, 14-17. 22-23. 26-27; I, 30, 2-3; II, 9, 15; II, 19, 13; IV, 1, 133. M. Ant. II, 11 (4); V, 12; 15; 26; VI, 33; 41; VII, 31; VIII, 10; 28; IX, 1 (3); X, 30; XII, 23. Most abbreviations I use are those adopted in LSJ, OLD and PGL.

² E.g., SVF I, 362; 577; III, 16; 29-31; 35-38; 40; 51; 79; 139; 587; Sen. Ep. 31, 5; 71, 4-7. 19. 32; 76, 6-7. 16. 19. 21; 90, 34-35; 118, 10-11; M. Ant. II, 1; V, 34; VIII, 1; IX, 16; 42 (2); XI, 18 (3).

³ I.e. both most radical and most widely recognized or agreed upon.

⁴ To simplify matters, one can reduce all non-moral good and evil to pleasure and pain, respectively, as hedonists would do, although, of course, it is still possible to criticize rigorism proceeding from some non-hedonist (and, perhaps, pluralist) theory of non-moral values.

others does them no harm, why is it wrong? To say that it harms the perpetrator⁵ begs the question. For it harms the perpetrator only if it is wrong... If it is impossible to harm others who place no special value on what eludes their control, stoics could not be harmed by anything others did to them, even though their bodies could be maimed and their lives terminated. For the stoic, to inflict or suffer a loss merely of “what one reasonably prefers” is not to inflict or suffer true harm. One is harmed only by having the wrong attitudes, and the attitudes we have, according to the stoics, are up to us⁶... If those who value what eludes their control are thereby responsible for their own misery when they suffer at the hands of others,⁷ stoic wrongdoers cannot truly harm others, let alone do them evil. If they harm anyone, it is only themselves (by holding the wrong values). For the stoic, all that evil can possibly consist in is wrongdoing itself. All evils are, apparently, self-inflicted... Stoicism... leaves little or no room for ethics in interpersonal relationships and social interaction... Would stealing wrong anyone, if no one should be so attached to worldly goods as to suffer greatly from their loss? Why regard even murder as a wrong, if the true self is invulnerable? If morality in particular, as distinct from ethics in general, is socially oriented, it appears that stoics should reject most of morality, or at least the importance most people attach to it today”.⁸

I would not say that questions raised by Card are very often discussed by scholars who study Stoicism or ancient philosophy in general.⁹ This could be due to a number of factors, which partly obscure this problem and partly allow to treat it as a result of some basic and rather trivial failure to understand Stoic ethics. First of all, despite certain “Cynic” tendencies of its early period¹⁰ and also the notorious criticism of compassion as a morally bad emotion,¹¹ Stoicism on the whole produces an impression of a doctrine that entirely supports conventional social morality, insists on the necessity to fulfil one’s duties towards relatives, fel-

⁵ My guess is that here Card has in mind the Stoic idea that immoral actions harm the perpetrator by making her morally worse. See, e.g., SVF III, 289; 626; Epict. Diss. II, 10, 24-28; IV, 1, 119-121; 5, 10; M. Ant. II, 16; IV, 26; VIII, 55; XII, 16.

⁶ See, e.g., SVF II, 1118; III, 32; 215; Muson. Fr. 38 Lutz; Epict. Diss. I, 25, 1-4; 29, 4. 12. 47; II, 5, 4-5; 13, 10; III, 8, 2-3; 20, 1; IV, 1, 133-134; Ench. 31, 2; cp. SVF III, 224; 578; Sen. Ep. 41, 1; 80, 3-4; M. Ant. V, 5; 10 (2); VII, 71; VIII, 29; 47; 55-56; IX, 31; 40; X, 13; 33 (2-3).

⁷ I think that this may be the meaning behind SVF III, 289, 15-17 (*pace* Pohlenz 1939, 15). See also Epict. Ench. 30.

⁸ Card 2002, 70-71 (the italics are in the text). Cf. on the whole pp. 65-72, and also the earlier version of these ideas in Card 1998, 245-253.

⁹ Card herself did not belong to them (as is clear enough from Card 1998, 248), but she derived inspiration from some (in my opinion, less definitive and more cautious) ideas of Martha Nussbaum (Nussbaum 1995, 378-380). See also n. 62.

¹⁰ SVF I, 584; II, 1072; III, 743-753.

¹¹ SVF I, 434; III, 412-416; 450-453; 640-641.

low citizens¹² or even humankind in general,¹³ and, of course, unequivocally takes the side of such traditional social virtues as justice.¹⁴ This fact, however, may rather seem to emphasize the inconsistency inherent in Stoic doctrine: the question is exactly what reasons the Stoics have to endorse this position if they reject those very non-moral values which, as it *prima facie* seems, must be accepted in order that all these social duties and virtues could become conceivable.

Secondly, the Stoics themselves, as a rule, insisted on the directly opposite thesis: in their view, it is rather by admitting the existence of non-moral goods and evils that we undermine social morality.¹⁵ The problem they are concerned with in this case is quite different, though. Card's approach essentially implies that rigorism makes social morality *logically* impossible. The question "If cruelty to others does them no harm, why is it wrong?" presupposes¹⁶ that cruelty can *only* be (morally) wrong on the ground that it causes (non-moral) harm or evil to others. But this means that the very notion of moral evil already involves the notion of non-moral evil and cannot be explained or elucidated without it, so that by rejecting the latter we make the former impossible as well. The Stoics on their part rather mean that the recognition of non-moral goods and evils *psychologically* obstructs the realization of social virtues or even makes it impossible. The desire to obtain non-moral goods and to avoid non-moral evils is identified by them as the basic motive behind antisocial or "unjust" activities. Regardless of whether (or to which extent) these considerations are justified,¹⁷ they certainly cannot

¹² E.g., SVF III, 38; 333; 611; 616; 731; 757; 63 Ant.; Sen. Ep. 88, 7; 93, 4; 123, 12; Epict. I, 23; II, 7, 3; 10, 7-11; III, 2, 4; 10, 19; 24, 44-48; Hierocl. apud. Stob. III, 39, 34-36; IV, 24a, 14; 25, 53;

¹³ SVF III, 340; 342; 492; Hierocl. apud. Stob. IV, 27, 23; cf. Anon. in Th. 5, 24-32 Diels-Schubart.

¹⁴ E.g., SVF I, 200; 374-375; 558; III, 43; 255; 263-264; 280; 303; 320; 348; 689; Sen. Ep. 94, 11; 97, 15; 113, 31-32; Epict. Diss. I, 22, 2; III, 14, 13-14; 24, 52; 26, 32; IV, 1, 133; Cic. Fin. III, 25; 39; 66-67; 70-71; 73; Muson. 14, 32-36 Lutz; M. Ant. II, 5; III, 6 (1); 11 (3); 16 (2); IV, 18; 22; 25; V, 12; 34; VI, 30 (1); 47; VII, 28; 54; 66; VIII, 1; IX, 1; 31; X, 11; XI, 1 (3); XII, 1 (1); 3; 27; 29.

¹⁵ E.g., SVF III, 21; 24; 157; 107 Diog.; Sen. Ep. 66, 16-17; 76, 22-24; 85, 16; 95, 37; 101, 15; Dial. (De vita beata) VII, 15, 4; Epict. Diss. I, 18, 13-14; 22, 14; II, 22, 9-11, 15-20, 28; III, 3, 5-10; 7, 11-17; IV, 5, 29-32; 7, 9-11; M. Ant. II, 10; VI, 16; 41; IX, 1; XI, 10; 18 (3); cf. Muson. 20, 50-64 Lutz.

¹⁶ At least as interpreted by Card, since by "harm" she seems to understand exclusively non-moral evil or suffering (e.g., Card 2002, 14 and 16).

¹⁷ They become especially pressing provided one accepts straightforward psychological egoism in the vein of Epictetus, who proceeds from the assumption that a human being cannot but eagerly seek what she believes to be good or beneficial for herself (Epict. Diss. I, 19, 11-15; 22, 14-16; 27, 12-13; 28, 6; II, 22, 15-20; 26, 2; III, 3, 2-10; 7, 14-15; 24, 83; IV, 1, 134-137; 5, 29-32). On the other hand, Chrysippus seems to admit that justice only

outweigh the problem raised by Card. If it is true that by rejecting non-moral good and evil rigorism makes the very notions of moral good and evil *logically* impossible, then any statement to the effect that the recognition of non-moral good and evil *psychologically* hinders morally right activities makes no sense whatsoever: if moral good and evil are impossible, there can be no morally right activities anyway.

Finally, the third and, to my mind, far more weighty objection against Card's position may consist in the claim that it neglects important and rather obvious aspects of Stoic value theory. It is well known that with the exception of such radical rigorists as Aristo of Chios the majority of Stoics, while qualifying non-moral goods and evils as "indifferent" in relation to happiness or unhappiness, still treated them as "preferred" (προηγμένα) or "rejected" (ἀποπροηγμένα) indifferents.¹⁸ The former, in their opinion, have a positive and the latter a negative value (ἀξία and ἀπαξία, respectively),¹⁹ although not from *eudaimonistic*, but rather from what one might call *naturalistic* point of view. In other words, these values are ascribed to them on the ground that preferred things contribute to the preservation and full-fledged functioning of animal or human individuals, whereas rejected things hinder or block it.²⁰ It is this distinction between what is preferred and what is rejected that seems to make it possible for the Stoics to retain the conception of social morality. It may be that in this respect the matter stands roughly as in the case of the egoistic concern for one's own non-moral well-being. At first glance, rigorism appears to make impossible this prudential aspect of human activities as well, for if there is no non-moral good or evil, then why should anyone try to avoid one's own disease, poverty, death and so on? Nevertheless, while introducing the distinction between preferred and rejected indifferents, the Stoics insist that in most cases, i.e. if one lays aside καθήκοντα περιστατικά²¹ and, probably, what sometimes is called "Regulan behaviour",²² a

becomes impossible if pleasure is regarded as *the highest* good and not simply as one good among others (SVF III, 23).

¹⁸ SVF I, 192-194; III, 62; 117; 122; 125; 127-129; 133-137; 139; 145; 181; 192. For Aristo's position, see SVF I, 351; 360-362; 364-365; 367-368; 415; III, 190.

¹⁹ SVF III, 118; 122; 124; 126-130; 133; 143.

²⁰ E.g., SVF III, 126; 145; 165; 180; 181; 47 Diog.; cf. I, 191; 232. In this respect they are regularly designated as things that are either "in accordance with nature" (τὰ κατὰ φύσιν) or "contrary to nature" (τὰ παρὰ φύσιν) (SVF I, 239; III, 124; 135; 140-143; 155; 188; 191; 195; 499; 759; 763; 766).

²¹ I.e. those duties that are conditional on specific circumstances and at least fairly often imply that an agent should endure some hardships and, perhaps, even death. The

Stoic sage will actually “select” (λαμβάνειν; ἐκλέγεσθαι; sumere; seligere)²³ for herself nothing but preferred indifferents.²⁴ And it seems possible that the same distinction could explain why, despite their rigorism, the Stoics consider it right to fulfil their social duties towards other people, i.e. at least not to cause them rejected things or maybe even to provide them with some preferred.²⁵

This objection would only make sense if Stoic notion of preferred and rejected indifferents really worked at least from prudential point of view, that is, if it really managed to explain in a rationally satisfying way, on the basis of which criteria a Stoic agent would select indifferents for herself provided that at the same time she remains a genuine and sincere rigorist. However, whether this notion succeeds in doing this, is far from being clear. In this rather short paper I cannot offer a thoroughly comprehensive discussion of this problem,²⁶ and so I will limit my-

term is only used in SVF III, 496, but the general idea is present, e.g., in SVF III, 191; 757-759; 763; 766-768.

²² I borrow this expression from Barney 2003, 325. This kind of behaviour implies that it is necessary for an agent to give up something which is preferred or even to undergo something which is rejected for the sake of moral virtue, just as Roman politician Regulus did when he returned to Carthage to be tortured and executed in order to keep the promise he had given to Carthaginians (Cic. Off. I, 39; III, 99-115; Sen. Dial. (De prov.) I, 3, 9-11; Ben. V, 3, 3; Dial (Tranq.) IX, 16, 4; Ep. 67, 7, 12; 71, 17; 98, 12). Scholars' opinions differ on whether “Regulan behaviour” can be consistently integrated into Stoic ethical framework. Traditionally, it was perceived as a quite authentic Stoic idea (see, e.g., Inwood 1985, 210-211 and Irwin 1998, 233), but Brennan 2005, 182-230, regards it rather as a distortion of Stoic teaching (Ibid., 182-183, 196-198, 210-211, 220), characteristic, e.g., of Cicero (Cic. Off. III, 13). Nevertheless, discussion of “Regulan behaviour” can be found in many Stoic sources (SVF III, 167; 181; 192; 577; 768; Sen. Ep. 14, 2; 66, 21; 67, 7; 76, 18-19, 26-27; cf. SVF III, 473, 32-37).

²³ According to the Stoics, one “selects” indifferents, but “chooses” (αἰρεῖσθαι, expetere) what is good. See esp. SVF III, 18; 123; 131-132 and, on the whole, I, 192; III, 118-119; 128; 142-143; 190; 194-196; 256; 421; 427-428; 463; 44-46 Diog.; 48 Diog.; 57-59 Ant.; 21 Arch. This terminological distinction emphasizes that the good is to be “chosen” for its own sake, whereas preferred things are only “selected” because it is rational to do so (see also n. 31).

²⁴ This is manifestly implied in some of the Stoic definitions of the highest good (τέλος): SVF III, 12-15; 195; 44-46 Diog.; 57-59 Ant.; 21 Arch. Cf. also SVF I, 239; III, 138; 142; 148; 192; 498; 514; 572; 656; 688; 690-691; 693; 698; 701.

²⁵ E.g., Irwin 1998, 234 and Brennan 2005, 214-215 seem to proceed from precisely this assumption. See also SVF III, 27.

²⁶ See general discussions, e.g., in Barney 2003, Brennan 2005 (esp. chapters 9, 12 and 13) and Klein 2015. A very good summary of traditional questions concerning Stoic conception of indifferents can be found in White 1990, 42-44.

self to briefly describing what I believe to be its essence. It seems more or less clear that from the Stoic point of view:

1) all people seek happiness, which is their highest good and the ultimate goal of their actions²⁷;

2) the only factor that can influence happiness or unhappiness is good and evil;

3) preferred and rejected indifferents by themselves, since they are neither good nor bad, are of no significance whatsoever for happiness and unhappiness (in accordance with 2);

4) the only good and evil are moral good and evil, i.e., first of all, virtues and vices (as states of the soul) and activities resulting from them;

5) happiness or unhappiness entirely depend on moral good or evil (in accordance with 2 and 4)²⁸;

6) actually, moral virtue itself as well as activity proceeding from it can only be thought of as some kind of capacity for, and practice of, *rationaly correct selection* among indifferents²⁹;

7) in most cases (i.e. with exception of *καθήκοντα περιστατικά* and, perhaps, “Regulan behaviour”) *rationaly correct selection* consists *precisely* in an attempt to achieve preferred and to avoid rejected things for the agent herself³⁰;

8) Stoic sages only make this selection for the sake of its rational correctness itself, because it constitutes their moral good (according to 6) and therefore their happiness (according to 5), and not in order to obtain something preferred or to escape something rejected as such (because of 1 and 3).³¹

The question is why, given all the rigorist premises (1-5), it is precisely the selection of preferred indifferents that in most cases should be regarded as *rationaly correct*? How are we to explain the exceptions from this rule? And finally, what is the *ultimate* standard or criterion by which one should decide whether selection is *rationaly correct* or not in any possible situation?

Let us assume that this criterion is simply the inherent value of preferred and rejected indifferents *themselves*, which, as we saw, is naturalistic and not eudaimonistic in its content, that is to say, is based on the fact that the former contrib-

²⁷ E.g., SVF I, 554; II, 49, 27-28; III, 16-17; 280, 20-24; Cic. Fin. III, 11; V, 86; Sen. Dial. (De vita beata) VII, 1, 1; Epict. Diss. I, 4, 27-32; III, 23, 34; IV, 1, 46.

²⁸ For the sources of 2-5), see nn. 1-2.

²⁹ This logic stands behind the standard Stoic argument against Aristo, according to which, if we do not admit the distinction between preferred and rejected things, then virtue itself becomes impossible (SVF I, 364-365; III, 14; 27; 64; 114; 190; 194-195; 239; 766).

³⁰ See n. 24.

³¹ E.g., SVF III, 11-12; 18-19; 44; 130; 193; 195-196; 363; 572; Sen. Ep. 85, 32.

ute to the preservation and full-fledged development of *individual* natures, whereas the latter frustrate it.³² Of course, as any other conventional non-moral good or evil, even the preservation or destruction of human individuals is completely indifferent from the eudaimonistic point of view.³³ But under the assumption made above the naturalistic value of indifferents somehow turns out to serve as the ultimate standard of eudaimonistic values. Indeed, it is on the ground of the inherent non-moral value of selected things that selection itself proves to be rationally correct, and it is because of its being rationally correct that it is practically identical to virtue and happiness. So that, if an agent wants to understand which specific selections would constitute her happiness and why, the ultimate thing she has to appeal to is the non-moral value of selected indifferents, which is at the same time declared to be of absolutely no importance for her happiness. To my mind, this basic contradiction suffices to conclude that such an approach is unsatisfactory.³⁴

Besides, this interpretation makes it difficult to explain *καθήκοντα περιστατικά* and especially “Regulan behaviour”. If rational correctness of selection is based on either positive or negative non-moral value of indifferents *themselves*, then it will always be right for an agent to maximize preferred things.³⁵ Consequently, any choice in favour of something rejected (which is implied by the notion of *καθήκοντα περιστατικά*) could only be accounted for by the assumption that under these particular circumstances there is no other way to indirectly bring about

³² This view is adopted by Irwin (2007, 328; 331-332; cf. 1998, 229-234) who believes that, according to the Stoics, preferred indifferents deserve rational concern in their own right, and not simply because the successful exercise of human rationality with respect to them (as much as with respect to rejected things) constitutes virtue and happiness. I disagree, for I believe that the Stoics usually endorse 8). I do agree, though, that some Stoic texts may (at least, partly) corroborate Irwin’s view (e.g., Sen. Ep. 92, 11). I just think that this makes their position inconsistent (see below) and in general undermines eudaimonism, i.e. 1) (for the criticism of Irwin’s interpretation, see White 1990, 46-47 and Klein 2015, 249-252).

³³ “Life and death” is a standard example of “indifferents” in Stoic texts (e.g., SVF III, 35; 70; 114; 117; 120; 256, 21-23; Epict. Diss. I, 9, 13; 22, 12; 24, 6; II, 19, 13; M. Ant. II, 11).

³⁴ Cf. SVF III, 193.

³⁵ Logically, consequentialist talk of maximization can refer to at least five different types of outcomes, as Moore 2005, 10-11 has shown (with regard to pleasure and pain), but for the sake of brevity I will simply speak of “the maximization of preferred indifferents” to designate all of them.

the maximization of preferred indifferents.³⁶ But as far as I can judge, Stoic sources and texts do not explicitly appeal to this kind of consequentialist reasoning. Moreover, it is incompatible with “Regulan behaviour”.³⁷ Any situation where an agent has to sacrifice something preferred or to endure something rejected in order to remain virtuous presupposes that it is in principle possible to choose between virtue and the maximization of preferred indifferents. But this is hardly conceivable if virtue itself can only be realized in the form of a rationally correct selection among indifferents, which in its turn consists in the persistent maximization of preferred things. For in this case any specific decision to prefer something rejected would be rationally incorrect and therefore vicious unless it indirectly maximizes preferred indifferents. And it is the essential characteristic of “Regulan behaviour” that rejected things are chosen exclusively for the sake of virtue and not in order to even indirectly maximize preferred indifferents for the agent. Actually, the agent may simply perish as a result of this choice. So that we have arrived at an obvious contradiction: “Regulan behaviour” that is supposed to be an example of perfect virtue must be rather seen as vicious. Perhaps, these problems could be solved if from the very start we took into account the *social* dimension of selection: for instance, an agent could prefer something rejected for herself in order to maximize preferred indifferents for others,³⁸ and, if we had reasons to describe this specific type of behaviour as virtuous,³⁹ this could account for “Regulan behaviour”, although only in those cases where its social advantages are clear. However, the above-mentioned basic contradiction still obtains even in this case, so that on the whole this interpretation does not work.

The most attractive alternative to this approach is the idea that the ultimate standard of the rational correctness of selection and, consequently, of virtue itself is the conformity to *universal* nature, which within Stoic discourse can be simul-

³⁶ E.g., Forschner 1981, 200 explains καθήκοντα περιστατικά as follows: “...unter zwingenden Umständen Naturwidriges verfolgt wird, um ein höheres naturgemäßes Gut zu erreichen”; *Ibid.*, 219-220: “...man Naturwidriges wählt, um Naturgemäßes herbeizuführen”.

³⁷ See also Barney 2003, 324.

³⁸ See Barney 2003, 326-330 where this interpretation is traced back to Adam Smith. Cf. SVF III, 333.

³⁹ Forschner 1981, 193 seems to simply take this for granted, but such an assumption may be rather problematic (see esp. Brennan 2005, 210-211, 215-217, 220-226). Besides, as is clear from the controversy between Diogenes of Babylon and Antipater of Tarsus (*Cic. Off. III*, 50-55 = *SVF III*, 49 *Diog.*; 61 *Ant.*; see also *Off. III*, 89-91; *Anon. in Thet. 6*, 17-29 *Diels-Schubart*), the Stoics were quite aware of the possibility of conflicts between self-regarding and other-regarding selection, although they did not necessarily believe that one should always prefer the non-moral interests of others to one's own.

taneously presented as natural law, God's will, right reason or fate.⁴⁰ On this interpretation, the basic principle of rationally correct selection is that a Stoic sage would select both preferred indifferents (in most cases) and rejected ones (under specific circumstances) solely on the ground that this is what the will of universal nature most likely consists in. The fact that in some particular situation preferred things prevail or are easily obtainable should serve as a plausible indication that for the present universal nature wants the sage to continue living and functioning, as is appropriate for a being of her kind. But if preferred indifferents become hardly available and rejected ones prevail, this may mean that universal nature wants the agent to undergo hardships or even to cease to exist at all.⁴¹

This approach offers a rather good explanation of *καθήκοντα περιστατικά* and, perhaps, even of "Regulan behaviour",⁴² but, to my mind, in the last analysis does not work either. For conformity to the will of universal nature or God seems to be rationally correct not simply because this will is, as a matter of fact, insurmountable and therefore the most reasonable thing to do about it is to put up with it,⁴³ but rather because it is rationally correct and virtuous in its own right.⁴⁴ But what this

⁴⁰ It is this conformity that is implied in the Stoic definition of the highest good (τέλος) as "living in accordance with (ὁμολογουμένως / ἀκολούθως) nature" (SVF I, 179; 552; 555; III, 4-9; 12; 149; 264, 31-36; 280, 20-24; 582). For this interpretation, see, e.g., Inwood 1985, 106-109, 156-164, 212-214; Striker 1996, 251; Cooper 2004, 224-225, 231-232.

⁴¹ SVF I, 601; III, 191; 759; 763; Epict. Diss. II, 5, 24-25; 10, 4-6. This interpretation was further reinforced by the recent proposal made by Klein to rather understand the value of preferred and rejected indifferents as epistemic, i.e. precisely as their value for learning the will of universal nature in any given situation (Klein 2015, 258-277).

⁴² At least, this interpretation does not imply that rationally correct and virtuous activity should necessarily lead to the overall maximization of preferred indifferents either for the agent herself or for others, since both these outcomes may well be against the will of universal nature.

⁴³ See, e.g., Sen. Ep. 61, 2-3; 107, 3-7; Epict. Diss. I, 27, 7-14; III, 24, 20-21.

⁴⁴ Natural law or God's will is at the same time ὀρθὸς λόγος or *recta ratio* (SVF II, 1003; III, 4; 315-317; 319; 323; 325; 332; 337; 339; 360; cf. II, 1119), and God or gods are in general good (SVF I, 529; II, 1005; 1116; III, 335; Cic. ND II, 33-36) and beneficent (SVF II, 528, 18-20; 1115; 1117; 1126; III, 668; 33-34 Ant.; Hierocl. apud Stob. II, 9, 7). Therefore, although the Stoics sometimes admit that the existence of rejected indifferents in the world is rather due to some insurmountable necessity or matter (SVF II, 1170; Epict I, 1, 7-12; II, 5, 27-28; Hierocl. apud Stob. II, 9, 7, 28-50 Wachsmuth-Hense), they are still able to insist that people should embrace whatever actually happens (e.g., Sen. Ep. 74, 12; Epict. Diss. I, 1, 27; II, 14, 7-8; 17, 21-22; M. Ant. V, 8; VI, 39; VII, 54; 57) not because it is inescapable, but because, objectively speaking, this is the most preferable state of affairs (e.g., SVF II, 1181-1182; Sen.

last statement could possibly mean? If human virtue is practically reduced to rationally correct selection among indifferents, then God's virtue must consist in analogous selection as well.⁴⁵ God, naturally, shares the right conception of values, i.e. Stoic rigorism, but at the same time arranges the world by selecting in some specific way both preferred and rejected things that others have to experience. But in which sense can this selection be regarded as rationally correct?⁴⁶ In the case of human activities the last standard of rational correctness was conformity to the will of God, but there seems to be no point in appealing to this criterion when it comes to God himself. To say that the will of God is rationally correct because it conforms to itself would be either an uninformative tautology or a pseudo-explanation, which essentially tries to present the actual state of affairs in the world as its own ultimate justification.⁴⁷ So that in the upshot we seem to be left without any intelligible standard of rationally correct selection carried out by human beings, for basically this standard boils down to the accordance with the similar selection performed by God, but why this last selection is rationally correct as well, the Stoics simply fail to clarify (although they seem to assume that it is).

If the preceding analysis is right, then, after all, the distinction between preferred and rejected things does not make it possible to explain in a rationally satisfying way, on the basis of which criteria a sincere advocate of Stoic rigorism could carry out both self-regarding and other-regarding selection among indiffer-

Ep. 96, 1-2; Epict. I, 12, 16-17; II, 7, 11-14; IV, 1, 99-102; VII, 19-20; M. Ant. II, 11; XII, 5; see also Striker 1996, 228-229; Cooper 2004, 235).

⁴⁵ Especially taking into account the typically Stoic idea that divine virtue, "right reason" or happiness do not essentially differ from human ones (SVF III, 54; 149; 245-252; 339; 526).

⁴⁶ For specific factors God, according to the Stoics, takes into account in so doing (such as beauty, perfection and stability) see Wynne 2012. Cf. also Frede 1999, 75-77 and Cic. ND II, 58. But all these factors are, of course, certain types of indifferents, whereas the crucial question is by what standards the selection aimed at them is to be regarded as rationally correct and virtuous.

⁴⁷ From this point of view Stoicism starts to look like a version of divine command theory. Nor do I believe that this problem can be solved by interpreting God's rationality as some kind of perfect order and consistency of his thoughts (see Cooper 2004, 223-225, 235, 242). It is not clear by what standards the goodness of this order itself should be assessed (e.g., what does it mean to call it "perfect", "best" etc.), or how it could help us to determine whether the selection among indifferents carried out by God is rationally correct. Unless, of course, the supposed explanation amounts to saying that, since in some vague sense God is absolutely good and rational, and this should be taken for granted, everything he does is absolutely right. But then it would be simpler to say that we should accept it as a matter of faith.

ents.⁴⁸ In this sense Card's critique of rigorism remains quite relevant.⁴⁹ However, it is interesting to notice that we can find in Stoic tradition itself a fairly explicit anticipation of the questions raised by Card, and, what is even more interesting, the most original Stoic response to such problems does not appeal at all to the notions of preferred and rejected indifferents. What I have in mind here is the argument that Seneca sometimes resorts to in order to answer two following questions: first, if a sage on whom somebody inflicts non-moral evils actually suffers no evil and therefore no injustice either (*injuriam non accepit*), then in which sense one could still say that her offender really committed an injustice (*injuriam fecit*) and deserves moral blame?⁵⁰ Second, if non-moral goods one agent provides for another are actually no goods at all, then why should one think that the former agent has performed some beneficent act and the latter should be grateful to her?⁵¹ These questions essentially show how rigorism undermines the very possibility of such notions as justice and injustice, benefit and gratitude and so forth (at least in their conventional sense).⁵² Seneca's reply basically comes down to saying

⁴⁸ There is also an interpretation which treats preferred and rejected indifferents as having different instrumental value for virtuous activity (Lesses 1989), but I agree with Klein's objections against it (Klein 2015, 242-245).

⁴⁹ Card 2002, 70: But why is the way one uses outward things not indifferent, if outward things themselves are? What defines how one uses a thing as a correct or incorrect use of the will? Stoics need to distinguish right from wrong uses of the will without appealing to the value of what exceeds our control. Yet I find in their writings no illuminating answer to the question of how to make that distinction.

⁵⁰ Sen. Dial. (De const. sap.) II, 7, 2-6; cf. Ben. II, 35, 2; VII, 7, 3-4. The idea that an agent who mistreats a sage is guilty of injustice, even though the sage does not suffer any injustice at all, is stated also in SVF III, 578-579, but, to my knowledge, only Seneca finds necessary to somehow justify it, although SVF I, 580 (= Sen. Ben. V, 14, 1) shows that the arguments of this kind were discussed already by Cleanthes.

⁵¹ Ben. V, 13, 2-4.

⁵² Cf. essentially similar peripatetic critique of Stoic rigorism in Anon. in Eth. Nic., p. 248, 1-36 Heylbut, according to which the notion of justice necessarily implies that people inflict good or evil on each other within all sorts of distributive or retributive social practices, and since, on the one hand, they cannot use moral good and evil for this purpose, and, on the other, rigorism denies that there is any non-moral good or evil, justice itself becomes completely "pointless" (ἄχρηστον) under rigorist assumptions. Another and, apparently, more common antirigorist argument ran like this: since good (ἀγαθόν) or benefit (ὠφέλιμον) is identical to what is morally good (καλόν), and moral goodness only depends on the agent's will (see n. 6), gods are completely unable to benefit people in any way (SVF II, 1118, 22-25; III, 32; 215; Plut. Comm. not. 1075ef; although the Stoics often insist that gods are beneficent, see n. 44).

that in order to do something morally good or evil in relation to others it is enough just to *intend* to cause them some good or evil, respectively. But most people do not share rigorist position and, consequently, when causing preferred and rejected indifferents to others, they *intend* to cause them precisely good and evil. Therefore, we are thoroughly entitled to consider their actions as morally right or wrong.⁵³ This view, which I would designate as *subjectivist intentionalism*, seems to me very questionable in itself, since it makes the very existence of *genuine* moral good and evil dependent on someone's *erroneous* ideas about non-moral values. However, even greater problem for the Stoics is that this answer only proves Card's point. Indeed, by the same logic any agent who sincerely accepts Stoic rigorism can inflict on others any sufferings whatsoever without committing moral evil, for she believes, and quite rightly so, that thereby she does not cause them any evil, and, consequently, she cannot even *intend* to cause it.⁵⁴ On the other hand, when such an agent provides others with preferred things or saves them from rejected ones, this behaviour cannot be described as morally good, because in her own view, which again is quite correct, she does them no good and, accordingly, cannot have such an *intention*. All this just once again demonstrates that rigorism is incompatible with conventional social morality.

So far I have been trying to show that within Stoic tradition itself one cannot find convincing counterarguments against Card's criticism of rigorist position. Nevertheless, in my opinion, it is still possible to raise a more general and conceptually more interesting objection against her claims. In order to illustrate it by a specific example, which has to do with Stoicism, let us go back to the second interpretation of preferred and rejected indifferents discussed above and assume

⁵³ I think that this argument can be reconstructed on the basis of such texts as Sen. Dial. (De const. sap.) II, 7, 4-6; Ben. I, 6, 1-3; II, 35, 2; V, 13, 4 – 14, 4; VII, 7, 3-4; Dial. (De ira I) III, 3, 1-2; (De vita beata) VII, 26, 5-7, but I cannot discuss here all the details of Seneca's argumentation.

⁵⁴ It seems reasonable to admit that a sincere supporter of rigorism would not inflict sufferings on others for egoistic reasons, i.e. in order to obtain non-moral goods or to avoid non-moral evils for herself. But she still could do it out of neglect, because she simply would not care about the possible non-moral consequences of her actions for others, or out of indifference, e.g. by not providing them with any help at all. To my mind, there is something strangely inconsistent, for example, in Marcus Aurelius' advice to "help people as much as you can and as they deserve (βοηθεῖν μὲν κατὰ δύναμιν καὶ κατ' ἀξίαν) even if their loss relates to things without inherent value (κἂν εἰς τὰ μέσα ἐλαττώονται)", but still "not [to] form the impression that this constitutes harm (μὴ μέντοι βλάβην αὐτὸ φαντάζεσθαι)" (M. Ant. V, 36; the English translation is from Gill 2013, 38). If this does not constitute harm to them, then why believe that saving them from this "non-harm" constitutes "help"?

that we somehow managed to explain in which sense the selection of indifferents by God's will is rationally correct. Apparently, in this case we would have at our disposal a rather abstract⁵⁵ but consistent standard of rationality, which could be applied both to the selection of preferred things in most cases and to the favouring of rejected ones under very special circumstances. However, it is rather easy to see that on this interpretation seemingly "prudential" behaviour by a sage actually would not be anything of the sort: even if in most cases she would select for herself preferred indifferents, she would do it not for the sake of physical self-preservation and not even for the sake of preserving her own rational nature,⁵⁶ but on the *sole* ground that such is, in her view, the will of God or universal nature.⁵⁷ In fact, according to this construal, it is this motivation that makes her behaviour genuinely virtuous, transforming the act of selection from simple "duty" (καθήκον) into "perfect" one (τέλειον καθήκον), i.e. into morally right action (κατόρθωμα).⁵⁸ But any agent who performs the same action not for this reason, but, for example, because she mistakes preferred things for goods and rejected things for evils, still remains foolish and vicious. It is clear that by analogy similar reasoning should be applied to other-regarding selection as well: even if in most cases the sage considers it right to help others to get rid of rejected indifferents or to enjoy preferred ones, she behaves this way not because she really believes these consequences of her actions to be important (i.e. that others survive or, generally speaking, feel good and not bad),⁵⁹ but only on the ground that such is at the moment the presumable will of universal nature. And it is *only* because of this that her actions are truly virtuous. But any agent who really cares how other people feel as a result of her activities, because she regards pleasure, pain and

⁵⁵ If we apply this criterion to specific situations, there will arise many hardly answerable questions similar to those raised by Brennan 2005, 312: "If my bread falls on the floor, may I pick it up, or should I take it that Zeus is sending me a message? If we're out of bread, should I run to the shop, or should I decide that fate has interceded to show me it wasn't meant to be? Or if I don't pick up the bread, or don't run to the shop, am I just failing to exercise the proper diligence in selection?" But this only shows that the normative standard in question does not offer clear decision procedures applicable in particular cases, and this problem is characteristic of many general normative theories.

⁵⁶ See Sen. Ep. 121, 14 (= SVF III, 184).

⁵⁷ Nevertheless, from the eudaimonistic point of view her behaviour can still be called "prudential" in the sense that this would be the only way for her to be virtuous and therefore happy.

⁵⁸ See., e.g., Inwood 1985, 212-214; Striker 1996, 235 and 252; Frede 1999, 82. For terminology, see SVF III, 494; 499-500.

⁵⁹ See M. Ant. V, 36 in n. 54, Epict. Ench. 16 and also Brennan 2005, 155-156.

other indifferents as genuine goods and evils affecting their happiness and misery, precisely for this reason should be considered foolish and vicious.

Does it make sense to say that by adopting such a view Stoicism provides for the possibility of social morality? To my mind, at this point it becomes clear that the answer to this question depends on how we construe the notion of social morality itself. On the one hand, if the Stoics really can offer justification for some normative theory that in most cases would require a person not to cause others rejected indifferents or even help them to obtain preferred ones, then they seem to more or less warrant those results that are usually expected from conventional social morality. In this sense why not admit that Stoicism makes it perfectly possible?⁶⁰ From this point of view it may appear that the chief weakness of Card's claims against Stoicism lies in her not being quite aware of how narrow the normative premisses of her criticism really are. As I noticed earlier, the question "If cruelty to others does them no harm, why is it wrong?" presupposes that cruelty can *only* be (morally) wrong on the ground that it causes (non-moral) harm or evil to others. However, this could only be true if we have already agreed that it is the conduciveness of an activity to non-moral goods and evils for others (or, maybe, for everyone concerned including the agent herself) that is the ultimate standard of moral evaluation. In other words, we should have already accepted some version of altruistic or universalist consequentialism based on a certain theory of *strictly* non-moral values (hedonism, for instance).⁶¹ But it is clear that this specific type of normative theories, which for the sake of convenience I will call here "humanistic", even from the historical point of view emerged rather late, in the 17th century at the earliest,⁶² and there exist many alternative normative

⁶⁰ I want to stress here once more that, in my opinion, the Stoics actually failed to provide a convincing justification for such a theory.

⁶¹ By speaking here of "*strictly* non-moral values" I want to emphasize that we have to exclude any kind of consequentialist or broadly teleological theory that takes into account *morally* significant consequences and outcomes of human agency (e.g., "ideal utilitarianism", "outcomism" and so on).

⁶² At least in Europe. In China Mozi seems to have endorsed similar view already in the 5th century BC. From the historical point of view it is interesting that Richard Cumberland who is sometimes regarded as the founder of utilitarianism in European tradition (see, e.g., Schneewind 1998, 101) put forward an argument against Stoic rigorism, which basically anticipates that by Card: "Upon this head, the *Stoicks* are to be reprehended, who *affirm'd*, "nothing to be *Good*, but *Virtue*; nothing *Evil*, but *Vice*." For, whilst they endeavour to establish the transcendent Goodness of *Virtue*, and the egregious *Evil* of *Vice*, they, incautiously, intirely take away the *only reason*, why *Virtue* is *Good*, and *Vice*, *Evil*. For *Virtue* is therefore *Good*, (and in truth it is the greatest *Good*,) because it determines *Human Actions* to such effects, as are principal parts of the *Publick Natural Good*; and, consequently, tends to im-

theories that propose to assess any activity, including the cruel one, from the standpoint of substantively different standards. For such theories there must be nothing strange in considering cruelty morally wrong, for example, on the ground that it is contrary to God's will or to the logical possibility of universalizing the maxim of action or to a certain version of social contract or to the agent's own good (if correctly understood) or to some immediate intuition *tout court* and so forth. Some supporters of these theories could also endorse rigorism, as many Platonists⁶³ and Christians⁶⁴ actually did, but, strictly speaking, this is not very important. For logically it is quite possible, on the one hand, to admit the existence of non-moral good and evil and, on the other, to believe that the moral assessment of an action should be based not on its conduciveness to non-moral goods and evils but on appeal to some other normative standard.⁶⁵ Actually, this

prove in all Men the Natural perfections, both of Mind and Body, and to promote, as much as possible, the Honour of God, by imitating the Divine Beneficence. Further, seeing one part of *Universal Justice* (which is Virtue itself conspicuous among Men) consists in *Innocence*, that is, in restraining Murder, Theft, &c. it is *manifest*, "That they can give *no reason of the Law prohibiting such Injuries*, unless they acknowledge, that such actions, as the *robbing* an Innocent person of his Life or Goods, (by which Life is preserv'd,) are *Evil*, or hurtful to one or more, *antecedently to all Laws*, and, consequently, without respect to *Virtue*, which consists in *paying obedience to Law*" (De legibus naturae V, 5; Parkin 2005, 508; for Latin text, see Cumberland 1720, 196-197). Cf. Striker 1996, 278 who makes essentially the same point: "The Stoics were no doubt right in saying that we evaluate others and ourselves as good or bad people according to moral standards and regardless of success or bodily attractions (Sen. Ep. 76.11-12), but this is not because moral virtue is the only true good, but presumably because virtuous conduct contributes or tends to contribute to the well-being of all members of society, and we evaluate people as good or bad qua members of society. The moral value of a person is indeed not a matter of her success, beauty, or wealth, but it does not follow that the value of virtue in general has nothing to do with the material welfare of human beings in general. Hence the contentment of the Stoic sage who is elated by her grandiose display of virtue in spite of her failure to achieve what she set out to do seems out of place, for in congratulating herself she shows contempt for the very things that made, not indeed this particular action, but this way of acting, good and admirable in the first place".

⁶³ E.g., Alcibiades. Intr. 27, 4-5; Attic. Fr. 2; 43 Des Places; Plot. I, 4, 4-8. 12-15; III, 2, 5, 6-7; III, 2, 6, 1-3 Henry-Schwyzler; Sallust. 9, 8; 21. Some passages in Plato's dialogues could be used to support this view, e.g. Ap. 30cd; 41cd; Smp. 216e; Euthd. 281de; 292b; R. 613a; Grg. 527cd.

⁶⁴ E.g., Or. Cels. IV, 66, 10-13; VI, 54, 4-6; 55, 1-3 Borret; Gr. Thaum. pan. Or. 75-76; Bas. hom. 9 (PG 31, 333; 337-341); hex. 2, 5, 14-26 Giet; Gr. Naz. ep. 32, 5-7 Gallay; Chrys. stat. V, 2 (PG 49, 70); Aen. dial. 19, 11 – 20, 19 Colonna; Jo. Cass. Conf. VI, 3-4.

⁶⁵ As Card herself seems to realize in respect to Kant (Card 2002, 73-74 and 82).

last assumption seems to be simply necessary in order that normative theories alternative to “humanistic” consequentialism could exist at all. Rigorism just makes this as clear as possible, for if non-moral evil does not exist, cruelty definitely *cannot* be morally wrong because of the non-moral evils it produces. But in principle it *can* be morally wrong for many other reasons *even if* we agree that non-moral evil exists. In this sense the thesis that rigorism makes social morality impossible seems blatantly false if we are ready to admit that such a morality can possibly be based on “non-humanistic” normative foundations.

On the other hand, the basic idea behind Card’s position may be precisely that we should not admit this. The gist of her antirigorist claims in that case would be that rigorism undermines not any theoretically possible morality whatsoever but rather the *true* one, for it is fundamentally incapable of understanding what is really so morally problematic about cruelty and atrocity.⁶⁶ For instance, according to the above-mentioned interpretation of Stoic ethics, a Stoic sage can see something morally wrong with the crimes committed by the likes of, say, Gilles de Rais or Pol Pot for the *sole* reason that such actions presumably run counter to the will of universal nature which in a rationally justified way wants their victims to continue for the time being their basically indifferent existence, but by no means because such agents cause others horrendous sufferings. Intuitively, many of us would be inclined to agree that it is the last explanation that is obviously correct, whereas Stoic account of why these atrocities are examples of extreme moral evil is glaringly inadequate. Hence, the chief problem with rigorism is not that it makes the Stoics emotionally callous and insensitive to the sufferings of others, although this may be true, but rather that it radically distorts the very essence of moral good and evil and therefore of morality itself.⁶⁷ However, such an intuition

⁶⁶ Card 2002, 71: “Stoics should have difficulty... regarding as an atrocity any deprivation of goods needed for survival and any infliction of bodily harm, regardless of how massive or even fatal”.

⁶⁷ Striker 1996, 276: “It is no comfort... to think that this virtuous person will risk her life to save a drowning child, but that she will not be sad or disappointed if she fails, being content with the reassuring knowledge that what she did, and also what happened, was in accordance with nature. What has gone wrong here is not, I think, the suggestion that we could be without emotion, but that we should try to be. And the reason for this lies not in the Stoics’ theory of emotion, but in their theory of what is good or bad...”; cf. also Nussbaum 1995, 379: “...for Socrates, for the Stoics, for Spinoza, for Kant, it seems difficult to motivate consistently, given the alleged moral irrelevance of external goods, the self-sufficiency of the virtuous will. Repudiating pity, as they all do, leaves very few motives for the acts usually prompted by pity; and if they are performed out of very different motives, say, on account of pious obedience to Zeus’s will, it is not clear that their moral character is the same”.

basically presupposes that we already share certain normative standards of “humanistic” type. It is for that very reason that similar criticism should be applied to all “non-humanistic” normative theories in general. For in this respect how do Card’s antirigorist claims differ from H.L.A. Hart’s caustic remarks about divine command theory⁶⁸ or from similar statements by Schopenhauer about the whole range of classical moral doctrines including perfectionism, Kantian ethics and religiously motivated version of ethical egoism⁶⁹? On this interpretation, Card’s criticism may be summed up as follows: a) rigorism makes logically impossible “humanistic” social morality, and since b) it is this kind of social morality that is the only true one, c) one can plausibly say that rigorism actually makes logically impossible social morality as such. But then it is made impossible by any “non-humanistic” normative theory of moral value. Obviously, as a philosophical thesis, b) remains controversial, although hardly more so than similar pretensions on the part of alternative normative theories (including the presumably Stoic idea that morally right action can only take place when it is done out of desire to conform to the will of universal nature). However, for those who are unable to reject the above-mentioned “humanistic” intuition about why cruelty and atrocity constitute moral evil b) seems to be the only option left. In the last analysis, it is simply because personally I do share this basic intuition, that I believe Card to be right in her criticism of rigorist stance. In my opinion, it is essential to understand that what we have to deal with in discussing this problem is the irreconcilable

⁶⁸ Hart 1986, 52 (quoted in Coyle 2014, 74): “The moral monster who thinks there is nothing morally wrong in torturing a child except that God has forbidden it, has a parallel in the moralist who will not treat the fact that the child will suffer agony as in itself a moral reason enough”.

⁶⁹ Janaway 2009, 221: “If we are informed of a very cruel deed, as is, e.g., the one that the newspapers are reporting just now about a mother who murdered her five-year-old boy by pouring boiling oil down his throat and her younger child by burying it alive; or the one that is just reported from Algiers, that after a chance dispute and fight between a Spaniard and an Algerian, the latter, being the stronger, tore the other man’s whole lower jaw bone clean off and carried it away as a trophy, abandoning him still alive – then we are seized with horror and cry out: ‘How is it possible to do such a thing?’ – What is the sense of this question? Is it perhaps: How is it possible to fear so little the punishments of the future life? – Hardly. – Or: How is it possible to act on a maxim that is so highly unsuited to becoming a universal law for all rational beings? – Certainly not. – Or: How is it possible to be so negligent of one’s own perfection and that of others? – Equally not. – The sense of that question is quite certainly simply this: How is it possible to be so much without compassion? – Thus it is the greatest lack of compassion that impresses upon a deed the most profound moral reprehensibility and hatefulness. Consequently compassion is the real moral incentive”.

clash of rival normative standards, and the most important lesson one can derive from Card's reflections on Stoicism is that between "humanistic" and "non-humanistic" conceptions of morality (in the sense I attach to these terms here) there can be no common ground whatsoever.

ABBREVIATIONS

- LSJ – Liddell, H.G., Scott, R., H.S. Jones et al. *A Greek-English Lexicon. With A Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press. 1996.
 OLD – *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
 PGL – Lampe G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
 SVF – von Arnim, H. (ed.) *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. I-IV. Stuttgart: Teubner, 1964.

REFERENCES

- Barney, R. (2003) "A Puzzle in Stoic Ethics," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24, 303-340.
 Brennan, T. (2005) *The Stoic Life. Emotions, Duty, and Fate*. Oxford: Clarendon Press.
 Card, C. (1998) "Stoicism, Evil and the Possibility of Morality," *Metaphilosophy* 29.4, 245-253.
 Card, C. (2002) *The Atrocity Paradigm. A Theory of Evil*. New York: Oxford University Press.
 Cooper, J.M. (2004) "Stoic Autonomy," in J.M. Cooper, *Knowledge, Nature, and the Good. Essays on Ancient Philosophy*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 204-246.
 Coyle, S. (2014) *Modern Jurisprudence. A Philosophical Guide*. Oxford & Portland, Oregon: Hart Publishing.
 Cumberland, R. (1720) *De legibus naturae disquisitio philosophica*. Dublini: Typis Jacobi Carson.
 Forschner, M. (1981) *Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Stuttgart: Klett-Cotta.
 Frede, M. (1999) "On the Stoic Conception of the Good," in K. Ieradiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 71-94.
 Gill, C., tr. (2013) *Marcus Aurelius. Meditations. Books 1-6*. Oxford: Oxford University Press.
 Hart, H.L.A. (1986) "Who Can Tell Right from Wrong?" *New York Review of Books* 33.12 (17 July 1986).
 Inwood, B. (1985) *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press.
 Irwin, T. (1998) "Stoic Inhumanity," in J. Sihvola, E. Troels-Pedersen (ed.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, 219-242.
 Irwin, T. (2007) *The Development of Ethics. Vol. I: From Socrates to the Reformation*. New York: Oxford University Press.

- Janaway C., tr. (2009) Arthur Schopenhauer. *The Two Fundamental Problems of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klein, J. (2015) "Making Sense of Stoic Indifferents," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 49, 227-282.
- Lesses, G. (1989) "Virtue and the Goods of Fortune in Stoic Moral Theory," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7, 95-127.
- Moore, G.E. (2005) *Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, M.C. (1995) "Emotions and Women's Capabilities," in M.C. Nussbaum, J. Glover (ed.), *Women, Culture and Development*. Oxford: Clarendon Press, 360-395.
- Parkin, J., ed. (2005) Richard Cumberland. *A treatise of the laws of nature. Translated, with introduction and appendix by John Maxwell (1727)*. Indianapolis: Liberty Fund, Inc.
- Pohlenz, M. (1939) "Plutarchs Schriften Gegen die Stoiker," *Hermes* 74.1, 1-33.
- Schneewind, J.B. (1998) *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Striker, G. (1996) "Following nature: A study in Stoic ethics," in G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge University Press, 221-280.
- White, N.P. (1990) "Stoic values," *The Monist* 73.1, 42-58.
- Wynne, J.P.F. (2012) "God's indifferents: Why Cicero's Stoic Jupiter made the world," *Apeiron* 45.4, 354-383.

PRAESTIGIAE PLATONIS: THE CAVERNOUS PUPPETSHOW

ALEXEI GARADJA

The Russian State University for the Humanities (Moscow)
agaradja@yandex.ru

ABSTRACT. The paper deals with Plato's Allegory of the Cave at the beginning of the 7th book of the *Republic*, focusing on the two lowest stages of the Cave (and the corresponding parts of the Line from the simile in the Sixth book), occupied, respectively, by 'prisoners and puppeteers'; the identity of these groups is questioned, along the lines set by J. Wilberding in his homonymously entitled article. The puppeteers and their show are examined with regard to the lexical peculiarities of Plato's text, in particular his usage of *thauma* and the derived *thaumatopoiios*. The overall ironical, playful character of the Allegory is emphasized, calling for cautious reading beyond its apparent face value. A Russian term *vertep*, meaning both 'a cave' and 'a portable puppetshow', may prove itself helpful in approaching the sense Plato actually intended with his Allegory.

KEYWORDS: Plato, the *Republic*, Allegory of the Cave, *vertep*.

Plato's Allegory of the Cave breaching the Seventh book of the *Republic* has been discussed and commented upon since antiquity, mostly in conjunction with the Line simile which closes the previous book.

The question around which the majority of discussions of the Cave revolves is that of its parallelism to the Line. This question can be understood as having two parts: do both the Cave and the Line have four parts or stages, and if so, is there one-to-one correspondence between the parts of the Line and the stages of the Cave? At present, the orthodox interpretation answers each of these questions affirmatively.¹

To me, of immediate interest are the two lower stages, played upon, resp., by 'prisoners and puppeteers,' as the title of the above quoted paper by J. Wilberding runs. The author would challenge the easy-going answer to the implied question about the identity of the two groups, viz. the multitude of the polis, 'ordinary

¹ Wilberding 2004, 117, cf. the note *ad loc.* with an expansive list of supporters and dissenters of this view in recent scholarship.

men' prone to unreflective beliefs as the prisoners vs. 'legislators and politicians; poets, painters, and musicians; sophists and orators' as the puppeteers.² Claiming from the Line simile the states of εἰκασία and πίστις for the two lowest stages and reassessing the account of εἰκασία to adequately suit both metaphors – with due regard for the often overlooked 'guessing game' in which the prisoners are engaged (R. 516c8–d4, e7–8) –, Wilberding cogently sets the Allegory of the Cave in the proper perspective: the puppetshow corresponds to the multitude of citizens, craftsmen most of them, harboring 'unreflective' inherited opinions, while the lowest stage belongs to 'educated' personages – politicians, sophists, and the like – who but form opinions about opinions ('shadows on the wall'), with never a care about 'real things' (still a far cry from the Form of the Good), or rather without believing in their existence. It is them who are the prisoners in sooth, the self-inflicted victims of manipulation instead of manipulators.

Plato's writings – the *Republic* probably above all others – are saturated with subtle irony, sly suggestions and baits for the unwary reader favouring hands-down directness or blunt preconceptions of all kinds. Thus, by readily identifying puppeteers from the Cave with today's politicians or showmen, such readers fall easy prey to their own misapprehension – which was effectively set in place by the elaborate texture of Plato's text. So it is Plato who is pulling the strings, toying with his readers, like the gods in Lg. 644d7–e4:

let's imagine that each of us living beings is a puppet of the gods (θαῦμα... θεῖον). Whether we have been constructed to serve as their plaything, or for some serious reason, is something beyond our ken, but what we certainly do know is this: we have these emotions in us, which act like cords or strings (νεῦρα ἢ σμήρινθοί τινες) and tug us about; they work in opposition, and tug against each other to make us perform actions that are opposed correspondingly; back and forth we go across the boundary line where vice and virtue meet.³

We encounter here a couple of rather embrangling expressions with uncertain or equivocal meanings provoking misinterpretations or calling for *scholia*. Such deliberate awkwardness – whether lexical or syntactical – is an artistic device of Plato's, as often as not used as a *nota bene* mark, a warning of a snare lurking in the text.⁴ It's up to the reader to blithely walk into the trap by taking the text at its face value, or be up to it and appreciate the text's intricate imbroglio. Skipping σμήρινθος (which replaces the common μήρινθος in Plato's *Laws* and hence is of

² Wilberding 2004, 119–120, with scholars' names and references in notes.

³ Translation by Trevor J. Saunders.

⁴ Cf. my remarks on Plato's word usage in R. 540e (Garadja 2017).

interest to Hesychius and other lexicographers), we come up to θαύμα (resumed in the same sense of ‘puppet’ in the Allegory of the Cave).

Θαύμα is used profusely by Plato in a number of dialogues in all its varying meanings: 1. *wonder, marvel*; 2. *wonder, astonishment*; 3. *puppet* (sg.), *puppetshow, toy theatre* (pl.), also *trick* (Sph. 233a: τὸ τῆς σοφιστικῆς δυνάμεως θαύμα).⁵ Neither is uncommon in other ancient writers, including the sense of ‘puppetshow’ for θαύματα, with miscellaneous derivatives – ‘mountebank-gambols’, ‘juggler-booths’, ‘menageries’, even ‘mechanical devices’ (LSJ). Still, Timaeus the Sophist feels the need for a clarification: θαύματα· νευρόσπαστα.⁶

Let us recall the ways and trappings of Plato’s cavernous puppetshow (R. 514b2–515a3):

Light is provided by a fire burning far above and behind them [= the prisoners fixed in their places by bonds that prevent them from turning their heads around]. Also behind them, but on higher ground, there is a path stretching between them and the fire. Imagine that along this path a low wall has been built, like the screen in front of puppeteers above which they show their puppets (θαύματα). (...) Then also imagine that there are people along the wall, carrying all kinds of artifacts (σκεύη τε παντοδαπά) that project above it – statues of people and other animals, made out of stone, wood, and every material. And, as you’d expect, some of the carriers are talking, and some are silent.⁷

It is but shadows of these θαύματα that the prisoners can see cast by the fire behind them on the wall in front of themselves (515a7–8). There’s quite a number of enlightening details to be found in this description. Wilberding, for instance, detects here confirmation for his ‘unorthodox’ interpretation of puppeteers, viz. that ‘they stand for the group to which the politicians, sophists, and poets cater – namely, the multitude consisting in large part of the polis’s many craftsmen’.⁸ But

⁵ Translations according to LSJ. Cf. respective renderings in Latin: 1. *miraculum*; 2. *admiratio*; 3. *praestigiae* (TGL), and French: 1. *prodige*; 2. *étonnement*; 3. *marionette* (Des Places 1964).

⁶ Bonelli 2007: 151. Cf. Ruhnken’s crisp definition of Plato’s θαύματα: *praestigiae circulatorum, imagunculas nervis moventium, ut imperitum populorum stupore defigerent*. Further on this scholar makes a point to distinguish between θαυματοποιοί ‘who would stun ignorant people to stupor with their small string-driven images’ and those ‘who construct αὐτόματα and other mechanical works’ (Ruhnken 1789, 140–1).

⁷ Translation by G.M.A. Grube, revised by C.D.C. Reeve.

⁸ Wilberding 2004: 128; there follows a brief discussion of ‘σκεύη – artefacts or equipment’, but cf. my analysis of σκεῦος (sg. for σκεύη) and derived σκευή ‘theatrical paraphernalia, costume, etc.’ in Garadja 2017: 77–80; Plato’s Urtext may have sported at R. 514c1 σκευάς τε παντοδαπὰς ὑπερέχοντας instead of σκεύη, etc., notwithstanding the lack of evidence for such a conjecture in the manuscripts.

what strikes me most is that there is no mention of *strings* here in connection with puppets (νεύρα ἢ σμήρινθοί τινες, as in Lg. 644e2), so Timaeus' gloss doesn't fit in.

Plato's θαύματα the shadows of which (515c2: τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς) the prisoners observe appear to be neither string-driven marionettes, nor glove-puppets like Punch and Judy. They are *carried* behind the screen by operators who alternately talk and keep silence – 'as you'd expect' (οἷον εἰκός). This is where the Russian *vepmen* comes in handy by way of analogy. It refers to a portable puppetshow performed on Christmas in remembrance of Nativity. There are generally two stages inside a two-tiered box (the upper for Heaven, the lower for Hell), inside which the puppets – dolls sitting on lengthy pins – are moved by manipulators holding those pins along slits cut in the bottom of each stage, to and fro. The personages, facing the audience, interact with each other only via the public: the performer would proclaim a puppet's monologue (or just plain self-presentation) and fall silent, expecting a response from the spectators – οἷον εἰκός (a trait of Medieval mystery plays to which *vepmen* goes back to).

By a stroke of luck, the primary sense of *vepmen* is 'a cave, den'. Then a Russian-speaking reader may well descry in Plato's Allegory a *vepmen en abyeme*, an abysmal theater inside another. It all may have been about pretence and illusion (as opposed to imaginative phantasy), which are the driving forces of a writer – and Plato was certainly one of the greatest, no less than he was a philosopher, and aware of the skein he was spinning. What I am hinting at here is not a *real* analogy, but an *interpretative* one.⁹ It is about how we should approach the work of such an ambidextrous writer-philosopher.

There's a lengthy train of interpretations of Plato's Allegory of the Cave, stretching from Neo-Platonists to present-day scholars. Still, there's a common strain in all of them – from religious ones (a mystical ascent to heavenly Light out of the squalid *condition humaine*) to epistemic or pedagogical (a no less mystical ascent to ultimate knowledge and dissemination of enlightenment amongst the lowly and ignorant) to political and sociological (focusing on democracy and its power games, including the obvious parallel between the puppetshow for the prisoners and today's media).¹⁰ The common preconception is that there necessarily should be something more or less real *behind* the Allegory, at the

⁹ I'm not looking for real prototypes neither for Plato's puppetshow, nor for its settings – unlike, e.g., Gocer (1999) who would link the former to the modern Turkish *Karagöz* shadow puppet theater, then to its presumed Byzantine and Ancient Greek prefigurations, and finally to Aristophanic comedy; or Ferguson (1963) and others who would point to the real Cave of Vari on Hymettus as the settings for the show.

¹⁰ Cf. Nehamas 1988, and interpreters of Straussian persuasion.

bottom of the Cave, something that we should recognize and learn for our own good and general παιδεία.

However, for a true philosopher, *engaged* in thinking as we are in living, there is nothing warranted, no achievement or failure is taken for granted, or as pending. He feels obliged to test multiple paths, and he tries them in company with his *alter ego* — a writer similarly engaged in writing —, probing, examining, weaving ‘back and forth across the boundary line’ between illusion and imagination, ignorance and knowledge, silence and utterance, strut and mask, lapse and exploit. There may be no hidden lesson to be retrieved from the Allegory, except only for this marvelous performative play in which the philosopher-writer Plato had ever been engaged.

REFERENCES

- TGL = *Thesaurus graecae linguae ab Henrico Stephano constructus*. Ediderunt Carolus Benedictus Hase, Guilielmus Dindorfius et Ludovicus Dindorfius. 8 vols. Parisiis: excud. A. Firmin Didot, 1831–1865.
- Bonelli, Maddalena, ed. (2007) *Timée le Sophiste. Lexique platonicien*. Leiden; Boston: Brill.
- Des Places, Édouard (1964) *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. P. 1–2. Paris: Les Belles Lettres.
- Ferguson, John (1921) “Plato’s Simile of Light. Part 1: The Similes of the Sun and the Line,” *The Classical Quarterly* 15.3/4, 131–152.
- Ferguson, John (1922) “Plato’s Simile of Light. Part 2: The Allegory of the Cave (Continued),” *The Classical Quarterly* 16.1, 15–28.
- Ferguson, John (1963) “Sun, Line, and Cave Again,” *The Classical Quarterly* 13.2, 188–193.
- Garadja, A.V. (2017) “Filosofy sebe zamutyat gosudarstvo (R. 540e)? [Philosophers to Rig Their Own Polis (R. 540e)?],” *Platonovskiye issledovaniya* 7.2, 71–83 (in Russian).
- Gocer, Asli (1999) “The Puppet Theater in Plato’s Parable of the Cave,” *The Classical Journal* 95.2, 119–129.
- Guthrie, W.K.C. (1975) *History of Greek Philosophy. Vol. 4: Plato, the Man and his Dialogues: Earlier Period*. Cambridge University Press.
- Nehamas, Alexander (1988) “Plato and the Mass Media,” *The Monist* 71, 214–234.
- Ruhnken, David, ed. (1789) *Timaei Sophistae Lexicon vocum Platoniarum ex Codice MS. Sangermanensi nunc primum edidit, atque animadversionibus illustravit David Ruhnkenius. Editio secunda, multis partibus locupletior*. Lugduni Batavorum: Apud Samuelem et Joann. Luchtmans.
- Wilberding, James (2004) “Prisoners and Puppeteers in the Cave,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27, 117–139.

THE DIALOGUE *ON ARISTOTLE CATEGORIES* BY PORPHYRY AS A PLATONIC DIALOGUE

OKSANA YU. GONCHARKO AND DMITRY N. GONCHARKO
Saint-Petersburg Mining University
Russian Christian Academy for Humanities
goncharko_oksana@mail.ru
goncharko@list.ru

ABSTRACT. The paper focuses on interactive dialogue-form strategies in the framework of the late antique Greek and early Byzantine logical traditions. The dialogue by Porphyry *On Aristotle Categories* is a perfect example of the Neoplatonic approach to build logic in a Plato style. The main protagonistesses of the dialogue are The Question and The Answer, who act as collocutors do in traditional Platonic dialogues. It is proposed to consider the dialogue in the context of three perspectives: in accordance with the tradition of the Platonic dialogue; in the light of Aristotle's education system; in its relation to the late antique and medieval Greek logical dialogue experiments.

KEYWORDS: history of logic, late antique logic, Platonic dialogue, Byzantine philosophy.

* The present study is a part of a larger project "The Byzantine Roots of the Russian Logical Tradition," Nr 18–78–10051, implemented with the financial support of the Russian Science Foundation (В статье представлены исследовательские результаты, полученные при выполнении проекта РФФ № 18–78–10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции»).

Within the history of logic, especially in the framework of its ancient and medieval stage, the dialogue genre as a genre of presenting logical ideas was not very popular. Such a state of affairs has quite an understandable reason: the classical genre of research on logic themes was, as a rule, a monologic treatise, due to the necessity of logical knowledge, its universality and even its anti-dialectical nature. However, both the Antiquity and the Middle Ages give examples of interactive dialogue forms for presenting logical ideas. First and foremost, Plato used the dialogue as a method of defining concepts. Among Aristotle's non-preserved texts on logic, the German encyclopedia (Pauly 1894) mentions a dialogue *On Categories*, the aim of which was to carry out preliminary training for further reading of

the *Categories*. In addition to the well-known treatise *Isagoge* by Porphyry one can also find a commentaries on the *Categories* (Busse 1887), composed in the form of questions and answers (Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας κατὰ πρῶτον καὶ ἀπόκρισιν), where the “participants” or “actors” of the dialogue are the Question (ἡ Ἐρώτησις) and the Answer (ἡ Ἀπόκρισις). Among the Medieval dialogue experiments undertaken to teach logic, the dialogue *Xenedemos, or Voices* (Ξενέδημος ἡ Φωναί) by Theodoros Prodromos (Spyridonova, Kurbanov, Goncharko 2017) deserves special attention as an interesting “dialectical” and ironical text dealing with the logical definitions of the five predicables of Porphyry. It could be argued that the five parts of this dialogue present five logical puzzles based on the text of the *Isagoge*, which could be regarded as a helpful tool for a better understanding and an active and creative studying of the Porphyrian introductory text. Finally, such a medieval logical dialogue-form genre as a dispute (*disputatio*) deserves special attention as a formal way of conducting a discussion in the scholastic system of logical education in Western Europe, created both for educational purposes and for the purposes of investigating the truth sentences in theology or other fields of Medieval knowledge. It is proposed in this paper to focus on the Platonic genre characteristics and the Platonic themes in the dialogue *On Aristotle Categories* presented by Porphyry to initiate the study of the categories as the beginning of any other logical studies.

The prehistory of this text is as follows: Plotinos in *Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος* (*Enn.* 6.1–3) criticized the system of categories, systematically expounding a number of arguments against the Aristotelian text. Quite on the contrary, his pupil Porphyry wrote the *Isagoge* referring to the texts of Aristotle as included in Neoplatonic tradition (Strange 1987, 1) and while dedicating this work to one of his students, in fact, polemized with his teacher, answering his objections to Aristotle (Strange 1987, 2). The most of the late antique authors offered us this version of the prehistory of the dialogue (for example, Simplicios, Dexippos, etc.). However, Steven K. Strange criticizes this approach as the one which understates the role and significance of Porphyry within the history of logic and metaphysics, and also in the consideration of the fundamental issue of Neoplatonism, i.e. the question of the relationship between the philosophy of Plato and Aristotle. This approach by Simplicios and others presupposes a polemic between Porphyry and Plotinos, whereas their approaches to the *Categories* are not so opposite to each other as it seemed to the late antique authors, and moreover, one can even speak of continuity in this respect between Plotinos and Porphyry (Strange 1987, 2–3). Being a reflection of a real dialogue, *On Aristotle Categories* is also written in a dialogue form. This raises a question, whether this dialogue is a Platonic one in terms of its genre characteristics, as well as its content.

As a first issue, the formal aspects of the text will be considered. At first glance, the dialogue does not resemble Plato's dialogues as they are. In the dialogue by Porphyry there are only two “actors” (or more precisely they are the “actresses” in Greek text) the Question (ἡ Ἐρώτησις) and the Answer (ἡ Ἀπόκρισις). Is it possible to affirm them as being the “collocutors” of the dialogue, and not the formal set of answers to the set of questions? On the one hand, the Question and the Answer address each other as addressee (the second person in grammatical sense) as true interlocutors do. On the other hand, the questions are not always asked on behalf of the Question. She (the Question) formulates not only questions, but also statements or even imperatives. For example, saying “Show us by example what you mean” (Porph. In Arist. Cat. 2 r 19). Sometimes it seems that Question even examines the Answer like teachers used to do, for example, asking the following questions: “What other argument can you give?” (In Arist. Cat. 34 v 22) or “Can you state this argument in a concise and syllogistic form?” (In Arist. Cat. 34 r 15), etc. The same is also true concerning the Answer, i.e. she poses the questions as well as answers them. On the other hand, one can find some sort of continuity of the theoretical disposition presented by the Answer and that of by the Question, which allows us to declare them as characters that preserve self-identity throughout the entire text, rather than a set of independent questions and a set of independent answers. It could be illustrated by several cases that the Question resembles a Plotinos-like theoretician, who tries to defend the opinion that the treatise is devoted to the things and the genera of the things. For example, he raises some kind of provocative questions, which seem to be a consequence of the internal wish to find the contradictions within the position, which regards the *Categories* as dedicated to the words (αἱ φωναί) rather than the things and their genera (τὰ γένη): “Why does he not discuss homonymy before discussing homonyms, given that ‘homonymy’ is a word, whereas homonyms are things, and you claim that he is primarily concerned in this treatise with words (περὶ φωνῶν), not with things (περὶ τῶν πραγμάτων)” (Porph. In Arist. Cat. 5 v 22–26). It really resembles the position of Plotinos, who claimed that the *Categories* are dedicated to the genera of being (περὶ τῶν γενῶν τῶν ὄντων) as Porphyry put it (In Arist. Cat. 4 r 33). The Answer deals with this case like a modern non-classical semanticist, claiming that homonymy is a property of both the categories and the being itself: “I claim that Aristotle discusses homonyms first, because he holds that being (τὸ ὄν) is a homonym and because predications are homonymously said to be the predications of that of which they are predicated” (In Arist. Cat. 5 v 19–21). For “until it is recognized that a word applies to a number of things that do not share the same account, there cannot be homonymy” (In Arist. Cat. 5 v 29–30). It is a very elegant opinion, which is very close to the Porphyrian position that without

considering the things (τὰ πράγματα) it is impossible to talk about the properties of the words, which nevertheless is the real object of the treatise: “Because what produces homonymy in words is not the character of the expression itself (ὁ χαρακτήρ τῆς λέξεως), but rather things are found to be different and in no way have anything in common yet acquire one and the same expression as their name” (In Arist. Cat. 5 v 26-28). We argue that this position could be regarded as exactly the Porphyrian one.

There is an opinion in the modern academic literature dedicated to this dialogue, which interprets the position of the Answer on the contrary as a Plotinian one, and that of the Question like a Porphyrian one, demonstrating it with the help of some cases where the position of the Answer coincides with the position of Plotinos. For example, one can find in the text of the dialogue such a passage by the Answer: “contraries would fall under the same genus and there is no common genus over body and the incorporeal” (In Arist. Cat. 32 v 18-19), which is close to the view which is insisted upon by Plotinos (cf. Enn. 6.1.2, 1-8 and 6.2.1, 16-28) that “there can be no common genus over corporeal and incorporeal substance” (Strange 1992, 104.). But we argue that the fact that Porphyry did make the Answer to express sometimes the position of Plotinos does not mean that this personage is Plotinos himself. On the one hand, Porphyry as a pupil of Plotinos could also be the adherent of a number of his statements. On the other hand, the Question is more similar to Plotinos, because the Question seems to examine the Answer throughout all the length of the dialogue, performing the function of provocative questions, which resemble the Socratic questions from Platonic dialogues; or the function of Plato himself, whom Aristotle answers frequently in his treatises, where Plato is not present to answer himself as a personage but his great pupil cannot ignore his position in every case or discussion; or at last the function of Plotinos concerning his pupil Porphyry. Thus, this dialogue could be regarded as a typical variation of polemics between the Great Teacher and his Great Pupil. And it does not matter which pair it is (Socrates/Plato or Plato/Aristotle or Plotinos/Porphyry), however, it is significant that the role of a teacher in all these cases is to question and to manage the discussion, yet not to dogmatize and demand.

To conclude, it should be mentioned that it is worth insisting on such a structural argument as the Answer should be regarded as Porphyry. It should be noted that the role of the Answer or the Pupil in Platonic-like dialogues is to reason and to discourse, while the role of the Question or the Teacher is a maeutic one to the extent of the very possibility of the examination to be a type of a maeutic procedure. The answers of the Answer are noteworthy and remarkable in the sense that the Pupil is allowed to change the approaches easily and investigate the issue

from the different standpoints not being obliged to be stopped by one decision. It seems that it is exactly what Porphyry performed in the dialogue. He built a very “liberal” approach to the logical rules, which are in fact nothing else but human conventions on how to reason and to deduce something concerning categories. For example, when the Answer and the Question discuss what category the notions of “the great” and “the small” could be related to, the Answer shows it to be several categories, “for nothing prevents (οὐδὲν κωλύεται) the same thing considered in different ways (κατ’ ἄλλο καὶ ἄλλο) from falling under several categories (εἰς πλείους κατηγορίας ἀνάγεσθαι)” (In Arist. Cat. 37 r 1–2), i.e. that the different approaches are equal and could be accepted. And it resembles the emergence of the plurality of logics in the middle of the 20th century. Though, for example, in the 12th century, Theodoros Prodromos, commenting on this passage of Porphyrian text, did not allow this plurality of approaches to co-exist together (Goncharko et al. 2018).

To show that the dialogue by Porphyry could be regarded as a Platonic one, it is necessary to consider as a second issue of our inquiry the presence in the text of the substantial Platonic content. Probably Porphyry being one of the Neoplatonic philosophers would like to assume that Aristotle admits to some extent the existence of the second substances (δεύτεραι οὐσίαι). However, in his answer to this question he rather identifies his position with the Peripatetic understanding of the *Categories* as a doctrine on concepts as linguistic phenomena (the predicates). Porphyry interprets the *Categories* primarily as a text on logic that can be read even by beginners without preliminary preparation, and without dealing with metaphysical issues. Therefore, the contradictions between Aristotle and Plato on the ontological status of the first and second substances are transferred by him from the level of ontology to the linguistic level. Thus, Porphyry managed to cope with the quite obvious anti-Platonism of the *Categories* (Strange 1992, 9). According to Porphyry, Aristotle did not consider the individual substance to be prior to the universal one (i.e. the Platonic idea or the form), but he considered it as a representative of its own species or genus to be prior to its predicates (i.e. the species and the genus as predicates (κατηγορούμενα)) (Strange 1992, 10). In other words, it is impossible according to Porphyry to consider the genera and the species as predicates without their relation to the set of individual entities, which are denoted by them (Strange 1992, p.10). It could be affirmed, that Porphyry distinguished between different types of universals being, on the one hand, the “abstract” ones (κατηγορούμενα or *predicamenta*) and, on the other hand, the “real” ones, i.e. Platonic ideas or forms (Lloyd 1981). In this respect, the word (εἶδος) sounds ambiguous in the text of Porphyry, because Plato used it concerning the sense of the “form” and Aristotle – the sense of the “species”. In other words, Aristotle did not mean according to

Porphyry that “a single particular substance taken by itself is prior to its universal, but that the whole class-extension of a universal predicate is prior to it” (Strange 1992, 10). The abstract universals (conceptual existences) are indeed posterior to sensible things, but they are not the same as the real universals (Platonic forms) in the light of “the primary purpose of language”, which is to communicate about ordinary things and their individual properties (Lloyd 1981). The same approach one can find in the texts of Alexander of Aphrodisias, who also tried to accuse Aristotle of inconsistency. For example, in the *Second Analytics* there is a passage about the fact that universals are prior to things according to the order of nature (Anal. Post., 71b29–72a5). Neoplatonic philosophers commenting on this inconsistency used it for their own purposes (Strange 1992, 10). For example, Theodoros Prodromos due to this reason even tried to make logic an object for dialectical consideration. He built his commentaries on the *Isagoge* and the *Categories* in the genre of Platonic dialogue trying to show that the very primitive notions of logic itself are of “dialectical” nature. We try to show that Porphyry did the same in his dialogue commentary on the *Categories*.

First of all, this question-and-answer commentary by Porphyry is a some kind of propaedeutic work which could be read, as Porphyry himself showed it right within the text, regardless of one's philosophical position (whether it is a Platonic one, or an Aristotelian one). Porphyry exploited the inconsistency of Aristotelian position (which consists of two obviously incompatible statements on the ontological status of general notions, i.e. universals are prior according to the order of nature, but they are posterior according to the logical order) to show that the *Categories* could be regarded as a Plato-compatible approach to the reconstruction of how the logic should work.

Porphyrian dialogue commentary begins, as a Platonic dialogue usually does, with consideration of the semantics of the word, which it is dedicated to, i.e. the word “category”. Porphyry shows that Aristotle as Plato himself had used the strategy of “violating (ξενίζειν) the accepted usage” of the words (In Arist. Cat. 2 r 11) and had intended not what Hellenes did using the word “category” (οὐ παρὰ τοῖς Ἑλλησι τῷδε καλεῖται τῷ ὀνόματι). For “ordinary language is for communicating about ordinary things, and employs the expressions that are commonly used” (In Arist. Cat. 2r 12–14). Due to the fact that philosophers investigate unknown things, they do need new words (καινοτέρων δεηθέντες ὀνομάτων) “to communicate the things they have discovered” (In Arist. Cat. 2 r 15–16). That is why they have either to introduce new and unfamiliar expressions (ἐποίησαν λέξεις καινὰς καὶ ἀσθνήθεις) or to misuse the established ones (ταῖς κειμέναις [λέξεις] κατεχρήσαντο) “in order to indicate the things they have discovered” (In Arist. Cat.

2 r 16–18). It should be noted that ξενίζειν (non-standard language usage) is not the same as καταχρήσθαι (improper usage).

It should be mentioned that during the initial five paragraphs of the commentary, Porphyry used different forms of the three semi stem words with the close meaning: προσαγορεύω (address, greet; τὸ προσαγόρευμα, appellation, name), κατηγορέω (speak against; τὸ κατηγορήμα, accusation, charge) and ἀγορεύω (speak in the assembly, say). In this situation, when we are obliged to invent new words or terms, what could be the reason to choose from the set of the synonyms or closely related stem words? Aristotle “chose to call ‘predications’ (κατηγορίας) those utterances, in which significant expressions are applied (ἀγορεύσεις) to things” (In Arist. Cat. 2 v 10–11). Porphyry “played” with these stem words throughout all the initial part of the dialogue. For example, the extensive fragment (In Arist. Cat. 3 r 30 – 4 r 10), being the passage on the distinction of two levels of language usage (the object-language usage (τῆς πρώτης θέσεως) and the meta-linguistic usage (τῆς δευτέρας θέσεως)), contains the same word play involving these three semi stem words again: “Thus calling (προσαγορεύσαι) this sort of thing ‘gold’ and that material that shines so brightly ‘the sun’ belongs to the primary imposition of words (τῆς πρώτης θέσεως), while saying that the expression ‘gold’ is a noun belongs to their secondary imposition (τῆς δευτέρας θέσεως), which signifies the qualitatively different types of expressions” (In Arist. Cat. 3 v 15–19). Though, Porphyry affirmed (i.e. the Answer affirmed), that “the subject of the book is the primary imposition of expressions, which is used for communicating about things” (In Arist. Cat. 3 v 20–21), the main goal of the Porphyrian commentary is obviously meta-linguistic, i.e. the description of how the language works. On the one hand, there are ten genera of being (τὰ ὄντα), on the other hand, there are ten word types (αἱ φωναί), and also there are ten types of predication (αἱ κατηγορίαι). Nouns or verbs (etc.) are types of words. Categories are types of predication, because their correspondence to things is significant in terms of ontology, and their correspondence to the genera of being (ἡ ἐπὶ τὰ γένη ἀναφορά) is significant in terms of cognition. That is why the categories are not the simple words or names and are not things themselves, but significant expressions (φωναὶ σημαντικαί) or “expressions that signify types of words (τοὺς τύπους τῶν λέξεων)” (In Arist. Cat. 3 v 19). This distinction into σημαντικῶν λέξεων τῶν πραγμάτων (categories) and σημαντικῶν λέξεων τοῦ τύπου τῶν φωνῶν (noun, verb, etc.) is at the same time the distinction between the levels of using the language.

As the Answer suggests, the introductory part of the *Categories* on the synonyms, homonyms and paronyms has a logical status of axioms, which are necessary if someone tries to build the logic theory on how the words, things and their concepts are related to each other. We argue that in this respect, Porphyry works

as a 20th-century semanticist. He had set out the triangle of reference (semiotic triangle) very much like Gottlob Frege did: “each thing is indicated not only by its name, but also by the account that defines and conveys its essence” (δελούται γάρ ἕκαστον τῶν πραγμάτων καὶ δι’ὀνόματος καὶ διὰ λόγου τοῦ ὀριστικοῦ καὶ παραστατικοῦ τῆς οὐσίας αὐτοῦ) (In Arist. Cat. 5 r 21–23). Since each thing is indicated by its name and its defining account, “there are four sorts of relations that obtain between defining accounts and names” (σχέσεις ἐν τοῖς πράγμασι τῶν τοιούτων λόγων πρὸς τὰ ὀνόματα γίνονται τέσσαρες) (In Arist. Cat. 5 r 26–27):

1. things either share both the same name and the same defining account (as synonyms do);
2. or the name but not the defining account (as homonyms);
3. or the account but not the name (polyonyms);
4. or neither the account nor the name (heteronyms).

Working out such a classification (συστοιχία), Aristotle according to Porphyry set out the axiomatic prolegomena to the further discussion of the categories: “Just as geometers begin by setting out definitions and axioms and postulates and divisions, which it is useful to have learned beforehand in order to grasp the theorems clearly, so Aristotle first takes up the matter of homonyms, synonyms, paronyms, and all the rest, as being most useful for the discussion of predications” (In Arist. Cat. 5 r 5–15). It should be noted that the theory of categories by Aristotle is not a kind of axiomatic theory in the modern sense, neither it is within the text by Porphyry, but it is interesting that Porphyry raises such a parallel with geometry, maybe giving a hint of the direction, which should be developed. And this direction could be qualified as a non-classical (i.e. non-Aristotelian) or a Platonic-like one.

Though Porphyry is a Platonic thinker, the object of his consideration is an Aristotelian one and it is very interesting to observe how he deals with Aristotelian logic in a Platonic-like manner. Some further examples could be discussed connected with the examination of “the great” and “the small” notions as a significant issue within the discussion on the categories, which could be useful to bring out the differences and similarities between Aristotle and Porphyry. The problem of classifying the concepts of “the great” and “the small” as related to one of the categories is a special issue discussed both within the *Categories* by Aristotle and *On Aristotle Categories* by Porphyry. The Aristotelian solution is an ambiguous one because Aristotle does not classify these concepts as related to any particular category, yet allows them to be referred to as different categories (that of quantity and of relation). Porphyry also touches upon the problem of classifying the concepts of “the great” and “the small”, doing it in an elegant manner. Aristotle uses properties “to allow/not to allow opposites” or “to allow/not to allow more or less degree” (as well as other similar properties) to explore the distinctive features of

different categories. That is why it is so important to find out which category the concepts of “the great” and “the small” belong to, since the very assignment of one or another category to these concepts can change our conclusions about the properties of each category in general. Talking about these concepts is important not only on a theoretical but also on a meta-theoretical level. For they are a kind of indicator of the differences between categories of quantity and relation and create real difficulty in classification of the categories. For these notions could be related simultaneously to both categories (quantity and relation) breaking up the classical (i.e. Aristotelian) rules of the division procedure. However, Porphyry does not apply these rules to the division into categories, but allows us to consider different concepts in terms of different categories. According to Porphyry, Aristotle considers the concepts of “the great” and “the small” only in a relative sense, that is, in terms of their attribution to the category of relation, and their attribution in the absolute sense to the category of quantity is not considered by Aristotle, although it is implicitly presented in the *Categories*. Porphyry even argues that after discussing the category of quantity comes the part dedicated to the category of relation precisely because the conversation about “the great” and “the small” as quantities needs to be continued by talking about them as related to the category of relation (In Arist. Cat. 35 r 23–30). That is why these concepts are so important within the theory of categories that even the sequence of their presentation by Aristotle is arranged by the decision of whether they are both the quantity and the relation or not. Porphyry to a greater extent than Aristotle examined the issue of the properties of categories and the grounds for attributing a particular category to something. Such a work on the meta-linguistic level determines to conclude that Porphyry resembles the non-classical logician of the 20th century, who is obviously inspired by building some non-Aristotelian logic using some inconsistencies within Aristotelian texts. However, Porphyry as well as Theodoros Prodromos argue that Aristotle did not build a “dogmatic doctrine” in the *Categories*, but rather presented some kind of “rhetorical exercises” (τῆς Ἀριστοτέλους γυμνασίας). The status of Aristotelian text as being one of the possible ways to build logic or that of the “rhetorical exercises” (Shchukina, Egorenkova 2017) could really be assigned to him only by a Platonic thinker as Porphyry was. Or, for example, Theodoros Prodromos did the same in the short treatise *On the Great and the Small* (Tannery 1887, 117. 4). All this could become a substantial argument as to why the Answer should be regarded as Porphyry, and not Aristotle or Plotinos.

This Neoplatonic approach by Porphyry determined the accepted way to interpret the role of logic in the theory of cognition by the whole Greek medieval logical tradition. This approach by Neoplatonic philosophers from Porphyry and

Theodoros Prodromos until our days erases the boundaries between the analytical (Aristotelian) and dialectical (Platonic) approach to thinking. It makes impossible the assertion that logical knowledge in its difference from the dialectical one is primarily consistent and free of contradictions. The situation of questioning the foundations of logical knowledge at a higher level of inquiry in the 19th and 20th centuries gave birth to almost all non-classical logic frameworks (modal, temporal, relevant, para-consistent, etc.). It could be argued that the late antique and medieval Greek commentators on the *Categories* were fully aware of this point. At the same time, in most cases it happened precisely within the framework of the Neoplatonic tradition of commenting on Aristotle's *Organon*.

Plato's dialogue is a genre form, which Byzantine tradition perceived from the ancient literature. The dialogues in Platonic style were composed throughout the entire Byzantine millennium. However, the dialogue on logic only twice emerged in the history of logic, and both times they were the Platonic thinkers, who created such precedents (i.e. Porphyry in the 5th century and Theodoros Prodromos in the 12th). Both times the "Platonic" critics of Aristotelian position were en clothed by the authors in the literary form of the Platonic dialogue because the interlocutors discussed Aristotelian definitions and distinctions and were led by Socratic dialectic method to the conclusion that the definitions are imperfect.

REFERENCES

Sources

- Aristotelis analytica priora et posteriora, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1964.
 Plotinus, Plotini opera, eds. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Leiden: Brill, 1951–1973.
 Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium, ed. A. Busse (= Commentaria in Aristotelem Graeca 4.1). Berlin: Reimer, 1887.
 Théodore Prodrome, Sur le grand et le petit, ed. P. Tannery (1887). *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France*. T. 21. P. 104–119.
 Strange, S. K., tr. Porphyry. *On Aristotle Categories*. London, 1992.

Studies

- Charalampopoulos, N. G. (2005) "Enas platonikos dialogos tou 12ou aionos: Theodorou Prodromou Xenedemos e Phonai [Χαραλαμπόπουλος Ν. Γ. (2005) «Ένας 'πλατωνικός' διάλογος του 12ου αιώνας: Θεοδώρου Προδρόμου Ξενέδημος ἢ Φωναί»]," *Ἀριάδνη (Ariadne)* 11, 189–214.
 Goncharko, O. Yu. (2013) "Dialogue and Pseudo-dialogue as a Genre in Greek Medieval Logic," *Vestnik Russkoj Christianskoj Gumanitarnoj Akademii* 14 (3), 224–230 [Гончарко, О.Ю. (2013) "Диалог и псевдо-диалог как форма изложения аристотелевской логики в Византии," *Вестник Русской Христианской гуманитарной академии* 14 (3), 224–230].

- Goncharko, O.Yu, Chernoglazov, D.A. (2016) "Platonic Dialogue "Xenedemos" by Theodoros Prodromos: Ancient Protagonists and their Byzantine Prototypes," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10 (2), 571–583. [Гончарко, О.Ю., Черноглазов, Д.А. (2016) "Платоновский диалог «Ксенедем» Феодора Продрома: псевдоантичные герои и их византийские прототипы," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10 (2), 571 – 583].
- Goncharko, O.Yu., Goncharko, D.N. (2017) "A Byzantine Logician's 'Image' within the Second Iconoclastic Controversy. Nikephoros of Constantinople," *Scrinium* 13, 291–308.
- Goncharko, O.Yu, Slinin, Ya.A., Chernoglazov, D.A. (2016) "Theodoros Prodromos Logical Works: "Xenedemos and Voices", *Logicheskie issledovaniya* 22 (2), 91–122 [Гончарко, О.Ю., Слинин Я.А., Черноглазов Д.А. (2016) "Логические идеи Феодора Продрома: «Ксенедем или гласы»,» *Логические исследования* 22 (2), 91–122].
- Goncharko, O.Y., Slinin, Ya. A., Chernoglazov, D.A. (2018) "Theodoros Prodromos Logical Works: "On the Great and the small",» *Logicheskie issledovaniya* 24 (2), 11–35 [Гончарко, О.Ю., Слинин, Я.А., Черноглазов, Д.А. (2018) "Логические идеи Феодора Продрома: «О великом и малом»,» *Логические исследования* 24 (2), 11–35]. Lloyd, A.C. (1955-56) "Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic," *Phronesis* 1, 58–72.
- Lloyd, A.C. (1981) *Form and Universal in Aristotle*. Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs. Liverpool.
- Pauly, A.F. (1894) *Real-Encyclopadie der classichen Altertumswissenschaft*. Stuttgart: J. B. Metzlerscher Verlag.
- Shchukina, D., Egorenkova, N. (2017) "«Rhetoric practice» by I.S. Rizhsky (1796) at the Mining University: History and Contemporaneity," *Zapiski gornogo instituta* 225, 376–384. [Щукина, Д., Егоренкова, Н., 'Риторическая практика' И.С.Рижского (1796) в Горном университете: история и современность, *Записки горного института* 225, 376–384.]
- Spyridonova, L., Kurbanov, A., Goncharko, O.Yu. (2017) "The Dialogue *Xenedemos*, or *Voices*, by Theodore Prodromos. A Critical Edition, with English Translation," *Scrinium* 13, 227–275.
- Strange, S. K. (1987) "Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic interpretation of the Categories," *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.36.2, 955–74.

THE SOUL-PARTS AS A CAUSE OF EMBRYOGENESIS IN ARISTOTLE'S *DE GENERATIONE ANIMALIUM*

MARIA VARLAMOVA

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation
boat.mary@gmail.com

ABSTRACT. In *De generatione Animalium* Aristotle proposes a theory of embryogenesis and indicates its causes. An account of embryo's animation plays an important role in this theory. From the moment of conception foetus is generated as a living and animated being, and its actual soul appears as a principle of its development and growth. However, unless embryo comes to perfection its soul is also incomplete. The animation of the embryo is a process which consists of successive actualization of its soul's parts and powers. Parts of the soul are both the causes of generation and the actuality of yet non-perfected embryo. In this paper Aristotle's conception of embryogenesis will be considered in the context of his doctrine of soul-parts and organic composition.

KEYWORDS: Aristotle, embryogenesis, semen, soul, life, nature, organism, parts of soul.

* The present study is a part of the project No 18-311-00090 "Soul and Semen as causes of embryo's development: the problem of physical substance unity in the process of generation," implemented with a financial support of the Russian Foundation for Basic Research.

1. Soul as an origin of life

In the *De Anima* II, 1 Aristotle defines the soul as essence, form and actuality of a natural body that is potentially alive (Arist. *DA* 412a 19-21). The soul as actuality is a principle of organic unity and the origin of life (*DA* 411b 9-14; 412b 9-17). Therefore, the soul animates only a certain kind of body, that is, one possessing a possibility (*dynamis*) of having namely a given actuality (*DA* 414a 19-28). What is this corporeal *dynamis*? According to Aristotle, the body's capacity for being ensouled means a capacity for life, while by life he refers to self-nutrition, decay and

growth, as well as perception, local movement, and thinking (*DA* 413a 22-2). Each of these is a certain type of activity into which a material body is engaged,¹ therefore, for a body to be potentially alive means to have a capacity to perform natural movements.² The corporeal capacity for life is determined by its structure, that is, by the fact that it has organs and parts required for nutrition, growth, perception, etc. That's why for Aristotle the soul is an entelechy of an organized body (*DA* 412b 5-6). Different kinds of body, according to their own nature, have diverse organs and, correspondingly, are able to perform different kinds of activity and do perform this activity in different ways, according to their own organic structure. E. g., plants only have the ability for nutrition, growth, decay and reproduction, while animals also have sense perception and local movement. Some animals as well as humans possess imagination (*DA* 428a 8-13), only a human being has a capacity for thinking.

According to its material structure, body may perform different functions, although functions of each body correspond to the very soul present in this body as an actuality, as a principle of organic unity and a cause of co-operation of all its parts.³ The body becomes a whole united organism only by being ensouled.⁴ The entirety of the body is arranged not as a proportion of material parts—a corpse may display this proportion until it is decomposed, though it is neither whole nor united,—but is in fact a proportion of different movements and types of activity.

Thus, to be alive means to perform movements proper to the own nature of a plant, an animal or a human being. Therefore, an organic body is matter or an instrument of the soul (*DA* 412b9-413a3). Nevertheless, Aristotle attributes the faculty of life not only to completed organic bodies, he also expands the concept of life to the bodies still incomplete and insists that an embryo and a semen are potentially alive (*DA* 412b 27). Once both an embryo and a semen are capable of life, to some extent they have a soul (*GA* 737a 16-18). But to what extent a semen could be capable of life, since it has no organs? How could an incomplete body of an embryo have life, actuality and, therefore, unity? To get an answer to these questions, I will consider Aristotle's view on animation of an embryo in the context of his theory of soul and its parts.

¹ I will not consider here *ψυχή* as a part of the soul because its activity does not include the body (*DA* 413b 24-27). In the *De generatione animalium*, Aristotle does not speak precisely of how the intellect appears in the body (*GA* 736b27-9), cf. Wilberding 2017, 27 n. 17.

² Johansen 2012, 15-18.

³ Cf. Bos 2000, 29-30.

⁴ Johansen 2012, 16.

2. Semen as a bearer of soul

In the *De generatione animalium* Aristotle exposes the causes of generation:

“How, we ask, is any plant formed out of the semen, or any animal out of the semen? That which is formed by means of a process must of necessity be formed (a) out of something (b) by something (c) into something (ἀνάγκη γὰρ τὸ γινόμενον καὶ ἔκ τινος γίνεσθαι καὶ ὑπὸ τινος καὶ τί)” (Arist. *GA* 733b 23-26, transl. by A.L. Peck).

The cause ἔκ τινος is a matter which a female animal gives at conception and during the growth of an embryo, the cause ὑπὸ τινος is a formal one due to which the embryo becomes not only matter, but also a definite something, τί. The efficient cause is either present in the semen and in the embryo or shall be external (*GA* 733b 26 ff.). Aristotle rejects the possibility of an external cause (*GA* 734a 2-9; 736b 22-24). Thus, there is a certain origin of the corporeal activity in the very semen, which imparts movement to the matter of the embryo (*GA* 729b 1-21),⁵ and due to that movement the matter becomes a living body. The movement which semen imparts to an embryo is itself received from the father,⁶ therefore, it is not semen that appears to be the origin of birth, but it is the father himself who delivers motion to the embryo through semen (*GA* 729b 12-14; 730b 19-24).

A semen does not have any organs, and it means that it can not stand as matter of soul or a substrate of that soul's activity; although, it does in fact possess the capacity for life (*DA* 412,27-28; *GA* 735a 4-9; 736a 33-35; 736b 8-11) and moreover, Aristotle defines it as an organ or an instrument (ὄργανον; *GA* 730b 19-21). However, the semen is capable of life not in the sense identical to that of an organic body. Aristotle postulates that the semen possesses a living soul potentially, but this potentiality of soul can not become an actuality in the very semen for it

⁵ Devin Henry argues that the moving cause included in the semen could be considered in a twofold manner: on the one hand, the semen is moved by the male's nature, on the other it is moved by its proper motion (Henry 2005, 32). The father delivers motion to the semen, but he is not moves the embryo in a proper sense, for the moving cause of an embryo, although having been delivered from the father, becomes the internal cause of embryonic development from the moment of conception.

⁶ John M. Cooper shows that the semen receives this movement from the movable blood. He also points out that there is not a single movement, but several ones, while a number of movements are contained not only in the male semen, but also in the female secretion. Cooper 1988, 15-16; 20-21.

needs an organic matter.⁷ Therefore, the semen is not an ensouled body but is definitely a bearer of the soul.⁸

Thus, the semen is, on the one hand, an instrument to deliver motion, on the other – a material bearer of potentiality of soul. The function of semen is to deliver the soul to matter in the mother’s womb, while the matter of the male semen is not involved in the embryonic development (*GA* 737a 12-16; 18-23).⁹ In such a way, the efficient cause unites with the formal one:¹⁰ the cause ὑπὸ τινος communicates to the matter of an embryo through the semen and becomes a cause of its development and growth. This cause Aristotle calls soul: “By what are they [parts of embryo] formed? Either something external fashions them, or else something present in semen or seminal fluid; and this is either some part of soul, or soul, or something which possesses soul” (*GA* 733b31–734a1)¹¹. The semen could be an efficient cause because it potentially possesses soul.

3. Embryogenesis. Generation of parts and soul of non-completed body

Aristotle argues, that there is no offspring’s part present in the semen, but the parts are formed after conception (*GA* 734a 36–734b3), not simultaneously, but successively.¹² Therefore, a semen delivers motion not to the entire embryo, but to the part that emerged first; it, in turn, imparts the motion to the next, etc.¹³ The question is how are the emerged parts connected? Is it possible to suppose that, for example, the appearance and the shape of a liver are contained in the heart (*GA* 734a 21-33)? Aristotle responds that just as no part of the future body is contained in the semen, neither are the potentially nor actually; thus, no posterior part of the embryo is contained in the prior one. Hence we couldn’t say that one part is the cause of another, nevertheless, they appear one after another in a cer-

⁷ Cf. Code 1987, 56.

⁸ Abraham Bos suggests that, for the semen, to be semen means to contain in itself a possibility of a soul, otherwise the semen is devoid of possibility to give birth and becomes semen in the same sense as a stone eye. Bos 2009, 386.

⁹ Darovskikh 2017, 98.

¹⁰ On the soul as formal and efficient cause, see Johansen 2012, 129 ff.; Code 1987, 54-55; on the soul as an effective cause in embryology see Gotthelf 1987, 217; Whiting 1995, 94. James Wilberding supposes that it is the contest of formal and efficient causes since although the semen contains a soul in possibility, it has its motion actually (*GA* 730b 15-22), Wilberding 2017, 35; 27, n. 17.

¹¹ Cf. Henry 2006, 282, Cooper 1988, 15.

¹² Cf. Wilberding 2017, 14; 20.

¹³ In the generation of animal the first generated part is a heart, and this part is the starting point of growth. Bos 2009, 388.

tain order. The cause of this successive generation is the moving principle, which is transmitted from the father to the foetus through the semen. From the moment of conception, this moving principle becomes an internal cause of the movement, although it moves not the entire body (foetus is not yet an entire body), but each of its parts.

To clarify the successive generation of the parts, Aristotle takes an example of amazing self-moving automatons (τὰ αὐτόματα τῶν θαυμάτων) (*GA* 734b 7-19): when someone moves the first part of the device, the parts next to that are also set in motion, however, not all at once, but sequentially, one after another, so the movement is imparted from one part to another.¹⁴ The parent, while staying in actuality, imparts the semen some moving force, but it further operates with no participation of the parent, being transmitted from one part to another. On the analogy of automatons, it is impossible to say that the parts appear one out of another, but they appear in a certain consequence due to the efficient cause transmitted from the father to the embryo through the semen. So, the semen is a bearer of the soul as an efficient cause and an instrument of nature.¹⁵ It is also important that the semen, although possessing soul potentially, has the actual movement in itself (*GA* 730b 19-21). Since the moving cause is the one by which something potential (matter) becomes actual (bodily parts), it conveys a formal principle of generation.¹⁶

In this way, an embryo emerges not as an entire body, but as sequential parts, while it becomes complete only at the end of development (*GA* 736b 1-5). At the same time, Aristotle claims that the first part of an embryo is ensouled (*GA* 734b 22-27), and the sequential parts emerge and move as long as the soul operates within that embryo. For this reason, matter of an embryo is organic, while the embryo itself and its parts possess life: the embryo grows and takes on nutrition, which specifies it as a living being.

The body of an embryo emerges part by part. Speaking of life and soul, Aristotle draws an analogy with the emergence of a body: the soul of an embryo also emerges part by part. Aristotle affirms that at first the foetus lives a vegetative life. Thereafter, as the body of the embryo develops and becomes suitable for an animal soul, the animal soul emerges as actuality of the body (*GA* 736a35–736b1).

¹⁴ For examination of the Aristotle's automatons and other ancient devices as an example for embryogenesis see: Henry 2005, 29 ff. He also notes that for Aristotle the ideal example of embryogenesis would be a self-moving automaton, which has the prime source of its movement in itself (Henry 2005, 39).

¹⁵ As an efficient cause of embryogenesis the semen is equivalent to the nature. See Henry 2005, 30.

¹⁶ Darovskikh 2017, 106.

Thus, in describing the animation of an embryo, Aristotle points out two important things: first, the embryo generates not as a whole, but as sequential parts, and becomes an entire body only after the development is completed; second, the embryo possesses life from the moment of conception, but it does not possess an animal or human soul, but it receives a vegetative one. In the course of embryonic development, not only the body but also the soul emerges part by part.

4. Parts of the soul and unity of an emerging body

Here, it is important to return to the definition of soul as the cause of life as well as of various types of corporeal activity. Aristotle explains corporeal activity, first, as the actuality of parts or capacities of soul (δυνάμεις τῆς ψυχῆς or μόρια τῆς ψυχῆς) and, second, as the movement of an organic body. By that, the structure of a body as well as that of a soul is determined by the nature of a living being. The nature limits the set of capacities and functions which a creature of a given natural kind can have. For example, a tree can turn green and yellow, while a man can walk, but not vice versa. The nature of the species limits the set of capacities and functions which a creature of the given kind can have. Since the parts of soul are the actuality of bodily functions, prior to speaking of the soul parts, I will briefly describe Aristotle's view on the composition of organic unity.

4.1. Unity of body. Types of composition of matter

In *De partibus animalium* Aristotle refers to three types of composition that makes up organic matter: composition of *homoeomerous* things (blood, bones, flesh) from elements; composition of organs and bodily parts from *homoeomerous* things; composition of the whole body from organs and parts. Although Aristotle speaks of parts of animals, plants also have these levels of composition (*PA* 646a 12-23). All three levels of composition are organized so that the matter on each level possesses its own form and actuality (there is the actuality of meat, bone, blood, heart, eye and so on), but the actuality of each part is impossible separately from the entire organism (Cf. *PA* 640a 18-19). In this way, blood, bones and flesh have their own form and their own movement. The actuality of blood is its motion in a body; while ceasing to be a part of the whole, blood not just loses its motion, it stops being blood. The same occurs on a higher level. An eye devoid of the faculty of seeing, or separated from the whole, is an eye only by name and it is deprived not only of the motion proper to an eye, it is deprived of its essence. The same is correct for any bodily part; e.g., a hand devoid of faculty to grip or separated from the whole is a hand only by name. It is important that each bodily part, whether blood, eye or hand are effective only as a part of the whole and only while the whole itself is effective, that is, while it is alive. Each part itself bears its

own essence and activity, but the activity of each part is a matter or possibility for the actuality of an entire body. On the other hand, blood, heart and eye are the matter of the entire organism only inasmuch as they themselves are in motion. The total actuality of all bodily parts at all three levels of composition of matter is called life, while a body having active parts has life potentially (for there are no active parts in a corpse and it has no life at all). But this life as an activity of all the bodily parts and organs exists as long as the entire organism is ensouled.¹⁷

This account allows us to understand more precisely the connection between soul and body. Namely, the soul is not just a form of body on the analogy to that of a table where we can simply distinguish between matter and form or actuality (the last suggests that somebody seats, dines, reads etc. at the table), but it relates to the body in a complicated way. While being the form and the actuality of body, the soul is simultaneously the form and the actuality of all its parts and all levels of its composition. That is, on the one hand, the soul as the essence of a body is simple, nevertheless, as long as the soul is an actuality of a bodily structure which organizes body into a living unity, the simplicity of essence is overturned onto the material complexity and the soul itself acquires a certain structure. The structure of a soul is described in the doctrine on parts or capacities of soul.

4.2. *Parts of soul*

Aristotle often takes “capacity” and “part” as synonyms, and speaks mostly of capacities, but it seems that it is possible to separate these two meanings. There are three parts of soul: nutritive, sensitive and rational, with a number of capacities in accordance with each part. The nutritive soul constitutes the first level of life, for all the living things feed themselves. The nutritive soul is the entelechy of plants, each plant has its organs whereby it is capable of nutrition, growth and reproduction. Alongside that, the nutritive soul constitutes the basis without which the being can not be called living, for all the living things feed themselves, grow and are able to reproduce. For this reason, the capacities of the nutritive soul are presented both in an animal and in a human being. The sensitive soul is the actuality of an animal, but a human also has the capacities of a sensitive soul. In the correlation of three parts of soul a higher part includes the lower one as matter and potentiality and at the same time cannot exist without it. The nutritive soul is able to act on itself, the sensitive soul does not act without the nutritive one, etc. (*DA* 414b32–415a6). It is possible to draw a parallel with the three

¹⁷ The body having no soul does not possess unity and life neither in possibility nor in actuality and, then, it is a body just by name, like Aristotle speaks of corpse and eye. In other words, being ensouled does not come after the possibility of life in a body, but one consists with the other. Cf. Whiting 1995, 94-95.

levels of composition of matter: the higher level of bodily composition does not exist without the lower one. In a living body, however, all three levels of material composition should be represented at once, whereas it is enough but one capacity of soul for actual life (*DA* 414a 29-34; 415a 25-30). That means, actuality of any capacity of soul, even if it is the only one, needs the organic complexity.

Therefore, the capacities of soul are not parts of soul as a form, but the capacities of an ensouled body. Accordingly, these are the principles of certain bodily functions. The capacities of soul exist as a form of corporeal structure¹⁸ and as a cause of activity of certain bodily parts.¹⁹ Depending on the nature of species, the same functions are performed differently by different organs, so the soul is connected with a corporeal matter suitable for it, wherein, by the means of the very soul, the organs are figured necessary for its motion.²⁰ Depending on the nature of species, the same bodily functions are performed differently by different organs, so the soul belonging to this species, is connected with the corporeal matter suitable for it, wherein, by the means of the very soul, the organs are figured necessary for its functioning.

4.3. *Parts of soul as a cause of embryogenesis*

Thus, the semen delivers motion to the first emerged part, then this part gives motion to the next etc. Meanwhile, each of the parts generates as an ensouled one (*GA* 734b 24-27). Generally, the body having life potentially should be ensouled: for body without soul has not any life even in potentiality. The bodily parts are composed of elements, but there is no principle of why one is flesh while the other is bone in the matter itself. Flesh and bone are produced by the movement coming from the begetter while the last exists in actuality. So, bodily parts generate one after another in a certain consequence, but none of them is contained in the other and does not emerge from the other (*GA* 734a 29-36). Similarly, no part is a cause of generation of another part: it is not the heart that causes the liver to be, but the efficient cause which is transmitted from one part to

¹⁸ In the *De motu Animalium* (703a14-36), Aristotle affirms that the soul as a cause of life is placed in the heart, while the remaining parts share life as long as they are connected with the heart. Diana Quarantotto argues that the theory of the heart as a place for the soul allows to consider the living body as an organic structure whose activity is possible only when its parts are ordered to the center. The heart's activity unifies the organism into one living entirety, nonetheless, the cause of the heart's activity, as well as activity of the other parts, is the soul. Quarantotto 2010, 52-53.

¹⁹ That is why we are entitled to say that the capacities of a soul specify the soul as the cause of life. See: Johnston 2011, 196.

²⁰ Cf. Quarantotto 2010, 52-53.

another and the matter provided by the female. The soul is a totally different case: the more perfect parts of it are potentially contained in the less perfect ones. A more perfect soul “emerges” from a less perfect one, whereas the external matter, provided by the female, serves as an instrument to construct the body (GA 740b 24-36).

Each part of an embryo emerges as matter of the soul. The soul of an embryo is both formal and effective cause of development, and the body develops stage by stage under its effort. The nutritive soul is the actuality of all the parts of an embryo until it did not receive the capacities of an animal. During this period of development, the actual nutritive soul is the cause of unity and life of the embryo. The embryo is not a whole thing, it is rather considered as a set of emerging parts, along with that, as an ensouled being it has its actuality and unity, but at that stage of development an embryo is united as a plant. This “plant”, i.e., the embryo living as a plant, distinguishes from the real plant in that it is an animal or a human being in potentiality, which suggests that it has the nature of an animal or a human being, and its body develops in accordance with its own nature.²¹ Although being in potentiality belongs to matter, the possibility for a higher life is contained not in the body of the embryo, but in its soul, for the nutritive soul as actuality of the embryo contains potentially the sensitive one. Upon a certain period of growth, it acquires relative animal parts, its body also becomes the capacity for sense perception and, as the actuality of this corporeal matter, sensitive soul emerges. Now the sensitive soul is an efficient cause of further development, while the nutritive soul becomes a possibility: as actuality of certain parts and functions responsible for nutrition and growth, it remains a part of ensouled organism, but already as a part, not as a whole.

5. Soul as an instrument and the End

Still there is a question on how a less perfect actuality like vegetative soul contains within itself a possibility of a more perfect one. In order to answer the question, one should turn to considering the End of generation. Aristotle says that there are three causes of generation: “The End, which we describe as being that for the sake of which <other things are>; the things which are for the sake of the

²¹ It is more probable that also in the semen, just as in the foetus, not only vegetative, but animal and human souls (if it is spoken of human semen) is potentially contained. Cf. Henry 2006, 283-284; Wilberding 2017, 27 n. 17; Bos 2009, 390. Bos believes that the semen contains in potentiality all the soul parts which successively become actual, while the semen which does not include in potentiality the animal soul can not be the cause of generation. See Bos 2009, 386.

End, viz., the activating and generative principle...; the things which are serviceable, which can be and are employed by the End" (GA 742a 28-36).

Thus, Aristotle distinguishes the End of generation, the effective or activating cause, which exists for the sake of the End and the instrument which is employed by the End. The End is understood as an actuality and entirety of an animal and the eternity of its natural kind²² (DA 415a 29-30). The instrument is matter, however, not matter in general, but, on the one hand, the matter of a semen (GA 737a 7-8) whereby the moving cause is delivered to an embryo,²³ on the other hand, the generated parts as the matter of its soul. The efficient cause is transmitted from the father through his semen,²⁴ the movement of that semen results in emergence of an ensouled part. With its emergence, this ensouled part immediately becomes the part of the End (DA 415a 29-30): first, as a part of yet incomplete living being; second, as something containing in itself a possibility of perfection, third, as something containing in itself the movement from the father who has a nature of its kind in actuality. Aristotle declares that the first part of embryo possesses a nutritive life, but includes in itself the beginning and the End of the given nature.²⁵ For this reason the first part includes potentiality of the soul which accomplishes its nature, that is, the sensitive soul, once we speak of an animal, and the rational soul, when we argue about a human being. The possibility of soul as a formal principle is contained in the semen, then, at conception, this soul starts acting as nutritive one and becomes the cause of movement, growth and development of the foetus, while the ensouled parts of foetus include in itself a sensitive soul in potentiality. When the body is grown to a certain level it receives the sensitive soul, while the nutritive soul becomes its capacity or potentiality, that is,

²² Cf. Preus 1977, 78.

²³ Sabina Foellinger accounts the semen as an instrument in correlation with an end of generation. Though the semen is not an ensouled body, it differs from non-organic matter, so it could be named living as distinct from, e. g., stone. Foellinger 2010, 231.

²⁴ The natural *eidōs* of the father determinates the order of generation of an embryo from beginning to the End. John Cooper suggests that the form of father is the cause of both specific similarity and corporeal structure (Cooper 1988, 15 ff.). It could be suggested that the actual nature of the parent is not just a moving and formal cause but also a paradigm for the development of an embryo. According to Simplicius, this is the way Alexander reads Aristotle: the father contains within himself both the efficient cause and the paradigm of generation. See Simplicius, *On Phys.* 310,25–312,1.

²⁵ According to Devin Henry, Aristotle considers the generation of the embryo as a single continued movement but not as a number of discrete movements, see Henry 2005, 36-37. He also understands the nature not as the End, but rather as a united possibility lying in the fundament of a complicated process of generation. See Henry 2005, 40.

it no longer exists as an actuality of the entire body, but as an action of the nutritive organs.

The soul of the embryo is defined as a logos of emerging parts and an *eidos* of its matter, and such definition concerns the soul both as an efficient cause and as an essence of completed body (DA 415b 7-15). On the one hand, the soul is the logos and actuality of the emerged parts, that is, the principle of life and movement for unperfected body. As a moving cause the soul becomes also a formal principle of generating parts and operates an order of corporeal development. On the other hand, as a natural *eidos* and essence of entire animal the soul remains potential during the development of an embryo. The End of embryonic development is the actuality of its natural essence.²⁶ The final cause determinates the order of embryonic development and operates as a series of perfected activities, while the ensouled parts of the embryo are considered as the instrument of that cause. As for the very parts of the soul, they, being an actuality of each development stage and a moving cause of the further generation, become a part of the natural final cause, for they contain in themselves the End as a possibility.²⁷

The soul as essence, entelechy and cause of the unity is a basis for capacities of ensouled body,²⁸ while the parts of a soul relate to it not as parts, but as capacities, and due to that the soul of body is the entelechy of all its parts at once. The same could be asserted on the body of the embryo: the soul is a cause of embryonic life because on any stage of its development the soul is the actuality of all its generated parts at once, which means that it is the cause of unity of unperfected body.

REFERENCES

- Afonasin, E.V., trans. (2016) "Aristotle. On the movement of animals [Aristotel. O dvizhenii zhivotnykh]," *ΣHOAH (Schole)* 10.2, 733–753 (in Russian).
- Bos, A.P. (2000) "Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle," *Hermes*, 128.1, 20–31.
- Bos, A.P. (2009) "Aristotle on Soul and Soul "Parts" in Semen (GA 2.1, 735a4-22)," *Mnemosyne* 62, 378–400.
- Code, A. (1987) "Soul as Efficient Cause in Aristotle's Embryology," *Philosophical topics* 15.2, 51–59
- Cooper, J. M. (1988) "Metaphysics in Aristotle's embryology," *Proceedings of the Cambridge philosophical society*, vol. 34, 14–41.

²⁶ Cf. Gotthelf 1987, 225–226; Quarantotto 39, 43–44; Matthen 2010, 39; 43–44.

²⁷ Cf. Bos 2009, 392. Abraham Bos considers the parts of soul as stages of actualization of the entire soul of body.

²⁸ Cf. Sorabji 1974, 64, Johnston 2011, 197.

- Darovskikh, A. (2017) "The Power of Semen: Aristotle and some Galen's Fallacies," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.1, 95-116.
- Diels, H., ed. (1882) *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*. CAG IX. Berlin.
- Drosaart Lulofs, H.J., ed. (1965) *Aristotelis de generatione animalium*. Oxford: Clarendon Press.
- Foellinger, S. (2010) "Das Problem des Lebens in Aristoteles' Embryologie," S. Foellinger, ed., *Was ist Leben. Aristoteles' Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von Leben*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 225-238.
- Gotthelf, A. (1987) "Aristotle's Conception of Final Causality," A. Gotthelf, J.G. Lennox, eds., *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, 204-242.
- Henry, D. (2005) "Embryological Models in Ancient Philosophy," *Phronesis* 50.1, 1-42.
- Henry, D. (2006) "Understanding Aristotle's Reproductive Hylomorphism," *Apeiron* 39, 257-88.
- Jaeger, W., ed. (1957) *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Oxford University Press.
- Johansen, K. T. (2012) *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford: Oxford University Press.
- Johnston, R. (2011) "Aristotle's De Anima. On Why the Soul is Not a Set of Capacities," *British Journal for the History of Philosophy*, 19.2, 185-200.
- Matthen, M. (2007) "The four causes in Aristotle's Embryology," *Apeiron* 22, 159-179.
- Louis, P. (1956) *Aristote. Les parties des animaux*. Paris: Les Belles Lettres.
- Peck, A.L., trans. (1943) *Aristotle. Generation of Animals*. Harvard University Press.
- Preus, A. (1977) "Galen's Criticism of Aristotle's Conception Theory," *Journal of the History of Biology*, 10.1, 65-85.
- Quarantotto, D. (2010) "Aristotle on the Soul as Principle of Biological Unity". S. Foellinger, ed., *Was ist Leben. Aristoteles' Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von Leben*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 35-54.
- Ross, W.D., ed. (1950), *Aristotelis Physica*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W.D., ed. (1956) *Aristotelis de Anima*. Oxford: Oxford University Press.
- Sorabji, R. (1974) "Body and Soul in Aristotle," *Philosophy* 49.187, 63-89.
- Whiting, J. (1995) "Living Bodies," A. Rorty and M. Nussbaum, eds., *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Oxford University Press, 2nd ed., 78-95.
- Wilberding, J. (2017) *Forms, Souls and Embryos. Neoplatonists on Human Reproduction*. Routledge: London / New York.

ИНСТИТУТЫ ШКОЛЫ И МЕНТОРСКОГО УЧЕНИЧЕСТВА В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ТРАГЕДИЯХ

В. К. ПИЧУГИНА

Институт стратегии развития образования РАО

Pichugina_V@mail.ru

Victoria Pichugina

Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education

SCHOOL INSTITUTES AND MENTORING APPRENTICESHIP IN ANCIENT TRAGEDIES

ABSTRACT. Ancient Greek tragedies of the 5th century BC are considered as double texts (texts for scenic incarnation and texts for reading) that ensured the development of school institutions and mentoring apprenticeship and reflected the pedagogical positions of playwrights on these institutions. Texts of tragedies as texts for scenic incarnation were aimed at adult students – townspeople, who continued their education in the theater as a special educational landscape – school on the stage. Texts of tragedies as texts for reading were texts for schoolchildren who used them as notebooks with prescriptions for rewriting or as text-exercises for reading aloud, reciting, memorizing.

KEYWORDS: educational landscape, school, mentoring apprenticeship, ancient Greek tragedy, Aeschylus, Euripides, Sophocles.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 18-78-10001).

Существует относительно небольшая группа хорошо известных текстов, которые обсуждают особенности организации и взаимодействия древнегреческих институтов школы и менторского ученичества. Трагедии, принадлежащие афинскому «золотому веку», не входят в эту группу, проявляясь в ней многочисленными цитатами в текстах разных авторов и жанров. Во многом это обусловлено тем, что афинский театр традиционно рассматривается как часть великого наследия античного мира, предопределившая развитие мировой интеллектуально-культурной, но не педагогической традиции. При-

СХОЛН Vol. 13. 1 (2019)

© В. К. Пичугина, 2019

www.nsu.ru/classics/schole

DOI: 10.25205/1995-4328-2019-13-1-137-152

вычность того, что говорят тексты древнегреческих трагедий о политических и социальных реалиях, затрудняет изучение того, что они могут еще сказать как историко-педагогические тексты. Поиск ответов на целый ряд открытых вопросов (какие приемы использовали драматурги, чтобы восполнить для зрителей пробелы в знаниях по истории, литературе, географии? какие образцы мышления и поведения демонстрировались ими с целью закрепления? тексты каких трагедий становились доступными читающей публике и становились элементами школьных учебных текстов? как связана популярность трагедии и ее представленность в школьной традиции? какова была роль учителя при интерпретации учеником текстовых фрагментов трагедий? и др.) ведет к новым (не исключено, что спорным) выводам.

Мир, демонстрируемый на сцене древнегреческого театра, отличался сложностью и неоднородностью. Объединяя значительное число богов и людей разных этносов и возрастов, этот мир не был застрахован от внутренней напряженности по многим вопросам, в т.ч. и касающимся образовательных реалий своего времени. Происходящее на сцене всегда выходило за ее рамки, было много большим, чем простая сумма того, что замыслил автор, явили актеры и увидели зрители. Приближая трагическое или комическое действие к зрителю через серию инновационных приемов, драматурги превращали театр в пространство, где несогласные могут достичь согласия за счет бóльшей вовлеченности в происходящее. На то, что театр отчасти является образовательным пространством, четко указал «отец комедии» Аристофан, вложив в уста «отца трагедии» Эсхила следующие слова: «Зевс свидетель, все – правда! Но должен скрывать эти подлые язвы художник, / Не описывать в драмах, в театре толпе не показывать. Малых ребяток / Наставляет учитель добру и пути, а людей возмужавших – поэты. / О прекрасном должны мы всегда говорить» (*Aristoph. Fr.* 1054-1057; пер. Адр. Пиотровского). Притязания на то, что в театре поэты выступали в роли наставников, а зрители – в роли учеников, позволили прояснить отношения между школой и/или разными типами менторского ученичества. Многочисленные образы учеников и наставников в древнегреческой драме были необходимы, в том числе, чтобы указать на «болевы» точки образования того времени. Вопрос, поставленный титаном в «Прометее прикованном» – кто имеет право учить, а кто имеет право учиться? – в дальнейшем повторяется во многих трагедиях от лица разных, в том числе и маргинальных групп (стариков, женщин, военнопленных, иностранцев, рабов).

Античная драма объединяла ретроспективы (как это могло случиться?) и перспективы (что случится после всего этого?), однако это объединение не

было одинаковым для комедий и трагедий. Образно выражаясь, античная драма была «своего рода сновидением в общественном месте» (Redfield 1992, 324), поскольку зрители трагедий молча смотрели на идеализированную действительность, а зрители комедий – на деформированную. Если трагедия ставила целью указать на возможность некой программы по улучшению существующего образования, то комедия демонстрировала ностальгию по лучшему образованию.

Отличительной чертой трагедий V в. до н.э. было то, что подкрепленная мифом античная история, политика и педагогика разворачивались для зрителя или читателя на большой хронологической дистанции. Драматурги-классики в оригинальной художественной форме выражали свою педагогическую позицию, делая ключевыми следующие темы: образование в полисе и за его пределами, педагогическая власть внутри семьи и вне ее, деструктивные последствия образования для мужчин и ограниченность образования для женщин и мн. др. Несмотря на кажущуюся широту тем, они не были отдельными и непроницаемыми для комплексного обсуждения особенностей функционирования институтов школы и менторского ученичества. В первой части статьи будет дана подкрепленная примерами характеристика древнегреческих трагедий V в. до н.э. как текстов для школьников и последователей наставников, а во второй части – представлены примеры того, каким образом эти тексты отражали педагогические позиции драматургов относительно институтов школы и менторского ученичества.

Педагогическое измерение древнегреческих трагедий: тексты для школяров и учеников-взрослых. Древнегреческие трагедии V в. до н.э. были написаны в период, когда оформлялись основополагающие для западноевропейской педагогической культуры идеи и практики. Множественность их пониманий сохраняют для нас понятия «σχολή», «παιδεία», «ἐπιστήμη», «τέχνη» и многие другие, прошедшие через многовековую текстовую традицию. Эта традиция на протяжении всей античной истории обладала исключительной чувствительностью, сохраняя, распространяя, восстанавливая и реагируя на тексты и контексты их появления, а также комментарии и критику к ним. Процедуры сохранения, распространения, восстановления и реагирования преломлялись через призму античной педагогической культуры, которая отличалась текстоцентрированностью.

Одни и те же тексты часто использовались на разных уровнях обучения: стихи Гомера, Еврипида и Менандра заучивались и переписывались учениками на элементарном уровне обучения под присмотром грамматика, а затем декламировались и использовались как упражнения при обучении у ритора. Эти же стихи встречали завершившего или продолжающего обуче-

ние человека на сцене древнегреческого театра в виде нравоучительных цитат или полноценных постановок. Термин «*engkuklios paideia*» отражал не только полноту и всеобъемлющий характер обучения, но и цикличность в обращении с текстами, поскольку «образовательный круг начинался и заканчивался, во многом, на одном и том же месте» (Cribiore 2001, 241). Однако прохождение этого круга было очень разным, поскольку грамматик, в отличие от наставника-ритора, в большей степени сосредотачивался на упражнениях, чем на детальном обсуждении ключевых для того или иного текста тем и идей. Античный ученик проходил тот же путь, что и современный: сначала он приучался анализировать текст, исходя из конкретной учебной задачи, а затем постепенно переходил на уровень глубокого анализа и понимания. Отличие состояло лишь в том, что тексты в стиле «мама мыла раму» не позволяли пройти полный образовательный круг, и ученику приходилось почти сразу работать с достаточно сложными текстами древнегреческих трагедий драматургов-классиков, которые идеально подходили для этой цели. Итогом обучения античного ученика становилось полное овладение неким набором текстов, т.е. четкое понимание замысла такого непростого автора, как например, Еврипид.

Помимо того, что *каждый текст трагедии* имел свой контекст появления и свою «перспективу в мире комментариев о трагической драме» (Smith 2013, 25), он *являлся двойным текстом*¹: *текстом для сценического воплощения* и *текстом для чтения*. То, что оба текста (хоть и в разной мере) были текстами, «работавшими» на институты школы (в разных пониманиях этого слова) и менторского ученичества до сих пор продолжает оставаться вне исследовательского внимания. Для большинства простых горожан образование завершалось достаточно рано, и театр был для них своеобразной школой, где с помощью текста для сценического воплощения трагедии можно было его продолжить. После постановки текст трагедии становился доступным читающей публике, среди которых особое место за-

¹ Отмечу, что также как и многие исследователи считаю текст лишь одним из элементов театрального представления. Нет никаких оснований, которые позволили бы утверждать, что театральная постановка реализуется, когда музыка или танец подчинены речи. Однако не ставя целью объять необъятное, в рамках данной статьи я сосредоточусь только на текстах древнегреческих трагедий, которые педагогически связаны с другими текстами и самими собой. Такое сосредоточение позволит осветить один из множества аспектов организации и взаимодействия древнегреческих институтов школы и ученичества.

нимали не только школяры, но и более возрастные ученики, примкнувшие к популярным в то время наставникам.²

Текст древнегреческой трагедии как *текст для сценического воплощения* имел целый ряд особенностей, из которых я сосредоточусь лишь на тех, которые представляют историко-педагогический интерес. Древнегреческие драматурги изначально «направляли свои пьесы» и у них не было оснований дополнять текст трагедии дополнительными текстами: «читатель любой греческой трагедии столкнется со значительным количеством более и менее четких отсылов к сцене и действиям на ней в основном тексте» (Алтепа 1999-2000, 306, 303). Однако ученые расходятся в оценках этих отсылов: одни считают, что текст трагедии является достаточным источником для реконструкции происходившего на сцене действия, а другие считают своим долгом оспорить эту уверенность.³ Вопросы о том, встроен ли визуальный смысл в текст древнегреческой трагедии и может ли быть восстановлен, продолжают оставаться дискуссионными. Наше знание о поставленных на сцене древнегреческих трагедиях сочетается с незнанием существовавших конвенций относительно их постановки. Любая попытка реконструировать действие на сцене имеет смысл только тогда, когда мы в состоянии связать визуальность драматического мира с повседневностью реального мира во всем ее многообразии. Текст любой древнегреческой трагедии можно разбить на блоки, в которых присутствуют *явные или скрытые указания на действия на сцене* и особенности организации этого действия: жесты, движения, звуки, костюмы, маски, реквизиты, декорации, прически, украшения актеров и т.д.

² Неслучайно Сократ так ревностно следил за постановками Еврипида, среди зрителей и читателей которого могли быть и его ученики. Аристофан даже подозревал Сократа в том, что он притязал на педагогический контроль за театром как школой для учеников-взрослых. Диоген Лаэртский приводит цитату Аристофана о Сократе, которой нет в дошедшем до нас тексте «Облаков»: «Для Еврипида пишет он трагедии, / В которых столько болтовни и мудрости» (Diog. Laert. II.18; пер. М. Л. Гаспарова).

³ Хронологически забегаю вперед, отмечу, что тексты древнеримских трагедий уже нельзя было в полной мере назвать двойными текстами. Непрерывающаяся дискуссия о том, писались ли трагедии Сенеки только для чтения или, все же, и для постановки на сцене, убедительно демонстрирует изменение в отношении к тексту драмы. Римляне перестали считать трагедию особой формой зрелища, сведя ее к простому тексту: зритель полостью оказался вытесненным читателем, который все может получить через чтение. Лукиан, яростно критиковавший трагических актеров, за то, что они лишь дают свои голоса древним поэтам, говорил как раз о том, что нет больше необходимости в двойных текстах трагедий.

Явные указания, маркирующие непрерывность действий, отражаются, например, в переходах местоимений (со «здесь» на «там», с «этот» на «тот» и т.д.), призывах к молитве, клятвенных заверениях героев, вопросах и ответах, проясняющих намерения говорящего. Эти ссылки позволяют не только предугадать дальнейшее действие, но и проследить желательность этого действия. В частности, в «Финикиянках» Еврипида явное указание на действие на сцене присутствует в просьбе о физической помощи. Антигона говорит наставнику: «Протяни мне старую руку, / Помоги мне, старик, подняться...» Наставник отвечает ей: «Держись, дитя! Ты подросла кстати...» (Eur. *Phoen.* 105-6, 108; пер. И. Анненского). Здесь в тексте трагедии присутствует явное указание на действие: просьба Антигоны удовлетворена, наставник подает ей руку. Если анализировать только визуальность драматического мира, без его связи с повседневностью реального мира, то нас неизбежно будет преследовать вопрос, почему, герои ссылаются в речи на очевидное визуальное действие. Если это продиктовано заботой о читателе, то так ли важно ему знать об этом, казалось бы, незначительном моменте?

В драматическом мире это действие (и его вербализация) необходимы, чтобы Антигона поднялась на городскую стену и осмысленно осмотрела войска, готовящиеся напасть на Фивы. Ее просьба о помощи здесь не сводится только к физической поддержке; она просит у наставника разъяснения ситуации, а тот подчеркивает своевременность ее вопрошания. В реальном мире женщина, находящаяся в таком же социальном статусе как Антигона, не могла совершить подобное. Все физические перемещения женщин вне дома были регламентированы строгими правилами, вне зависимости от того, с какой целью они покинули дом. Древний закон, восходящий к Солону, гласил, что свободно перемещавшаяся женщина находится вне защиты закона, поскольку она осознанно ею пренебрегает. В случае с героями Еврипида Антигона делает свой выбор под контролем наставника, который очень не сразу напоминает ей о необходимости вернуться в дом. Читатель и зритель Еврипида, закончивший обучение в школе, должен был угадать в Антигоне Елену из третьей книги «Илиады» Гомера, также желавшую смотреть вниз с городской стены. Явное указание на совершающееся на сцене действие необходимо Еврипиду, чтобы сделать очевидным множественность смыслов, скрытых в просьбе Антигоны к наставнику: «Помоги мне...». Более подробно этот фрагмент разобран ниже, поэтому здесь лишь отмечу, что он позволяет увидеть особую практику менторского ученичества, когда в роли ученика выступает женщина.

Еще одно указание на действие на сцене присутствует в этой же трагедии, например, когда Иокаста пытается примирить своих сыновей Этеокла

и Полиника, претендующих на отцовский трон. В борьбе за власть Этеокл готов убить родного брата и утверждает, что добродетелен во всем, кроме этого⁴. Он ослеплен тем, что его мать называет «жажда чести», и не хочет слушать даже тех, кто старше и мудрее. Иокаста трижды просит сыновей друг другу в глаза, поскольку «так легче говорить и слушать речь» (Eur. *Phoen.* 468-9; пер. И. Анненского). Это явное указание на действие, которое очевидно только зрителю, но не читателю. Текст трагедии не дает нам понять, посмотрели ли братья друг на друга и, если да, то какими взглядами они друг друга удостоили. Мы можем лишь предположить, что они не могут просто проигнорировать просьбу Иокасты и должны ответить действием, которое проиллюстрирует «характеры братьев, силу связи между ними и их матерью» (Altena 1999-2000, 313). Зритель обладал большей информацией, чем читатель, которому лишь оставалось анализировать следующие за этим обличительные монологи Этеокла и Полиника и констатировать, что ей не удалось выступить в роли мудрой наставницы для своих детей.

Скрытое указание на действие присутствует в заключительных сценах «Электры» Софокла Орест приходит в во дворец в качестве никем не признанного гостя, чтобы реализовать коварный план мести. Орест демонстрирует Эгисфу мертвое тело его жены Клитемнестры вместо своего собственного. Приподнимая покрывало над телом Эгисф спрашивает: «Что вижу я?» На что Орест отвечает ему: «Чего ж ты испугался?» (Soph. *El.* 1516-17; пер. С. Шервинского). На первый взгляд, ответы на вопросы очевидны: Эгисф обескуражен тем, что стало с его женой, а Орест своей иронией намеренно отягощает ситуацию. Однако сама постановка вопросов не может не смущать как античного, так и современного читателя. Логичнее было бы, если бы Эгисф спросил «Что стало с моей женой?», а Орест иронично ответил что-то вроде «Ты ее не узнаешь?». В. Кальдер считает, что в этом фрагменте текст не может заменить нам видения сцены: Эгисф, скорее всего, уже давно догадался о подлоге, и в момент поднятия покрывала смотрит не на тело Клитемнестры, а на Ореста. Возможно, вопрос Эгисфа «Что вижу я?» адресован именно Оресту, который в этот момент мог угрожающе положить руку на свой меч со словами «Чего ж ты испугался?» (Calder 1963, 215). Двойное убийство, которое совершает Орест, настолько противоречит всем канонам аристократической добродетели, что достойное поведение Эгисфа перед смертью выглядит как наставление всем присутствовавшим при этом.

Ссылки в речи на более (в случае с Антигоной и Иокастой) или менее (в случае с Орестом) очевидные визуальные действия были вполне конкрет-

⁴ Подробный разбор этого фрагмента будет осуществлен ниже.

ным посылом от драматурга к зрителю, который в пространстве театра-школы становился взрослым учеником. Читатель не всегда мог распознать все явные и скрытые указания без посторонней помощи и в полной мере проникнуться воспитательной силой той или иной поставленной на сцене трагедии. Для читателя, находящегося в школьном возрасте и работавшего с текстом трагедии как *текстом для чтения*, такую помощь оказывал учитель. Прежде чем эта мысль получит развитие, стоит сказать несколько слов об особенностях практик учебного чтения того времени. Древнегреческие книги представляли собой сплошной текст, поэтому миссия превращения их удобной для чтения или переписывания текст целиком и полностью возлагалась на учителя. Записывание с его слов с разделением на слоги или расстановкой апострофов было обычной практикой особенно на начальном уровне обучения. При этом ученики, чаще всего, из экономии учебных материалов писали стихи в непрерывных сроках (Cribiore 2001, 251). Неразделенность текстов для чтения в сочетании с непрерывностью ученических письменных текстов создавали еще один своеобразный круг «engkrklios raideia», которая совсем не был простым.

Изменение театральных и литературных вкусов древних читателей во многом было обусловлено тем, с какими именно текстами они знакомились в школьные годы. Использование текстов древнегреческих трагедий V в. до н.э. с педагогическим умыслом было распространенной практикой для грамматиков и наставников-риторов. Тексты Гомера также применялись в учебных целях, но они были много более сложными, чем тексты Эсхила, Софокла и особенно Еврипида. Последние не нужно было почти пословно декодировать, что экономило учебное время. Однако ряд сложностей при работе с фрагментами драматургов-классиков, все же, возникали. Эсхил использовал сложный слог и редкие слова, а одно из его авторских слов из трагедии «Персы» (слово «polemophthoroisin», 653) (Nandakumar, 2017) до сих пор вызывает недоумение ученых. Хоровые оды в трагедиях Еврипида, где он часто обращался к редким словесным украшениям, не были просты для понимания: «Ученик в провинции не смог бы оценить этот виртуозный спектакль без помощи своего учителя» (Cribiore 2001, 252).

Знаменитая фраза А.С. Пушкина о его лицейских вкусовых предпочтениях – «Читал охотно Апулея, а Цицерона не читал...» – вполне могла быть произнесена древнегреческим школяром с заменой Апулея на Еврипида, а Цицерона на Гомера. На греческом Востоке, например, ученик подвергался воздействию более, чем одного языка, что создавало неизбежные педагогические проблемы: в повседневной жизни функционировала общая форма греческого языка, а в школе обучение осуществлялось на аттическом грече-

ском (Cribiore 2001, 244). Древнегреческий ученик, как и лицеисты во времена Пушкина, охотнее читал те тексты, которые не были слишком сложны. Вопрос вкусовых предпочтений, во многом, был отдан на откуп языковым ограничениям и Цицерон или Гомер уступали Апулею или Еврипиду отнюдь не в содержательном смысле.

Современные исследования древнегреческих трагедий неравномерно подпитываются папирологическими открытиями последних десятилетий, которые отчасти проливают свет на особенности работы с ними как текстами для чтения. Можно сказать, что одним трагедиям в этом смысле везет меньше, а другим больше. К числу последних относится, например, уже упомянутая нами трагедия Еврипида «Финикиянки». Многолетнее оспаривание подлинности отдельных строк этой трагедии не умаляет того, что ее текст являлся одним из самых популярных учебных текстов. Школьные папирусы греко-римского Египта свидетельствуют о том, что этот текст использовался как аналог тетради с прописями (его копировали, оттачивая навыки чистописания и отрабатывая навыки понимания литературного текста), как текст-упражнение (его читали вслух и декламировали, расширяя словарный запас, тренируя память и выразительность речи) (Cribiore 2001, 242). Тексты Эсхила и Софокла использовались много реже, несмотря на популярность мифологического сюжета о Фивах и то, что именно Софоклу принадлежит цикл трагедий на этот сюжет.

Ученая традиция, касающаяся текстов Еврипида, интересна тем, что рассматривается, преимущественно, «дидактическая роль науки, то есть способ, через который парадигма учитель-ученик проявляется в формальных структурах комментариев» (Smith 2013, 28). Одной из причин того, что грамматики отдавали предпочтение «Финикиянкам» Еврипида было то, что этот текст трагедии содержал большое количество сентенций, а, следовательно, к нему можно было возвращаться снова и снова на разных уровнях обучения. Ученики, переписывая, читая и декларируя фрагменты из «Финикиянок», заучивали нравоучительные фразы героев о добродетели, добре, справедливости и семейных отношениях. Антигона рассуждает об опасности мужской гордости (Eur. *Phoen.* 182-191), а раб-наставник отвечает ей осуждением недостойного поведения женщин (Eur. *Phoen.* 192-201); Полиник рассуждает об опасностях богатства (Eur. *Phoen.* 439-40), а Иокаста отвечает ему восхвалением скромной жизни (Eur. *Phoen.* 554-55). Неслучайно Лукиан, постоянно являющий Еврипида в роли морального арбитра для своих героев, так пишет о его трагедиях: «Еврипид говорит здравые слова, когда он выводит на сцену богов, которые спасают добрых людей и героев...» (Luc. *Z Tr.* 41; пер. С.Э. Радлова) «Здоровье» слов Еврипида для грамматиков, по-

видимому, означала простоту помещения в разные по сложности образовательные контексты.

Кроме того, фрагменты «Финикиянок» Еврипида в роли школьных текстов позволяли учителям одновременно очертить мир, близкий ученику и знакомый ему по другим текстам, и выйти за его пределы, увидев широту рассмотрения ключевых тем. «Финикиянки» Еврипида, разворачивающие для ученика панораму взлетов и падений правителей Фив, по уровню пафоса были сравнимы с путешествиями Одиссея, о которых повествовал Гомер. Немного утрирую, но подчеркну, что грамматик и ритор просто не могли пройти мимо такого сюжета, поскольку их ученики получали возможность насладиться оригинальным продолжением хорошо известной истории.

Педагогическое измерение древнегреческих трагедий: институты школы и ученичества в драматическом и реальном мире. Многие сюжеты, которые драматурги положили в основу трагедий видятся современному читателю жестокими или запутанными. Современники же воспринимали их много проще, поскольку перед ними были мифологические сюжеты из их героического прошлого, превращенный драматургами в ключ к пониманию настоящего (в т.ч. и педагогического). Текст древнегреческой трагедии функционировал на нескольких уровнях, являясь частью общения между: героями в *драматическом мире*; участниками театральной постановки (автором-режиссером, актерами, декораторами) в *реальном мире*; актерами и их зрителями *на границе этих двух миров*. Древнегреческие драматурги стремились не просто продемонстрировать сложность и тяжесть мифологического прошлого, но и «указать на существование альтернативной модели, с помощью которой герои пьесы могут избежать страданий» (Swift 2009, 55). Эта модель становилась видимой, когда один из героев позиционировал себя как «образовательный продукт» своего времени или начинал притязать на роль наставника. Рассмотрим несколько подобных примеров из древнегреческих трагедий V в. до н.э.

В трагедии *«Прометее прикованном»* Эсхил ставит вопрос – кто имеет право учить, а кто имеет право учиться? – и пытается ответить на него, выстраивая аналогии между педагогической и политической властью. Его Прометей противопоставляет тирании Зевса особым способом: расширяет свои учительские функции, вызвав ревность Громовержца к росту познаний у людей-учеников. В итоге он сам становится учителем с небольшой, но существенной оговоркой: знание принадлежит Зевсу по праву, а Прометей его украл. Открытым оставлен вопрос, на что именно претендует Прометей (только ли на основоположника школы для всех людей или, все же, на роль

ли нового тирана Олимпа после Зевса?), если забирает то, что ему не принадлежит и так сильно охраняется.

В одном из монологов Прометей говорит о существовании людей до момента их превращения в людей-учеников: «Они глаза имели, но не видели, / Не слышали, имея уши. Теням снов / Подобны были люди, весь свой долгий век / Ни в чем не смысля» (Aesch. *Prom.* 447-450; пер. С. Апта). Прометей говорит о глухоте и слепоте, обусловленной незнанием. Значительный по объему монолог Прометея посвящен описанию его педагогического подвига: смертные ничего не зная и «ни в чем не смысля» благодаря ему стали разумными. Прометей научил людей строить дома, понимать смену сезонов и время суток, пользоваться сухопутным и морским транспортом, дал основы медицины, открыл природу снов, объяснил особенности поведения птиц, научил добывать металл, приобщил их к наукам, искусствам и ремеслам (Aesch. *Prom.* 442-471, 476-506). Прометей сообщает, что дал людям «глубокую науку чисел, букв сложенье и творческую память, великую родительницу муз» (Aesch. *Prom.* 459-460; пер. С. Апта). Прометей объясняет, в чем его «величайший дар»: он подарил людям огонь и знание, став их первым учителем, т.е. дав им пример для открытия школ.

Эсхил своеобразно выстраивает диалог Прометея с титаном Океаном, демонстрируя одну из возможных моделей ученичества между бессметрными. Океан намекает на дельфийскую мудрость «познай самого себя», призывая Прометея справиться с собой: в нужный момент осознать тщетность своих усилий, научиться видеть и принимать как должное предел возможных изменений. Упрек Прометея в «глупом простодушии» Океан парирует словами: «Это очень выгодно – / Глупцом казаться, если ты совсем не глуп» (Aesch. *Prom.* 384-385; пер. С. Апта). Эсхила здесь дважды употребляет производные от *phronis* («разум», «благоразумие», «рассудительность»), чтобы подчеркнуть, что действие по знанию не должно приносить вред ни себе, ни окружающим. Прометей не понимает Океана и не хочет быть пассивным носителем знания. Для него знание связано с активным действием по преобразованию чего-либо (в т.ч. и самого себя) и осознанию ответственности за это преобразование. Несмотря на то, что два титана не находят понимания и каждый остается при своем мнении, Океан все же особым образом наставлен Прометеем и делает вывод, который я приведу в двух переводах: «Мне казнь твоя урок». «Твое несчастье, Прометей, наука мне» (Aesch. *Prom.* 393; пер. Д. Мережковского). Поэтические особенности перевода создают иллюзию, что Эсхил не обращается к отношениям «наставник – ученик», а просто украшает текст метафорой. Однако это да-

леко не так: дословно эта фраза Эсхила может быть переведена как «твоя беда, Прометей, мой учитель» (*Aesch. Prom. 393*).

Диалог Прометея с вынужденной скитаться по миру Ио больше похож на школьный урок географии. Титан выстраивает для нее достаточно странный маршрут через земли разных народов и мифических существ (*Aesch. Prom. 700-740* и *790-877*). Географически точные сведения перемежаются с фантастическими областями, которые оказываются на большом расстоянии от географически достоверных мест. Отправляя Ио в путь от скалы с Прометеем к устью Нила, Эсхил одинаково подробно описывает особенности мест проживания и нравов скифов, халибов, амазонок, однозубых лебедей, горгон и грифов. Греческую часть описания маршрута Ио отличает высокая точность, а негреческую – сбивчивость и приблизительность. Выход к плодородным землям Нила как апогей путешествия для девушки Ио, которая волею судеб была превращена в корову, скорее всего, имеет у Эсхила политические подтексты. Драматизация подробностей пути Ио позволила Эсхилу преподнести зрителю урок по современной ему географии со скрытыми элементами политических перспектив и желаний.

Пытаясь через миф о Прометее определить роль и место образования в жизни человека, Эсхил выдвигает своеобразную концепцию возникновения ученичества и, отчасти, школьного обучения.

Еще один миф, которому Эсхил посветил трилогию, был миф о Персее. Сохранившиеся фрагменты примыкавшей к ней сатирической драмы «Рыбаки» дают основание предположить возможную педагогическую направленность содержания всей трилогии. В ней Эсхил о своеобразной школе, в которую волею судеб придется ходить одному из главных героев.

Акрисий заточил дочь и внука в ларец и велел бросить в море. Зевс не дал им погибнуть, и ларец прибило к берегам острова, где его обнаружили рыбаки и сатиры. Известные своей нестандартной внешностью и слабостью к женскому полу, сатиры напугали Данаю, и она молит богов, чтобы не стать пленницей «тварей этих» (*Aesch. Satyr. Fr. 775*; пер. В.Н. Ярхо). Однако постепенно открывается их добрый нрав и большая любовь к детям. Один из них пытается понравиться маленькому Персею и искренне радуется эмоциям ребенка. Что-то идет не так и Персей начинает плакать. Сатиры пытаются его успокоить, применяя все известные им педагогические приемы – причмокивания и щелканье языком. Видимо, мальчик не перестает плакать и в дело вмешивается Диктис – будущий муж Данаи и воспитатель Персея: «Не бойся! Что ты плачешь? / Скорей с тобою к детям мы пойдем. / Ну, не сердись, возьму тебя / На ласковые руки, / И будешь забавляться, / Мой милый, с оленятами, / Хорьками и ежатами» (*Aesch. Satyr. Fr. 804-809*; пер. В.Н.

Ярхо). Диктис рассказывает мальчику как ему будет хорошо жить на острове, и со временем детские игры и забавы сменяются иным времяпрепровождением – охотой и добыванием трофеев для матери. Педагогическому рвению сатиров, видимо, найдется применение, и они тоже смогут участвовать в воспитании Персея. Эсхил немного изменяет мифологический сюжет и Даная сразу же дает согласие на брак с Диктисом, о чем радостно поют сатиры в придуманном ими гимне. Сохранившиеся фрагменты не позволяют сделать вывод о том, насколько сильна была педагогическая линия в этой сатирической драме. Но ее наличие совершенно очевидно. Рядом с оставшейся одной женщиной почти мгновенно появляются мужчины, которые начинают помогать ей в воспитании ребенка, создавая для него некое подобие школы.

В «Финикиянках» Еврипида присутствуют многочисленные отсылы к институтам школы и менторского ученичества. Подробное описание Еврипидом нападающих на Фивы армий напоминает школьный урок географии с элементами мифологии, похожий на тот, который явил Эсхил в «Прометее прикованном». «Вероятно, однако, что только самые продвинутые ученики грамматика могли оценить это непосредственно: большинство из них должны были довольствоваться косвенным знанием Эсхила, полученным от их учителя» (Cribiore, 2001, 255). География не относилась к числу самостоятельных предметов, поэтому древнегреческий ученик познавал ее вместе с иной информацией. Те части «Финикиянок», где Еврипид описывает особенности ландшафта и все, что случилось «поодаль, под гробницей Амфиона» (Aesch. *Prom.* 663; пер. И. Анненского) могло вызвать смутные воспоминания о текстах Гомера, с которыми ученики знакомились в ранние школьные годы.

Уже упоминаемый выход Антигоны за пределы дома также является интересным с историко-педагогической точки зрения фрагментом. Главная героиня совершает неслыханный для женщины поступок: взбирается на городскую стену в сопровождении раба-педагога, чтобы посмотреть военные маневры. Диалог Антигоны и раба на городской стене напоминает школьный урок, в ходе которого ученица узнает о меди как металле для военных доспехов и засовов на оборонительных воротах, начинает разбираться в военной иерархии и этнической принадлежности войск, вникает в особенности военных маневров. Антигона сначала видит только «сверкающий блеск доспехов, а не разрушения, которые они вызовут», и только к концу трагедии она получает «больше трагического опыта о смысле и инструментах боя» (Saxonhouse, 2005, 480). После изучения с городской стены военного вторжения Антигона

начинает путь от боязливой девушки, привязанной к женской части дома, к смелой героине, отстаивающие в городе свои интересы.

Диалог Антигоны и раба интересен еще и тем, что двое неграждан осторожно высказываются о положение друг друга в городе. Сначала Антигона вскользь замечает, что никогда не смирится с порабощением. Она обращается к богам с просьбой защитить ее от возможного статуса рабыни. После этого суждения раб-воспитатель резко заканчивает «урок» и просит Антигону незамеченной вернуться в женскую часть дома. Если для Антигоне рабство страшно лишением свободы в целом, то раб-воспитатель указывает на то, что женское положение тоже рабство, где происходит лишение свободы слова. Показательно, что проблема исключения гражданами неграждан через молчание поставлена по аналогии со школьным уроком. Рабы и женщины, ущемленные в праве на высказывание, в трагедиях стараются явно или скрыто вразумлять тех, кто это право имеет. Часто слово, а не власть становится орудием воздействия и противодействия. Рабы и женщины часто превращаются в наставников, находящихся рядом с главными героями мужчинами, которые не всегда им внимают.

Описание поединка Этеокла и Полиника могло быть особенно ценно для тех, кто заметил, что физическому столкновению братьев предшествовал словесный агон в присутствии женщины. Когда Иокаста в первый раз видит Полиника между ними происходит такой диалог: «Скажи, дитя, отчизну потерять Большое зло для человека, точно? / Огромное: словами не обнять...» (Eur. *Phoen.* 387-389; пер. И. Анненского). Искренняя речи Полиника на тему тягот изгнания резко контрастирует с софистической речью Этеокла по поводу праведности неправедных действий во имя возвращения власти (Eur. *Phoen.* 499-502; 524-25). Иокаста старается стать мудрой наставницей для сыновей, но получается у нее лишь занять роль судьи в этой словесной перепалке. Ее речь о недопустимости действий по глупости, которые могут спасти или погубить мудрый город, остается незамеченной.

Отграничение софистического и любого иного, несофистического ученичества осуществлено во многих трагедиях V в. до н.э. именно через то, каким образом герои приобретают право на высказывание. В частности, Ясон в «Медее» Еврипида являет собой неудачный образец гуманитарного образования на софистический манер, которое подразумевало грамотность и литературное образование. Медея предстает как «продукт» иной, несофистического ученичества, поскольку демонстрирует полису иной тип мудрости⁵. Электра в одноименных трагедиях Еврипида и Софокла использует

⁵ На этот вопрос о том, что же Еврипид считает альтернативой софистике, если не разделяет взглядов представителей этого педагогического движения, точного

множество приемов, ставших популярными благодаря Протагору и Горгию, ловко жонглируя словами и манипулируя собеседниками. Большинство диалогов Электры с другими героями иллюстрирует то, каким образом мужчина отказывается от своей правоты и вынужден подчиниться женщине, которая неправа, но умеет быть убедительной (Gallagher 2003, 405).

Историко-педагогический анализ древнегреческих трагедий V в. до н.э. позволяет увидеть афинское образование этого периода не как цепочку событий, а как динамику институций или практик. Если постоянно говорящие герои-взрослые помещались в ситуации, позволяющие драматургам открыто демонстрировать плюсы и минусы менторского ученичества, то молчаливые герои-дети, окруженные женщинами и рабами-воспитателями, часто использовались, чтобы скрыто рассуждать о школьной традиции. Парадокс заключался в том, что мужчины, за плечами которых была школа и, возможно, институт менторского ученичества, часто показаны проигрывающими в мудрости тем, кто в силу возраста или социального статуса не был приобщен ни к одному из этих образовательных институтов. Это было своеобразным уроком в театре, который для зрителей V в. до н.э. являлся школой на сцене.

Театр как образовательное пространство для взрослых и взрослеющих: версия драматургов V в. до н.э. Поиск педагогических аллегорий, аналогий и иных выражений «педагогического» в текстах древнегреческих трагедий осложнен тем, что жанр задает почти бесконечную множественность возможных прочтений. Исследовательская задача по уточнению особенностей организации и взаимодействия древнегреческих институтов школы и ученичества через изучение афинского театра, выражаясь математическим языком, похожа на решение уравнения с двумя неизвестными при относительно известном третьем. Не имея права как математики задавать произвольные значения, остается выявлять закономерности той или иной степени общности. Одной из таковых является то, что содержание древнегреческих трагедий позволяет проследить эволюцию представлений драматургов об образовании и обозначить стратегии, с помощью которых они просвещали свою аудиторию. Драматурги-классики органично вплетали в мифологическую канву подробные описания географических мест, исторических событий и военных кампаний. Это превращало их трагедии в: 1) удобные учебные тексты, которые позволяли грамматiku или ментору сосредоточить внимание ученика-школяра или ученика-взрослого на важных деталях или общем понимании контекста, 2) дискуссионные тексты,

ответа нет. Скорее всего, Еврипид хочет чтобы возникла аналогия с ученичеством, которое прошел он сам у Анаксагора.

позволяющие обозначить свою позицию по отношению к институтам школы и менторского ученичества, поместив важные детали в новые контексты.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Altena, H. (1999-2000) "Text and Performance: On Significant Actions in Euripides' *Phoenissae*," *Illinois Classical Studies. Euripides and Tragic Theatre in the Late Fifth Century* 24/25, 303-323.
- Calder, W.M. (1963) "The End of Sophocles' *Electra*," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 4(4), 213-216.
- Cribiore, R. (2001) "The grammarian's choice: the popularity of Euripides' *Phoenissae* in Hellenistic and Roman education," Too, Y.L., ed. *Education in Greek and Roman antiquity*. Leiden, 241-259.
- Gallagher, R.L. (2003) "Making the Stronger Argument the Weaker: Euripides' *Electra*," 518-44," *The Classical Quarterly* 53(2), 401-415.
- Nandakumar, M. (2017) "How Do You Decode a Hapax? (Also, What's a Hapax?)," *Atlas Obscura* (<https://www.atlasobscura.com/articles/hapax-legomenon-hapaxes>)
- Redfield, J. (1992) "Drama and Community: Aristophanes and Some of His Rivals," Winkler J. and Zeitlin F.L., eds. *Nothing to do with Dionysos? Athenian drama in its social context*. Princeton, 314-335.
- Saxonhouse, A.W. (2005) "Another Antigone: The Emergence of the Female Political Actor in Euripides' *Phoenician Women*," *Political Theory* 33(4), 472-494.
- Smith, J.M. (2013) *Greek and Roman Scholarly Traditions: Ancient Interpretations of Classical Texts*. Unpubl. Diss., University of Wisconsin-Madison.
- Swift, L.A. (2009) "Sexual and Familial Distortion in Euripides' *Phoenissae*," *Transactions of the American Philological Association* 139(1), 53-87.

БОГИНЯ ВЕНЕРА В ПОЭМЕ ЛУКРЕЦИЯ DE RERUM NATURA

Т. Г. МЯКИН
Новосибирский государственный университет
miackin.timof@yandex.ru

TIMOTHEY MYAKIN
Novosibirsk State University

THE GODDESS VENUS IN LUCRETIUS' POEM 'DE RERUM NATURA'

ABSTRACT. The true meaning of the image of the goddess Venus, its role and place in the philosophical poem of Lucretius, reveals itself through a comparative analysis of the word usage in Lucretius and contemporary Roman poetry (and prose) taken in the context of philosophical and religious quest of Roman writers of the first century BC. All 31 cases of using the name Venus in Lucretius are analyzed. New arguments are being advanced in favor of Cl. Beltrão da Rosa and M. Eichler's apprehension of the 'De rerum natura' as a poem in the genre of physical theology *stricto sensu*. Cf. Varr. De Rer. Div. Fr. 8, 2–5 Cardauns.

KEYWORDS: the cult of Venus in ancient Rome, religion in the Roman literature, Varro, Lucretius, the "Hymn to Venus".

Роль и место богини Венеры в философской поэме Тита Лукреция Кара De rerum natura (О природе вещей)¹ традиционно вызывает обоснованные во-

¹ В известной дискуссии вокруг названия поэмы аргументы Ф. А. Петровского мне представляются более убедительными, чем нежели доводы Я. М. Боровского (ср: Боровский 1952, 224, 238; Петровский 1947, 300 и сл.). Нет никаких оснований опускать Лукреция, великого поэта, языкотворца, одного из создателей латинского литературного языка и древнеримской поэзии, до уровня простого переводчика-версификатора, «подвергшего последовательной поэтизации» эпикуровское сочинение *Περὶ φύσεως* (Верлинский 2004, 74). Какими бы трудами Эпикура ни вдохновлялся Лукреций, он мыслил и творил на латинском языке, переплавляя иноязычные реалии в великую латинскую поэзию, «как наш Энний» (Ennius ut noster, Lucr. I, 117), и считая стихи последнего «вечными» (aeternis, Lucr. I, 121). Анализ лексики поэта *ΣΧΟΛΗ* Vol. 13. 1 (2019)

просы, как у историков философии, так и у филологов-классиков. Действительно, почему поэт-эпикурец, уже на 83-м стихе своей поэмы обвиняющий «религию» (*religio*) в «преступных и нечестивых деяниях» (*scelerosa atque impia facta*, Lucr. I, 83), и утверждающий, что природа творит всё «сама собой, по своей воле» (*per se sponte sua*), «лишенная надменных господ» (*dominis privata superbis*: Lucr. II, 1091–1092), начинает свою поэму с молитвенного обращения к «кормилице Венере,² матери Энеева рода» (*Aeneadum*

однозначно свидетельствует, что «для Лукреция этимологические связи родного языка приоритетней отсылки к греческому» (Тимофеев 2016, 976; ср. Покровская 1960, 87). То есть, «новые лексемы создаются на основе слов общего языка, а не заимствуются или калькируются» (Тимофеев 2017, 782). В связи с этим, например, нельзя согласиться с попытками подменить – применительно к Лукрецию – анализ латинского термина *natura* в его исторической эволюции соответствующим анализом древнегреческого *φύσις* (Боровский 1952, 23 и сл.). Ср. о «многочисленных огнях таланта» в «поэмах» (*poemata*) Лукреция, согласно отзыву Цицерона (*multis luminibus ingeni*, Cic. Ep. Ad Quint. II, 10, 3). Ср. Cic. De Nat. Deor. II, 93.

² На прямую связь Лукрециевой *alma Venus* (букв. «Венера питающая») с реалиями римско-италийской религии Венеры указывают молитвенные обращения потерпевших кораблекрушение героев комедии «Канат» Плавта к *alma Venus* с коленопреклонением у алтаря богини (Plaut. Rud., 695). Тем не менее, отводя в своей интерпретации латинского *almus* (питающий) первостепенную роль его этимологическому значению (от *alere* – «питать», см. Walde 1938, 31), Р. Вальтц, применительно к указанному месту у Плавта сближал *almus* (питающий) также и с такими эпитетами Венеры, как *propitius* (благосклонный), *benignus* (радушный), *mansuetus* (кроткий), *lenis* (кроткий, внемлющий мольбам), *munificus* (щедрый). С точки зрения Р. Вальтца, «питающая Венера» (*alma Venus*) практически «равнозначна» здесь «доброй Венере» (*bona Venus*), к которой в той же комедии Плавта (*ibidem*, 305) взывают рыбаки во время бури (Waltz 1957, 65). Ср., однако, явно отсылающих к Лукрецию «питающую Венеру» (*alma Venus*), которая вместе с распускающимися розами «вступает на Пафос» (*Pathon ingreditur*), у Мавра Сервия Гонората (Serv. De centum metris, p. 461, 19 Keil), а также «питающую Цереру» у Вергилия из «Георгик» в контексте близком Лукрецию (*alma Ceres*, Verg. Georg. I, 7). Ср. Lucr. I, 8. Ср. у самого Лукреция «питающую мать-землю» (*alma mater terra*, Lucr. II, 992) и «питающую (Афину) Палладу Тритониду» (*Palladis... Tritonidis almae*, Lucr. VI, 750), где на первом плане, все-таки, – богиня-кормилица. Ср. устойчивое *alma* у Вергилия либо в приложении к женщине, либо к богине-матери (Венере, Кибеле и др.): Aen. II, 664; Aen. VI, 74, 117; Aen. VII, 644, 774; Aen. X, 220, 252, 332. Ф. А. Петровский в комментариях к своему изданию Лукреция совершенно справедливо определял *alma* (кормилица) как «народный эпитет Венеры», указывая, что «начальные слова поэмы Лукреция встречаются на стенной надписи в Помпеях» (Петровский 1947, 302). В связи с этим, представляется неприемлемым популярный «эзотерический» пе-

genetrix..., alma Venus: Lucr. I, 1-2)? Почему враг религии Лукреций просит у богини «даровать римлянам мир» (pacem, Lucr. I, 40), а для себя самого – стать «союзницей (sociam) в написании стихов» (scribendis versibus esse, *ibid.*, 24)? Почему аргументирует это, следуя Эпикуру,³ как раз именно тем, что «природа богов... наслаждается в высочайшем покое, далеко удалившись и устранившись от наших дел» (semota ab nostris rebus seiunctaque longe, Lucr. I, 46)?⁴

Большинство исследователей Лукреция, как известно, считают, что в этом проявляется особая риторическая «стратегия» поэта. Он последовательно ведет своего философски не подготовленного читателя «от Венеры к Эпикуру» (О'Нара 2006, 62 *etc.*), предлагая в итоге такую «концепцию божества, которая уничтожает реальную мотивацию для молитвы» (Clay 1983, 98), а с ней, очевидно, и религию (О'Нара 2006, 63; Чекалова 1982, 185; Васильева 1969, 141; Светлов 1947, 105). Лукреций, с этой точки зрения, лишь только «использует религиозную образность» в своих целях, подобно тому, как это бывает и «в современном научном дискурсе» (Franeek 2011, 27; Piazzzi 2008, 23). Кроме того, согласно Э. Эйсмэйс, Венера у Лукреция выражает еще и влияние античной литературной традиции, выступая «в образе Музы» (Asmis 1982, 460). Однако главное, по мысли Э. Эйсмэйс, – в том, что Венера, как антитеза «Зевсу стоиков»,⁵ аллегорически олицетворяя у Лукреция «законы, которые управляют движением атомов», на деле реально «представляет собой точку зрения эпикурейцев, согласно которой боги не имеют никакого отношения к этому миру» (*ibidem* 463, 469).⁶ А. Ф. Лосев также включает Лу-

ревод *alma Venus* как «Венера-дарительница жизни» (*Venus the life-giver*) у Сирила Бейли, который почему-то вкладывает в латинское *alma* значение греческого ζειδωρος (Bailey 1948, 27, 280; Waltz 1957, 52).

³ Ср. у Эпикура в «Письме к Менекею»: «Не присоединяй богу и ничего того, что чуждо его бессмертию (τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον), и ничего, что несвойственно ему ввиду его блаженства» (τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον, Epist. Ad Menoec., 123, 4–5 Arrighetti).

⁴ Этим вопросом особенно задается испанский филолог Эдуардо Канто (Cantó 1998, 243).

⁵ Э. Эйсмэйс здесь справедливо сопоставляет знаменитые слова Лукреция, адресованные Венере («ты одна правишь природой вещей» – *rerum naturam sola gubernas*, Lucr. I, 21), с лексически близким обращением к Зевсу в «Гимне к Зевсу» стоика Клеанфа («радуйся, правя законом, (который стоит) за всем» – νόμου μετὰ πάντα κυβερνῶν χαίρε, Cleanth. Fr. 1, 2–3 Powell).

⁶ Подобный взгляд приводит А. Ф. Лосева и Я. М. Боровского к логичному выводу, что, вопреки Эпикуру, «Лукреций... мыслит природу как божественную или

крециеву Венеру в число «деистических, иррелевантных богов» Эпикура (Лосев 2000, 340). Согласно А. Кастельяносу, Венера, напротив, аллегорически представляет не законы природы, а «удовольствие, которое возвышено и обожествлено» (Castellanos 2015, 241). С точки зрения же С. С. Дёминой, Венера у Лукреция – это «олицетворение любви» и её власти (Дёмина 2018, 31, 33). Наоборот, М. Мурмэн считает, что Венера у Лукреция – «это аллегорическое изображение атомов» (Moortman 2009, 8).⁷

Понятно, что любой настоящий поэтический текст в силу своей природы дает широкие возможности интерпретаторам для самого разнообразного аллегорического прочтения. Однако раскрыть действительный смысл образа богини Венеры, его роль и место в латинской поэме Лукреция, возможно только через сопоставительный анализ словоупотребления Лукреция и современной ему древнеримской поэзии (и прозы) в контексте литературных, философских и духовных исканий таких просвещенных римлян I в. до н. э., как Варрон, Цицерон, Катулл, Гораций, Вергилий.

Применительно ко взглядам Лукреция на божество, пример такого анализа дал ещё М. Патен. Благодаря М. Патену, мы видим, что обожествляемая Лукрецием «природа-создательница вещей» (*rerum natura creatrix*: Lucr. I, 629; II, 117; V, 1362) в качестве «правлящей природы» (*natura gubernans*) непосредственно «поворачивает (*flectat*) движения солнца и луны» (Lucr. V, 76–77). Как божество она тем самым уравнивается поэтом, в одном случае, с Фортуной (*flectat Fortuna gubernans*, Lucr. V, 107), в другом, – с издревле почитаемым римлянами Солнцем («всем правящее... Солнце» – *Sol... cuncta gubernans*, Lucr. V, 401, 404)⁸. Таким образом, с одной стороны, те «учения» (*rationes*) и «законы» (*leges*), о которых учит Лукреций, он стремится персонифицировать «в некоем абстрактном законодателе, коего называет «Природа» и тем самым «приводит на лоно мира под другим именем то, что из него думали изгнать, а именно – божество» (Patin 1868, 120; ср: Лосев 2000, 256). С другой стороны, эта «природа–правительница» (*natura gubernans*) в таком своем качестве уравнивается у Лукреция и с Фортуной, и Солнцем, но

прямо как божество» (Лосев 2000, 330), «объединяя», таким образом, в понятие природы «материальную и динамическую сторону» (Боровский 1952, 235).

⁷ Полемизируя с Э. Эйсмайс, М. Мурмэн считает, что у Лукреция Венера правит миром вместе с Марсом, который «аллегорически олицетворяет пустоту» (*ibidem*).

⁸ Эпитет «правлящая» (*gubernans*) в приложении к Фортуне, по верному замечанию М. Патена, «больше подходит её своенравной власти, обожествлявшейся Горацием (*Hor. Od. I, 35*) в её храме в *Antium*» (Patin 1868, 121). В свою очередь, Солнцу Индигету (*Sol Indiges*) римляне издревле приносили жертвы в декабре, «после окончания сева» (Latte 1960, 73).

отождествляется именно с Венерой, к которой поэт взывает в своем вступлении к поэме: «потому что ты та, которая *единственная правящая* природой вещей» (*quae quoniam rerum naturam sola gubernas*, Lucr. I, 21). И синтаксис этой фразы (*quoniam* в сочетании с *modus indicativus* обозначает «фактическую причину»,⁹ существующую вне зависимости от мнения говорящего), и глагол *gubernare*, который у Лукреция *всегда* обозначает очевидное, физически представленное в реальности действие, – всё указывает, что для Лукреция правление Венеры в мире – это бесспорная физическая реальность.¹⁰ Для Лукреция, обращающегося к Венере в начале поэмы, богиня «наполняет жизнью (*concelebras*) судоносное море» и «плодоносные земли» (*terras frugiferentis*, Lucr. I, 3), «поскольку через тебя зачинается весь род живых существ (*genus omne animantum*), и, возросший, выходит к лучам солнца» (*exortum lumina solis*, *ibidem*, 4–5).¹¹ Перед «твоим приходом» (*adventum tuom*) «убегают тучи с неба», и небо сияет своим светом, а «искусница земля ниспосылает под ноги цветы» (*summitit flores*, *ibidem*, 6–8). Весенний приход Венеры – богини-зачинательницы, – когда «крепнет освобождённое (*reserata*) дыхание живительного Фавония», первыми «знаменуют воздушные крылатые (жительницы), пронзённые в сердце твоей силой» (*tua vi*, *ibid.*, 11–13). Затем, «распалённые» (*ferae*),¹² ввиду воздействия силы Венеры, «овцы (*pecudes*) прыгают по радостным лугам» (*pabula laeta*, *ibid.*, 14),¹³ переплывают стремительные реки и каждая «страстно следует за тобой» (*te sequitur cupide*) туда, «куда ты её стремишься привести» (*quo quamque inducere pergis*, *ibid.*, 16). Далее поэт, резюмируя, связывает это фи-

⁹ См. Боровский, Болдырев 2012, 184.

¹⁰ Ср.: «чувства, которые *правят* жизнью» (*sensus, qui vitam gubernant*, Lucr. III, 550); «сила души, которая *правит* членами» (*vis animae, quae membra gubernat*, Lucr. V, 590), ср. также «правь» (*guberna*) в смысле «гребь» как обращение к моряку, который гребет веслами (Lucr. IV, 439). Ср. также *gubernare* в приложении к восходу Солнца и движению планет, данному в физической реальности и очевидному для наблюдающего: Lucr. V, 107, 404.

¹¹ Ср.: «деревья (*arbusta*), возросшие из земли» (*e terraque exorta*, Lucr. I, 187).

¹² То есть «разъярённые» (*efferatae*) от любви, как на то совершенно справедливо указывает Петровский 1947, 306. Точно так же толкует *ferae* и Bailey 1948, 27.

¹³ Таким образом, у Лукреция Палес Матута (*Pales Matuta*, от *matureo* «созреваю», см. Glare 1982, 1085), древняя римская богиня «оплодотворяющей силы» мелкого и крупного домашнего скота (*Flor. Ep. I, 15*), логично заменяется Венерой (Latte 1960, 88; Walde 1954, 238). То есть Лукреций здесь ближе к тем, кто, согласно Сервию, «хочет (называть) Палес матерью богов» (*matrem deum*, Serv. In Verg. Georg. III, 1, 12). Ср. у Овидия в «Фастах» описание майского праздника в честь Флоры (Ov. Fast. V, 208 etc.).

зически достоверное правление Венеры в мире с тем, что, властвуя по морям, рекам и «густолиственным домам птиц» (*frondigerasque domos avium*), Венера, «вбрасывая в грудь нежную любовь», делает так, чтобы «они жадно продолжали поколения по роду» (*generatim saecula propagent*, *ibid.*, 20). Употребляя *saecula* (= *saecula*, букв. «столетия») в значении «поколения», Лукреций, таким образом, следует именно римской народной этимологии этого слова, которую дает Варрон (*Varr. De lingua L.*, VI, 11).¹⁴ В свою очередь, само понимание Лукрецием Венеры как богини-зачинательницы также полностью соответствует взгляду (и обряду) традиционной римской религии, как его передает именно Марк Теренций Варрон. Объясняя символику церемонии римского бракосочетания, он поясняет: «мужчина – огонь, потому что там семя (*semen*), вода – женщина, потому что плод – от её влаги (*ab eius humore*), и сила их соединения – это Венера» (*vinctionis vis Venus*, *Varr. De lingua L.*, V, 62).¹⁵ В полном соответствии с такого рода пониманием Венеры, древнейший датируемый римский храм Венеры был воздвигнут в 295 г. до н.э. Кв. Фабием Гургитом именно в честь Венеры как богини-защитницы «связи между полами» (*Latte 1960, 185*) на деньги, взысканные с нескольких римских матрон в качестве штрафа за «разврат» (*stupri*, *Liv. X*, 31, 9).

В связи с этим, мне представляется убедительным подход португальских антиковедов Клавдии Бельтрэу Да Розы и Марии Эйхлер, которые предложили «видеть в *De rerum natura* теологическое, богословское произведение *stricto sensu*, поэму в жанре физической теологии, в соответствии с той классификацией, которую дает Варрон» (*Da Rosa, Eichler 2014, 12*).¹⁶ Действительно, в своих «Древностях дел божественных» (*Antiquitates rerum divinarum*), о содержании которых мы имеем представление, благодаря Тертуллиану и Августину, Варрон относил сочинения Гераклита, Пифагора и Эпикура к «физическому роду теологии, которым более всего пользуются философы» (*quo maxime utuntur... philosophi*, *Varr. Antiqu. Rer. Div. Fr.* 7, 1–2 *Cardauns*). По Варрону, и Гераклит, и Пифагор, и Эпикур мыслили и творили именно в рамках такой «физической теологии». Они писали, согласно Вар-

¹⁴ Иначе – у Плиния Старшего (*Plin. Hist. Nat. XVI*, 250).

¹⁵ Интерпретация Варрона, в данном случае, подтверждается этимологией. Латинское *venus* рассматривается современными филологами как субстантивация первоначального слова среднего рода с отвлеченным значением и возводится к индоевропейскому корню **uep-* (желать), приравниваясь к древнеиндийскому *vanas* (желание, миловидность). См. *Walde 1954, 753*.

¹⁶ Подход португальских ученых, по сути, близок к взглядам Ф. А. Петровского, который так же, и вполне обоснованно, видел здесь у Лукреция «рационализацию традиционной мифологии» (*Петровский 1947а, 165*).

рону, во-первых, о том, «что такое боги (*dii qui sint*), где они, какого рода, что это за род (*quale*)», а во-вторых, – «были ли боги извечно (*a sempiterno*) или, начиная с определенного времени (*a quodam tempore*)». В соответствии с этим, согласно Варрону, «Эпикур говорит», что «боги – из атомов» (*ex atomis*, *Varr. De Rer. Div. Fr.* 8, 2–5 *Cardauns*).

Кроме всего прочего, на мой взгляд, тот факт, что Варрон, по Августину, превозносит перед всеми именно «физическую теологию философов»,¹⁷ также говорит в пользу того, чтобы, вслед за португальскими учёными, считать поэму Лукреция поэмой в жанре физической теологии. Как показывают выявленные выше параллели, у Лукреция и Варрона в их отношении к богам, по-видимому, действительно, было много общего. Обоснованным представляется вывод Д. Фини о примате религиозного сознания в философских, духовных и политических поисках римлян эпохи Лукреция (Feeney 1999, 19).

Так, развивая свой подход, Кл. Бельтрэу Да Роза и М. Эйхлер, отчасти следуя Д. Фини, аргументированно считают философскую «молитву к Венере», с которой начинается поэма Лукреция (*Lucr. I*, 21–43), разновидностью экзегетической молитвы-рекомендации. О подобной молитве в числе других видов молитвы пишет Плиний Старший (*alia commendationis*, *Plin. Nat. Hist.* XXVIII, 11, 2). Такую молитву к Венере Кл. Бельтрэу Да Роза и М. Эйхлер полагают «ключевым моментом в композиции поэмы», поскольку богиня должна была, прежде всего, – обеспечить Лукрецию покровительство поэта Гая Меммия, адресата поэмы, к тому времени сторонника Цезаря и «любимца богини». Ведь культ её в роде Меммиев «засвидетельствован рядом монет..., где изображена Венера, венчаемая Купидоном» (Петровский 1947а, 166).¹⁸ Здесь с португальскими учеными можно только согласиться. Явно связанные с реалиями Венеры, «грубые» (*dura*) эротические стихи Гая Меммия, «где у вещей есть имя, а имена постыдны» (*rebus adest nomen*

¹⁷ «Природных богов (*naturales deos*) ты жаждешь почитать», адресуется к Варрону Аврелий Августин (*colere cupis*, *Aug. De civit. Dei*, VI, 6, 1).

¹⁸ Гай Меммий к моменту смерти Лукреция (около 55–54 гг. до н. э.), поэма которого, как известно, осталась неоконченной (Kenney, Clausen 1982, 124), уже домогался консульства (в 54 г. до н. э.). Цицерон характеризует Меммия как человека «прекрасно начитанного, но – в греках» (*perfectus litteris, sed Graecis*, *Cic. Brut.*, 247). Вместе с тем, он был, по-видимому, далёк от философии, и Цицерон около 51 г. до н.э. уговаривал его продать остатки дома Эпикура в Афинах своему знакомому эпикурейцу, поскольку «всем друзьям твоим было известно то, что ты разрушил это строение» (*te abiecisse illam aedificationem*, *Cic. Epist. Ad Fam.* XIII, 1, 3). См. Петровский 1947, 308.

pominibusque pudor, Ovid. *Trist.* II, 1, 434), были хорошо знакомы не только Овидию, но и Авлу Геллию (ср. Gell. XIX, 9, 7). Как известно, Меммии, вместе с Юлиями, возводили свое происхождение к троянцам.¹⁹ А это значит, что прославление Лукрецием Венеры как «матери Энеадов» отражает реальную жизненную, даже политическую значимость этой богини как для самого Лукреция, так и для Гая Меммия, его адресата и, по-видимому, покровителя (*Aeneadam genetrix*, Lucr. I, 1). Как известно, антиковеды справедливо видят в стремлении Цезаря и других римских «троянских фамилий» подчеркивать свою связь с Энеем, троянцами, героями греческой мифологии, Венерой настоящее «веяние эпохи», обусловленное её философскими, духовными и политическими исканиями (Bolder, Boos 2015, 97).²⁰

Помимо содействия Лукрецию и Меммию, «славная» (*incluta*) богиня должна была здесь, упокоив Марса на своем лоне, принести «римлянам тихий мир» (*placidam Romanis...* расем, Lucr. I, 40). Эта часть молитвы без особых пояснений крайне актуальна именно для римлянина 70–50-х гг. до н.э., когда вслед за Союзнической войной и борьбой марианцев и сулланцев, а затем Помпея с Серторием (90–73 гг. до н. э.), Рим последовательно сотрясали то восстание Спартака (79–73 гг. до н. э.), то борьба Помпея с пиратами, то заговор Катилины (63–62 гг. до н. э.) и т. д.²¹

В подтверждение тезиса Кл. Бельтрэу Да Розы и М. Эйхлер о том, что обращение Лукреция к Венере в Lucr. I, 1–43 – это настоящая (пусть и «философская») молитва, отсылающая к культовым реалиям, укажу на её лексические и смысловые переключки с «Всенощной Венеры» (*Pervigilium Veneris*). Во «Всенощной Венеры», анонимной латинской поэме II–IV вв. н. э., описывается именно реально справлявшееся на Сицилии «празднество в честь рождения Венеры» (Barton 2018, 11).²² Эта сицилийская Венера, совершенно

¹⁹ Согласно Вергилию, – к Мнесфею, одному из спутников Энея (*Verg. Aen.* V, 116–117).

²⁰ Около 57 г. до н. э. храм Венеры Эрицинны на г. Эрикс в Сицилии, богини, которую в Риме в первую очередь отождествляли с матерью Энея, впервые изображается на римском серебряном денарии Гая Консидия Нониана (Bolder, Boos 2015, 94).

²¹ Ср. молитву Цицерона к Юпитеру о мире в речи перед центуриатными комициями 62 г. до н. э.: *Cic. Pro Rab.* 5, 3–9.

²² Трёхдневное празднество в честь Венеры в г. Гибла в Сицилии. Поэму также связывали с культом Венеры Прародительницы (*Venus Genetrix*), что прямо отсылает к Венере Прародительнице Лукреция (*Genetrix*, Lucr. I, 1). Связывали «Всенощную Венеры» и с путешествием императора Адриана на Сицилию, когда весной 128 г. он посетил храм Венеры в г. Гибла (*ibidem*). Всенощные в честь Венеры в I в. до н. э. справлялись и в Риме, ср. *Ov. Fast.* IV, 1, 89, 109.

так же, как и Венера Лукреция (и Варрона!), – «совокупительница любовей» (*amorum copulatrix*, *Perv. Ven.* 5; cf. *Lucr.* I, 19–20). Как и у Лукреция, эта Венера приходит, когда «весною (вновь) родился мир» (*vere natus orbis est*, *Perv. Ven.*, 2). Как и у Лукреция, богиня появляется вместе «с дуновением Фавония» (*de Favoni spiritu*, *Perv. Ven.* 14; cf. *genitabilis aura Favoni*, *Lucr.* I, 11). У Лукреция птицы, знаменую приход богини, первыми «пронзены в сердце» её силой (*perculsae corda*, *Lucr.* I, 13). Точно так же и в *Pervigilium Veneris* первыми «весной птицы вступают в брак» (*vere nubunt alites*, *Perv. Ven.*, 3). И у Лукреция, и в *Pervigilium Veneris*, Венера действует, как бы проходя через представительниц женского пола («роща», «девы», «нимфы» – *nemus, virgines, nymphae* в *Perv. Ven.* 4, 22, 28, и, соответственно, у Лукреция – «крылатые воздушные жительницы» и распалённые любовью «овцы»: *aeriae volucres, ferae pecudes*, *Lucr.* I, 12, 14).

Таким образом, вопреки мнению Кл. Бельтрэу Да Розы, М. Эйхлер, Э. Эйсмайс и многих других, Венера у Лукреция во вступительной части его поэмы – это, всё-таки, отнюдь не абстрактный «космический закон, который регулирует все вещи в совершенном порядке» (Da Rosa, Eichler 2014, 23; Asmis 1982, 469). Напротив, контекстный анализ показывает, что для Лукреция Венера – это именно природа, но, вместе с тем, – не «природа среди других природ»,²³ а правящая часть всех природ. Венера «правит природой вещей» в целом (*regum naturam gubernas*, *Lucr.* I, 21), направляя движение каждой вещи и выступая в качестве перводвигателя (см. выше). И в силу этого, действительно, богиня оказывается на месте Зевса, которое он занимает в «Гимне к Зевсу» стойка Клеанфа (см. выше прим. 5). Однако, в отличие от Зевса стойков, Венера у Лукреция действует не через посредство закона, а непосредственно через природу.

Но каким же образом богиня Венера реализует через природу эти важные задачи? У Лукреция имя Венеры во всех его формах, помимо рассмотренной мною выше вступительной части поэмы, встречается еще 30 раз. Соответственно, вместе со вступительной частью, во всей поэме – 31 раз, то есть в два с половиной раза реже, чем термин «материя» во всех его формах (*materia/materies*).²⁴ В этих 30 контекстах, оставшихся за пределами вступительного «гимна Венере», богиня Венера (*Venus*) 15 раз встречается в *genetivus singularis*, 10 раз – в *nominativus singularis*, 3 раза – в *ablativus*

²³ Определение божественной природы у Эпикура, принадлежащее итальянскому антиковеду Р. Америо (Amerio 1953). Со взглядами Р. Америо я знаком по их изложению у А. Ф. Лосева (Лосев 2000, 256–258).

²⁴ По подсчетам И. С. Тимофеева, термин *materia/materies* встречается у Лукреция 78 раз (Тимофеев 2016, 976).

singularis, 2 раза – в accusativus singularis, 1 раз – в accusativus pluralis. Проанализируем все данные контексты. Это тем более важно, что до сих пор, как кажется, филологи специально этого не делали.

Рассмотрим, в первую очередь, контексты употребления имени Венеры в nominativus singularis и genetivus singularis ввиду того, что для genetivus «обычным является тот случай приименного употребления падежа, когда он выражает отношение принадлежности» (Боровский, Болдырев 2012, 152). Добавим сюда также те три случая, где слово Венера употреблено в accusativus (singularis и pluralis) – падеже прямого дополнения. Выясним, субъектом, владельцем или предметом каких именно действий в онтологическом плане является Венера, и каким образом эти действия соотносятся с постулируемой Лукрецием её ролью как божества-перводвигателя.

В стихах 221–229 первой книги Лукреций, говоря о том, что все вещи «состоят из вечного семени» (aeterno... semine, Lucr. I, 221), в качестве доказательства бросает несколько риторических и не нуждающихся с точки зрения поэта в ответе вопросов, которые бегло отсылают к реалиям, как бы совершенно для него очевидным, и не требующим пояснений (Lucr. I, 227–231). По Лукрецию, если «время уничтожает всю материю целиком», то не ясно: во-первых, «откуда Венера вновь возвращает (redducit Venus) на свет жизни» всё то, что «в силу старости уносит время»²⁵; во-вторых, «откуда земля-искусница кормит (alit) и умножает (auget) возвращённое (Венерой), предоставляя ему по роду его пищу» (pabula)»; в-третьих, «откуда и собственные источники (ingenuei fontes), и далеко отстоящие внешние реки питают море» (suppeditant); в-четвёртых, «откуда Эфир пасёт звёзды» (pascit sidera)²⁶?

Как мы видим, здесь природная реальность Венеры, которая в полном соответствии со своей функцией божества-перводвигателя регулярно возвращает вещи «к свету жизни», осуществляя их круговорот, для Лукреция столь же очевидна, сколь очевидна и несомненна природная реальность моря, рек, источников, звёзд. В связи с этим, понятно, что при рождении новых поколений именно «Венера (Venus) производит (producit) фигуры различного вида, и лики предков выносит вновь (refert), и голоса (их), и волосы» (maiorumque refert voltus vocesque comasque, Lucr. IV, 1223–1224). При

²⁵ Как тонко отмечал в связи с такой «поэтикой доказательства» Я. М. Боровский, «для Лукреция увидеть – значит понять» (Боровский 1947, 203).

²⁶ Эфир, таким образом, мыслится одушевлённым, как и Марс, который, соединяясь с Венерой, «пасёт посредством Амура» (pascit Amore) богиню, «вперяя жадные, о богиня, в тебя взоры» (inhians in te, dea, visus, Lucr. I, 36). Ср. ниже прим. 27.

этом дети происходят из соединения Венерой мужских и женских «семян». Так, говоря о спаривании «мужского семени с женским семенем (*muliebris semine*), Лукреций отмечает, что здесь «сочетания Венеры, как кажется, весьма различны» (*multum harmoniae Veneris differre, ibidem, 1248*). Эти «сочетания Венеры» (букв. «гармонии Венеры», см. выше) мыслятся именно спариванием мужского и женского семени, возбуждённого Венерой. «Те (дети), которые, как ты видишь, причастны облику обоих и в равной степени смешивают лики родителей, произрастают от отцовского тела (*corpore*) и материнской крови. Тогда обоюдный пыл (*mutuus ardor*) сталкивает друг против друга семена (*semina*), возбуждённые стрекалами Венеры (*Veneris stimulis excita*), и ни одно из них и не побеждает, и не побеждается» (*neque utrum superavit eorum nec superatumst, ibidem, 1212–1217*). Венера, таким образом, реализует свою задачу «в определённом порядке» (*ordine certo*, *Lucr. V, 736*), как направляющая сила обновляющегося круговорота жизни и времени. Календарный год у римлян в эпоху Лукреция начинался весной (1 марта), но для поэта, в отличие от современной ему римской религии, годовой временной круг, как мы видим, начинается не с праздника в честь покровителя войны Марса и шествия салиев, жрецов Марса, в Риме, а с шествия Венеры и Амура по всему миру: «идёт Весна и Венера (*Venus*), и провозвестник Венеры впереди шествует крылатый» (*Veneris praenuntius ante pennatus graditur, Lucr. V, 737–738*; ср. выше *Lucr. I, 1–28*). Ср. Токмаков 2002, 196, 197; Latte 1960, 114. То есть, Лукреций, как о том правильно догадалась Э. Эйсмэйс, вполне сознательно и целенаправленно ставит Венеру над Марсом, «который часто (*saepe*) на твое лоно откидывается, побеждённый вечной раной Амура» (*devictus vulnere Amoris, Lucr. I, 32–33*)²⁷. И в этом – реальная, и шокирующая, новизна «физической теологии» Лукреция для современных ему римлян.

Венера осуществляет свою власть и над Марсом, и над миром в целом, действуя через физическую природу, «через обольщение наслаждением» (*Asmis 1982, 463*). Рассмотрим, каким же конкретно образом, согласно Лукрецию, проявляет себя через природу Венера. При этом в приводимом тексте поэта будем выделять курсивом ту природную субстанцию, с которой связана Венера.

²⁷ Как показывают приведенные выше стихи *Lucr. V, 737–738*, Лукреций охотно мыслит «любовь» (*amor*) одушевленным, божественным персонажем, – именно в качестве крылатого мальчика Амура, спутника Венеры, мечущего стрелы (*Lucr. IV, 1052*). Однако у Лукреция Амур, в силу указанного выше физического подхода, незрим и прямо отождествляется с наносимыми им ранами (*Lucr. IV, 1073, 1146 etc.*).

В отношении человека Венера действует таким же образом, каким богиня действует в отношении птиц и домашнего скота (Lucr. I, 1–43). Как отмечает поэт, «ни пернатые, ни коровы (*armenta*), ни распалённые (*ferae*) овцы с лошадьми никоим образом не могли бы отдаваться самцам, коль если не пылает избыливающая природа так, что в силу её самой это (животное) возбуждается и радостная (природа) обновляет их, прыгающих (друг на друга), Венеру» (*Venerem salientum laeta retractant*, Lucr. IV, 1197–1200). То есть, Венера через природу возбуждает *телесное* сексуальное желание, желание физического соития.²⁸ «Тот, кто от стрел Венеры (*Veneris qui telis*) принимает удары, – мальчик ли его ранит (своими) *женственными членами* (*membris muliebribus*) или женщина, из *всего тела* мечущая Амура (*toto iactans e corpore Amorem*), – тот устремляет (своё) желание совокупиться (*coire*) туда, откуда поражается (стрелами), чтобы выплеснуть влагу (*iacere umorem*), выведенную из *тела*, в (другое) *тело*» (*in corpus de corpore ductum*, Lucr. IV, 1052–1056). Далее поэт специально подчёркивает, что его слова – не аллегория, и, что в этом телесном желании следует видеть именно действие могущественной богини Венеры, сила которой как бы проходит через любимую женщину: «эта Венера для нас (*haec Venus*), и отсюда – имя Амура (*nomen Amoris*); отсюда впервые капля сладости той (небесной) Венеры (*illaec Veneris*) просочилась в сердце и впоследствии забота холодная; ведь если и даже нет рядом той, которую любишь, перед тобой, однако, (её) образы (*simulacra*) и даже имя её сладко мерещится ушам» (*dulce adversatur ad auris, ibidem*, 1058–1062). Признавая вслед за Эпикуром обманчивый характер зрительных и слуховых «образов» (*simulacra*), Лукреций, однако, настаивает, что это именно «Венера (*Venus*) через эти образы *смеётся* над влюблёнными (*simulacris ludit amantis*), которые не в силах насытить (свои) *тела* созерцанием» (*nec satiare queunt spectando corpora coram, ibidem*, 1101–1102). Ср. Epicur. Ad Herod. 47–51. В соответствии с этим, по Лукрецию, «пусть будет сколь угодно в почёте лик той (женщины), у которой сила Венеры проистекает *из всех членов*» (*Veneris membris vis omnibus exoriatur*, Lucr. IV, 1172). Благодетельная сила богини Венеры для Лукреция раскрывается именно в акте физического соития. При поцелуе «зубы часто впиваются в губки (*inlidunt saepe labellis*), однако «Венера (*Venus*) легко сламывает (все) кары среди Амура (*inter Amorem*) и примешанное нежное наслаждение обуздывает укусы» (*blandaque mixta voluptas, ibidem*, 1080–

²⁸ В рукописях, как отмечает Ф. А. Петровский, эта часть четвёртой книги поэмы (стихи 1030–1287) нередко отмечена соответствующим подзаголовком: DE REBUS VENERIIS (О делах Венеры). См. Петровский 1947, 429.

1085). Венера, таким образом, действует через тело всякий раз, «когда тело (corpus) предчувствует радости и *есть в нем* Венера, чтобы засеять женские пашни» (*in eost Venus ut muliebricia conserat arva, ibidem, 1106–1107*). В связи с этим, Венера проявляет себя именно через «осязание» (tactus), «чувство тела» (*corporis est sensus, Lucr. II, 435*), «когда либо внешняя вещь проникает внутрь, либо та вещь, что *рождена в теле* (*quae in corpore nata est*), раздражает либо радуется, выходя наружу *через родовые дела Венеры*» (*genitalis per Veneris res, ibidem, 435–437*). Прямо «нашими Венерами» (*Veneres nostras*) у Лукреция названы женщины, которые «скрывают все кулисы жизни» от тех, «кого хотят удержать, чтобы они связаны были в Амуре» (*adstrictasque esse in Amore, ibidem, 1185–1187*). В силу могущества богини, которая проявляет себя таким образом, Лукреций советует вообще избегать долговременных связей с женщиной. «Ведь избегать (их), дабы не попасться нам в тенёта Амура (*plagas in Amoris ne iaciamur*), не настолько трудно, как однажды захваченному выйти из этих сетей и порвать могучие узлы Венеры» (*validos Veneris perumpere nodos, Lucr. IV, 1146–1148*).²⁹ При этом, тот, кто «избегает Амура», по Лукрецию, ввиду всеобщего характера власти богини, также «не лишен вовсе плода Венеры» (*nec Veneris fructu caret, Lucr. IV, 1073*).

Ведь уже подростков эта Венера побуждает к активному телесному эротическому контакту так, что «жадно соединяются они в объятиях Венеры (*in Veneris comragibus*) до тех пор, пока, изнузив (свою) силу, не уменьшаются члены наслаждения» (*membra voluptatis, ibidem, 1113–1114*). Далее, по Лукрецию, многие развратницы, «чтобы (их) Венера казалась мужчине более изящной (*Venus ut concinnior esset*)» и дабы «они не беременели слишком часто (*ne complerentur crebro*)», нередко отвращают «удар семени от (нужных) мест» (*locis avertit seminis ictum, ibidem, 1273–1276*). При этом, женщина, совершенно так же, как корова, лошадь или «распалённая» овца в *Lucr. IV, 1197–1200* «сама, радостная, обновляет Венеру мужа» (*viri Venerem... laeta retractant, ibidem, 1270*).

Итак, Венера, по Лукрецию, действительно, движет человеческой жизнью (ср. *Lucr. I, 19–20*). Но какова роль Венеры по отношению к человечеству в целом? Говоря в пятой книге о прогрессе человечества, Лукреций подчеркива-

²⁹ Показательно, что, помимо этого места у Лукреция, форма *nodos* (узлы, асс. pl. от *nodus*) встречается только у Феста и специально – в приложении к «узлам на остроконечной шапке жреца» (*nodos, Fest., p. 205 L.*). Таким образом, «узлы Венеры» для Лукреция, опять-таки, не просто аллегория, но связанная с религией реальность.

ет, что изначально «Венера в лесах сопрягала *тела любящих* (*corpora amantum*), причем *каждую женщину* (*quamque*) соединяло то взаимное (с мужем) желание, то грубая сила и неукротимая страсть мужа, то плата – жёлуди, ягоды земляничника, собранные груши» (*præ lecta*, Lucr. V, 962–965). При этом благодетельная роль Венеры в прогрессе человечества, согласно Лукрецию, заключалась в том, что «Венера и родительские дети (*Venus... puerique parentum*) легко умалили у мужей (их) гордый разум посредством ласк» (*ingenium superbum*, *ibidem*, 1017–1018). То есть, Венера, с точки зрения Лукреция (и здесь традиционная римская религия, как её понимал Варрон, также согласна с ним), положила начало традиционной семье, учредив супружескую любовь и укрепив брак. Поистине, благодетельница человечества!

Однако если всё это так, против какой же такой религии выступает в своей поэме Лукреций? Те интерпретаторы Лукреция, которые считают его Венеру лишь аллегорией и художественным образом (литературной традицией либо риторическим приёмом) обычно противопоставляют всем разобранным выше «Венериным местам» Лукреция другое, действительно, намного более важное место из второй книги его поэмы. Здесь поэт поясняет, как именно соотносятся между собой природа и боги и, как это могло бы показаться на первый взгляд, однозначно исключает их из природы вообще. Но при этом, однако, здесь, как и в процитированных выше случаях, продолжает говорить о «делах Венеры»!

В самом деле, рассказав в предшествующих стихах о движении и взаимодействии между собой «первоначал» (*primordia*), из соединения которых рождается всё вокруг, Лукреций добавляет следующее. «Некоторые (*quidam*),³⁰ не зная материи (*ignari materiai*), – говорит поэт, – постоянно повторяют, что природа не может без *numen* богов (*deum sine numine*), в соответствии с человеческими потребностями, переменять времена (*tempora mutare*) годов, порождать (*creare*) плоды и прочее, к чему (нас) зовёт обратиться и (что) само выводит (к нам) вождь жизни – божественное наслаждение, и влечёт (нас) продолжать поколения через дела Венеры (*res per*

³⁰ «Некоторые» – *quidam*. То есть, речь идет хорошо известных читателю либо ранее упомянутых людях (Glare 1982, 155). По-видимому, имеются в виду жрецы, стремящиеся узнать «приказ» (*numen*) богов и отслеживающие якобы ниспосылаемые знамения в «областях» (*regiones*) неба. Они (особенно, авгур) явно предполагаются у Лукреция в числе других лиц, причастных к жертвоприношениям и священнодействиям, см. Lucr. I, 63–65, 84–85, 96, 469–470. Ср. птиц, которые «устремляются к прекрасным местам» в сцене ауспий Ромула и Рема у Энния (*sese pulcrisque locis dant*, *Enn. Ann. I, 89*).

Veneris), дабы род людской не погиб» (*ne genus occidat humanum*, Lucr. II, 167–174). Ср. выше Lucr. I, 20.

На мой взгляд, легко увидеть, что Лукреций выступает здесь не против веры в богов, но именно против современной ему, разделяемой и философами-стоиками, римской веры в *nimem* (буквально «кивок») как в «ручательство и милость божества» (Latte 1960, 57, Adm. 2).³¹ Таковую милость якобы можно себе гарантировать через жертвоприношение, прорицание или ауспиции (по полёту птиц, по клёву корма священными цыплятами и пр.). Эта вера, хотя и восходит, возможно, к глубокой древности,³² но именно во II–I вв. до н. э. широко отражена в письменных источниках и выступает фундаментальной основой всей римской гражданской религии вообще (Latte 1960, 57, 58).³³ Так, для Цицерона, например (Cic. De nat. Deor. III, 5, 18), «вся религия римского народа» (*omnis populi Romani religio*) представляла собой совокупность следующих трёх, направленных на установление связи с божеством магических, обрядовых практик: 1) *sacra* – «священнодействия, жертвоприношения»; 2) *auspicia* – «ауспиции, гадания по полёту или поведению птиц»; 3) *quid praedictionis causa... ex portentis ex monstribus* – «всякое прорицание... на основании чудес, знамений».³⁴ В соответствии с этим, со-

³¹ «Как только мы воззрели на небо, как только мы обозрели небесные явления, – говорит у Цицерона стоик Луцилий Бальб, – разве не становится настолько ясным, настолько очевидным (*tam apertum*), что есть некое ручательство (*nimem aliquod*) превосходнейшего ума (*praestantissimae mentis*), которым это поистине управляется» (*quo haec regantur*, Cic. De nat. Deor. II, 4, 2–5). См. ниже, прим. 35.

³² С точки зрения, например, Г. Вагенфорта, Е. М. Штаерман и некоторых других, вера в *nimem* связана с крайне архаическим представлением о «неких безличных силах», которые «заключены во всех окружающих предметах» и «сходны с «мана» австралийцев» (Штаерман 1987, 6). К. Латте, однако, видит в римской вере в *nimem*, скорее, греческое влияние (Latte 1960, 57).

³³ Как недавно вновь показал А. М. Сморгачев, именно «право на общественные ауспиции» лежало в основе властных полномочий высших должностных лиц Римской республики (Сморгачев 2013, 17).

³⁴ Я совершенно согласен с К. Латте в том, что эти слова, которые Цицерон вкладывает в уста великого понтифика Гая Аврелия Котты, «по сути передают содержание» самого понятия *religio* (букв. «связь») римлян эпохи Цицерона в целом (Latte 1960, 39 Adm. 3). Соответственным образом и А. Вальде возводит само слово *religio* (связь) у римлян к представлению о «религиозном благоговении, страхе божием» (Walde 1954, 427). И для П. Глазе римская *religio* – это, прежде всего, «ощущение сверхъестественного принуждения» к совершению либо несовершению того или иного действия (Glare 1982, 1605). То же у Дж. Шайда: «это ритуалистическая религия, во всём придерживающаяся традиций» (Шайд 2006, 31).

гласно Варрону, «говорят, что *numen* – это повеление (*imperium*), оно происходит от *nutu* (кивок), то есть то, от кивка которого всё становится» (*omnia sunt, Varr. De lingua L. VII, 85*). В силу метонимии, наименование *numina* легко переходит на тех богов, к которым римлянин обращается, чтобы заручиться их речительством по тому или иному делу (ср. «чтобы не обойти какое-либо веление» – *ne quod numen praetereat, Serv. In Verg. Georg. I, 21*).³⁵ Однако всюду в римской поэзии и прозе I в. до н. э. приведённое мною выше Лукрециево выражение *sine numine deum* (без приказа богов) имеет чётко выраженный формульный характер, и отсылает именно к первому (и исходному) значению слова *numen* (только что выявленный приказ божества, буквально – «кивок головы», см. Glare 1982, 1202).³⁶ Так, у Вергилия Нептун бранит ветры, которые «дерзают смешивать небо и землю без моего изволения» (*meo sine numine, Verg. Aen. I, 133*). Ведь Нептун, наоборот, велел ветрам «ослабить поводыя» (*Serv. In Verg. Aen. I, 133, 12*). Эней, когда ему на улицах Трои является образ его жены Креузы, понимает, что «это происхо-

³⁵ Ср. у Феста: «*Numen*’ом называется знак бога и (его) могущество» (*nutus dei ac potestas dicitur, Fest., p. 173, 50–51 L*).

³⁶ Согласно А. Вальде, *numen* «происходит из **neu-men* (или *-smen*): греческое, послегомеровское *νεῦμα* «знак», см. *πνο* (киваю)» и отсылает именно к представлениям о «побуждающей силе», обнаруживающейся «в вещах и деревьях» (*Walde 1954, 186*). Так, в диалоге *De natura deorum* Цицерона *numen* всюду обозначает именно «веление, приказ» богов (либо божественного ума) и соотносится с ритуалом ауспий. Ср. иронически, в связи с Публием Клодием Пульхром, пренебрегшим ауспийами по священным цыплятам (в 249 г. до н. э.): «что же, мы не будем одобрять волю богов даже наученные отеческими примерами» (*numen deorum comprobabimus, Cic. De nat. Deor. II, 7, 8*)? Ср. «веление и силу» (*numen et vim*) подземных богов, которые «вышли на землю» (*supra terram, ibidem, II, 95, 6–7*). То же о явлении своей воли небесными богами: «первое было, чтобы мы поняли, как только воззрели на небо, что есть некое веление (*esse aliquod numen*), которым это управляется» (*quo haec regantur, ibidem, III, 10, 8*). Ср. у Цезаря: «они приносят в жертву людей, потому что полагают, что веление бессмертных богов (*deorum immortalium numen*) нельзя задобрить (*placari*) иначе, чем если за жизнь человека воздадут жизнью человека» (*Caes. De bell. Gall. VI, 16, 3*). Ср. у Ливия: «когда Нума Помпилий освятил алтарь на Авентине Юпитеру Элицию (*Elicio*) для вызывания знамений (*prodigia*), и через гадание по птицам спросил богов,... тогда казалось, что среди людских дел присутствует небесное веление» (*caeleste numen, Liv. I, 21, 1*). Ср. Ливиево «есть небесное веление, боги начали благочестивую войну» в связи с падением посла латинов Ания на ступеньках храма Юпитера в 340 г. до н. э. (*di prius movere bellum, est caeleste numen, Liv. VIII, 6, 5*). Ср. в речи Камилла: «очевидное знамение (*numen*) было во благо римлянам» (*Liv. V, 51, 4*), «боги явили знак» (*movisse numen, Liv. I, 55, 3*) и мн. др.

дит не без веления богов» (*non haec sine numine divum eveniunt*, Verg. Aen. II, 777–778). Сервий Гонорат, комментируя это место, толкует (*non*) *sine numine divum* именно как «(не) без необходимости, (вызванной) возвещением (богов)» (*sine fati necessitate*). И добавляет, что, «судьба – это то, что возвещают боги» (*fata sunt, quae dii fantur*, Serv. In Verg. Aen. II, 777, 1). В другом месте, вновь совершая жертвоприношения на могиле отца, Эней уверен, что «мы – здесь отнюдь не без промысла (*haud equidem sine mente*), не без приказа богов» (*sine numine divum*, Verg. Aen. V, 56). Тень Палинура, обращаясь к Энею, спустившемуся в подземное царство, так же говорит, что Эней «не без решения богов» (*sine numine divum*) спустился к Стигийским болотам, потому что «божественная родительница (*diva creatrix*)» показала ему «дорогу» (*via*, Verg. Aen. VI, 367–369). Здесь «решение богов» отсылает именно к обряду жертвоприношения и «предвещанию» Сивиллы, к которой ранее обращается Эней (ср. «если тебя предвещания зовут» – *si te fata vocant*, *ibidem*, 147 etc.). У Овидия Фетида, обращаясь к похищающему ее Пелею, также подчёркивает тот факт, что не получено согласие богов через совершение необходимых при заключении брака обрядов: «ты побеждаешь без согласия богов» (*sine numine*, Ovid. Meth. XI, 263).³⁷ Учитывая, что и у Варрона, и у Цезаря, и у Цицерона, и у Ливия *numen* в большинстве контекстов означает выявленный при помощи тех или иных священнодействий «приказ», «волю» богов на тот или иной случай, следует думать, что и Лукреций в Lucr. II, 167–174 отвергает именно веру «некоторых» в такой «приказ», определённый посредством ауспий, жертвоприношений, чудесных знамений.³⁸ Все другие случаи употребления слова *numen* в его поэме с очевидностью свидетельствуют: под *numen* Лукреций понимает именно волю, приказ богов, «выявляемый» посредством магических, ритуальных действий, к которым он относится резко отрицательно. Так, например, те, кто, по его мнению, «при бесплодной Венере» (*sterili Venere*), желают получить детей,

³⁷ Овидий, по-видимому, здесь иронически обыгрывает тот факт, что в Риме правильному заключению брака должны были предшествовать ауспии, где свою волю (у Овидия – *numen*) в отношении брака должны были явить «боги, главенствующие при свадебных ауспиях» (*dii praesides auspiciis coniugalibus*), в числе которых, помимо Пилумина и Пикумина, числились Юнона, Теллура, Церера. У Плутарха в его «Римских вопросах» они отождествляются с греческими Зевсом Совершенным, Герой Совершенной, Афродитой, Пейфо, Артемидой (Брагинская 1990, 478).

³⁸ Ср. «те, кто оскорбят веление (божественной) Матери» (*numen qui violarint Matris*, Lucr. II, 614–615). См. тонкий анализ М. Патеном этого места у Лукреция: Paten 1868, 126.

напрасно обильной кровью окропляют алтари и одаряют дарами лишь только для того, «чтобы никогда не принудить жребий и веление богов» (*divom numen sortisque fatigant*, Lucr. IV, 1235–1239). Говоря о неизбежности старения, поэт подчёркивает, что «и священное веление изречения» не может противиться природе (*sanctum numen fati*, Lucr. V, 309–310). Это же значение слова *numen* у Лукреция на первом плане и в других случаях. Так, он говорит о «другой части души, которая, растёкшись по всему телу, движется сообразно с моментом и велением разума» (*ad numen mentis momenque movetur*, Lucr. III, 143–144). В другом месте, восхищаясь философией Эпикура, Лукреций говорит, что, всякий раз «как мысль твоя начинает вещать (соерпит vociferari) о природе вещей, будучи явлена божественным разумом (*divina mente coorta*), то убегают страхи души» (Lucr. III, 14–16). И далее эта обожествляемая мысль Эпикура, дарующая покой и блаженство, прямо именуется «велением» (*numen*) богов: «расступаются твердыни мира, я вижу, что все дела, что вершатся – пустое (*totum per inane geri res*), передо мной – веление богов (*apparet divum numen*) и спокойные обиталища, их не сотрясают ветра» (*ibidem*, 17–19). Таким образом, Лукреций в совершенно варроновских, традиционно римских выражениях прямо замещает «велением» (*numen*) философии Эпикура привычное римлянам «веление» (*numen*) традиционных римских богов. В соответствии с этим, в пятой книге своей поэмы Лукреций уже без обиняков, непосредственно и с полной серьёзностью называет Эпикура богом («богом он был, богом, о славный Меммий» – *deus ille fuit, deus, inclyte Memmi*, Lucr. V, 8). Значимостью своих благодеяний Эпикур превосходит и Цереру, и Либеру, и Геркулеса.³⁹ Ведь Эпикура «не сломило небо» (*compressit caelum*) никакими знаменьями в виде «молний» (*fulmina*) или «угрожающего бормотания» (*minitanti murmure*, Lucr. I, 68–69).⁴⁰ И вот уже «повержена к ногам религия» (*religio pedibus subiecta*, *ibidem*, 78). В этом – подвиг Эпикура. Ведь раньше жизнь человеческая была «угнетена тяжёлой религией (*gravi sub religione*), которая

³⁹ Ф. А. Петровский справедливо отмечал, что такое обожествление Эпикура в корне противоречит эпикуровскому же представлению о божестве как о существе блаженном и вечном, которому нет дела для людей. Ведь и сам Эпикур, и Церера, и Либер, и Геркулес, и Венера (см. выше) обожествляются у Лукреция в качестве благодетелей человечества (Lucr. III, 18–24). Ср. Эпикура как «отечество» для Лукреция (*patria*, Lucr. III, 9). См. Петровский 1947а, 169.

⁴⁰ В Риме в эпоху Лукреция, например, законодательно было запрещено созывать народные собрания, «когда Юпитер гремит и мечет молнии» (*Iove tonante, fulgurante*, Cic. De div. II, 43, 1).

главу простирала от областей неба» (*a caeli regionibus ostendebat, ibidem, 63–64*).

Если мы прочтём это место в контексте того, что понимали под «областями неба» (*caeli regiones*) читатели и современники Лукреция, римляне I в. до н. э., то мы увидим, что поэт имеет в виду именно угнетение римлянина верой в небесные знамения, являемые богами в определённых «областях» (*regiones*) неба при ауспициях – выявлении «велеия» богов в соответствии с наличием птиц и других знамений в определённых жезлом авгура «областях» (*regiones*).⁴¹ Ведь само это слово, по-видимому, восходит именно к представлению о визуально наблюдаемой границе (*Walde 1954, 426*).⁴² Вспомним, вся религия римлян в эпоху Лукреция зачастую представлялась им совокупностью ориентированных на установление «связи» (*religio*) с богами магических практик (см. выше). Об исключительной значимости для римской религии именно отслеживания воли богов по небесным «областям» говорит латинское слово «храм» (*templum*, ср. *contemplari* «созерцать»), которое у римлян буквально означало, по общему мнению учёных, «отграниченную жезлом авгура на небе и на земле область наблюдений» (*Walde ibid., 659; Glare 1982, 1914*). Согласно Варрону, «при устройении храма деревьям предстоит представлять границы и входить внутрь тех областей (*eas regiones*), где глаза обозревают, то есть – там, где мы хотим отслеживать (*tueamur*), отчего и говорят «храм» (*templum*, *Varr. De lingua L. VII, 9, 1–3*). Ср.: *Cic. De div. I, 41, 6; Cic. De leg. II, 26, 8*.

Именно такую религию и сокрушил, по мысли Лукреция, Эпикур (см. выше прим. 39). На самом деле Венера, как и все прочие боги, согласно Лукрецию, независимо от всех магических обрядов, самостоятельно действуют через природу. На уровне животного и человеческого мира, как мы видели, Венера, входя в «тело» (*corpus*), возбуждает желание к продолжению рода (ср. выше: *Lucr. IV, 1052–1056, 1172, 1197–1200; Lucr. V, 962–965*). При этом дети зачинаются через совокупление в крови человека мужских и женских «семян» (*semina*), «возбуждённых стрекалами Венеры» (*stimulis Veneris excita, Lucr. IV, 1215*).

⁴¹ Ср. специально у Цицерона и Энно в связи с ауспициями основателей Рима: «Ромул определил области (*regiones direxit*) тогда, когда основал город» (*urbem condidit, Cic. De div. I, 30, 9–10*). То же у Ливия: «помолившись богам, он определил области (*regiones*) от восхода до захода» (*ab oriente ad occasum, Liv. I, 18, 7*). Ср. *Enn. Ann. I, 89*. Ср. у Сервия «ведь боги топические, то есть местные, не переходят в другие области» (*ad alias regiones non transeunt, Serv. In Verg. Aen. VII, 47, 9–10*).

⁴² То же и у П. Гларе («направление, линия»: *Glare 1982, 1599*).

Каким же ещё образом, согласно Лукрецию, Венера «управляет природой вещей» (*rerum naturam*, *Lucr.* I, 21) в человеческом и животном мире? С целью ещё раз подчеркнуть роль Венеры как перводвигателя, Лукреций здесь использует *ablativus* без предлога в инструментальном значении (всего 3 случая, см. об *ablativus instrumentalis* и *ablativus causae*: Соболевский 1948, 147–148, 150). Во-первых, по Лукрецию, богиня помогает «избегать (ложных) образов и пастбищ Амура» (*simulacra et rabula Amoris*) и «выбрасывать собранную влагу в какие угодно тела» (*in corpora quaeque*), коль если нанесённые любовью «свежие раны» души будешь исцелять «гулящей, просто-народной Венерой» (*volgivaque Venere*, *Lucr.* IV, 1063–1071). При этом, никакие «божественные веления» (*divina numina*) не удержат тебя от «родового посева» (*satum genitalem*) и не сделают так, чтобы ты «завершал свою пашню бесплодной Венерой» (*sterili Venere*, *Lucr.* IV, 1233–1235). Никаких миксантропических существ вроде Сцилл или Кентавров, якобы происходящих «от человека и старого семени коней» (*semine equorum*, *Lucr.* V, 890), не существует, потому что люди и животные «не пылают схожей Венерой» (*nec simili Venere ardescunt*, *ibidem*, 897).

Таким образом, богиня Венера незримо правит природой вещей изнутри природы, пробуждая желание к продолжению рода и осуществляя само соитие (*Lucr.* I, 20–21). Природа же, в свою очередь, «вершит дела посредством слепых тел» (*corporibus caecis natura gerit res*, *Lucr.* I, 328). То есть – атомов. Однако Лукреций *ни разу* не употребляет слова «атом» (*atomus*), несмотря на то, что его свободно использовали и Цицерон, и Варрон (*Cic. De nat. Deor.* I, 54, 7; *Varr. De Rer. Div. Fr.* 8, 5 *Cardauns* и мн. др.). Напротив, «в основе атомной терминологии Лукреция», как это аргументированно доказывает З. А. Покровская, «находится слово *corpora* (тела)» (Покровская 1960, 89). Атомы у Лукреция – это, в первую очередь, «тела вещей» (*corpora rerum*: *Lucr.* II, 216, VI, 357 и др.), «родовые тела» (*corpora genitalia*: *Lucr.* I, 58, 167 и др.), «первые тела» (*corpora prima*, *Lucr.* I, 61), «родовые тела материи» (*corpora genitalia materiai*, *Lucr.* II, 62), «тела материи» (*corpora materiai*, *Lucr.* I, 249), «плотные тела» (*corpora solida*: *Lucr.* I, 538, 574, 609), «тельца» (*corpuscula*: *Lucr.* II, 153; *Lucr.* IV, 899; *Lucr.* VI, 1063), «слепые тела» (*corpora caeca*, *Lucr.* II, 715 и др.)⁴³. Во вторую очередь, это – «семена» (*semina*: *Lucr.* II, 284; *Lucr.* I, 50, 59; *Lucr.* III, 226, 229). В связи со всем этим, можно видеть, что атомы Лукреция, в качестве такого рода «маленьких тел» (*corpuscula*), «тел» (*corpora*), «родовых тел» (*genitalia corpora*), «семян» (*semina*), «первоначал» (*primordia*), «родовой материи» (*materies genitalis*), по-видимому содержат в

⁴³ См. полный «индекс названий атомов» у Лукреция: Покровская 1960, 88–89.

себе именно ту самую Венеру Варрона – традиционную «силу соединения» древнеримского ритуала бракосочетания (*vinctionis vis Venus*, Varr. *De lingua L.*, V, 62). Ср. Лукр. I, 11, 13, 632. «Начиная с бесконечного времени, – говорит Лукреций, – многочисленные первоначала вещей (*primordia rerum*) под разнообразным воздействием ударов и своей тяжести, возбуждённые (*conscita*) многими способами, привыкли нестись (*consuerunt ferri*), всякими способами совокупляться (*omnimodisque coire*),⁴⁴ чтобы, сошедшись между собой, порождать всё, что ни смогут» (*quae cumque inter se possint congressa creare*, Лукр. V, 187–191). Причем, по Лукрецию, эти «тела» или «семена», действительно вступают между собой в телесный коитус. Необходимость места для такого коитуса у Лукреция, вообще, – одно из доказательств того, что пустое пространство существует, а из ничего ничто не возникает. Ведь «при умножении вещей (*augendis rebus*) употребление семени для соития (*usus communis ad coitum*) не нуждалось бы в пространстве, если бы они могли возрасти из ничего» (*e nilo crescere possent*, Лукр. I, 184–185). То есть, сила Венеры спаривает между собой атомы, эти «слепые тела» (*corpora caeca*, Лукр. I, 295 и др.), подобно тому, как она спаривает мужские и женские «возбуждённые семена» (*semina excita*) при зачатии ребёнка (Лукр. IV, 1215), подобно тому, как она побуждает людей и животных «совокупляться (*coire*) и извергать в тело (*in corpus*) влагу, выведенную из тела» (*de corpore ductum*, Лукр. IV, 1055–1056).

То есть, с одной стороны, по верному замечанию Й. Мозера, Лукреций, определяя эти совокупающиеся первоначала как «слепые тела» (*corpora caeca*, Лукр. I, 275, 295, 328),⁴⁵ подчёркивает примат осязания и слепого телесного контакта как основы того бытия, которым правит Венера. См. выше Лукр. II, 435–437. Ведь в соответствии с эпистемологией Эпикура, именно «через слепое осязание мы познаём неподкрашенную материальность вещей» (Moser 2015, 97).

⁴⁴ Лукреций, как известно, всюду употребляет глагол *coire* именно в значении «совокупляться» (Лукр. IV, 1052). Ср. Glare 1982, 342. Подчёркнутое разнообразие способов совокупления, по-видимому, диктуется крайним разнообразием физической, телесной формы атомов, которые могут быть и «гладкие» (*levia*: Лукр. II, 205) и «очень гладкие» (*levissima*: Лукр. III, 202), и «шероховатые» (*aspera*: Лукр. II, 405), и «шершавые» (*squalida*: Лукр. II, 465) и т. д. См. Покровская 1960, 95.

⁴⁵ Эпикуровское *ἀόρατα* «незримые» в приложении к атомам Лукреций, таким образом, по своему обыкновению, не калькирует, но заменяет в своей поэзии его приблизительным соответствием, во многих случаях отсылающим к совершенно иным смыслам. Ср. Epic. *Ad Herod.* 50. См.: Glare 1982, 250; Покровская 1960, 92.

С другой стороны, по мысли Лукреция, это взаимоосязание «слепых тел» атомов является процессом их непрерывного совокупления, в ходе которого они, реализуя силу Венеры, порождают всё в этом мире. Нарисованная в Lucr. II, 114–124 живая картина «битв» (*pugnas*) «поэскадронно» (*turmatim*) сходящихся друг с другом пылинок в солнечном луче, согласно Лукрецию, должна проиллюстрировать именно то, «каким движением (*quo motu*) родовые тела материи (*genitalia materiai corpora*) порождают различные вещи и высвобождают (из утроб) порождённые» (*res varias gignant genitasque resolvant, ibidem, 62–63*). То есть, в соответствии с вышесказанным, эта картина «битв» (*pugnas*) пылинок является здесь очевидным эвфемизмом, обусловленным, по-видимому, двойственным значением глагола *coire* («сходиться для битвы, совокупляться», см. выше прим. 44).⁴⁶ При этом совокупающиеся «семена» (*semina*), как известно, «при совершении дел» (*in rebus agendis*) могут иметь «небольшое отклонение» (*exiguum clinamen*) в траектории движения «не в строго определённом месте и не в строго определённый момент». Это «отклонение» поэтом явно мотивируется как вызванное не только внешними «толчками» (*plagis*), но и «внутренней необходимостью» дела (*necessum intestinum, Lucr. II, 288–293*).⁴⁷

Как бы подчёркивая исключительную значимость непрерывного «совокупления тел» атомов,⁴⁸ Лукреций в середине пятой книги дословно повторяет приведённый мною выше пассаж Lucr. V, 187–191 о «совокуплении» (*coire*) первоначал ещё один раз (Lucr. V, 422–426). В телесном совокуплении «первопорядков» (если переводить *primordia* буквально) Лукреций здесь видит «начала великих вещей» (*magnarum rerum exordia*), а именно – «земли, моря, неба и рода живых существ» (*caeli generisque animantum, ibidem, 430–431*). При этом у Лукреция в равной степени «совокупаются» (*coire*) и

⁴⁶ Ср. *pugnare* (сражаться) в значении «совокупляться» у Плавта (*Menaechm.* 129). Ср. шуточное обыгрывание этих двух значений *pugnare* в свадебной поэзии Катутла (*noli pugnare duobus, Catull. 62, 64 etc.*).

⁴⁷ Мне кажется наиболее убедительным толкование этого места у В. П. Горана и у Фр. Читти, согласно которым знаменитое «отклонение» лукрециевых «семян» проще всего объяснить «их свободным решением» (Citti 2008, 117), которое, действительно, «присуще человеку как существу обладающему разумом» (Горан 2014, 331) даже в условиях физически достоверного правления Венеры в мире (см. выше).

⁴⁸ «Первоначала» (*primordia*) не мыслятся Лукрецием как «однажды определённые» (*finita semel*), однако имеют побуждение «совокупиться» (*coire*) и «задержаться в соединении» (*remorari in concilio*), чтобы «вырасти приумноженными» (*crescere adaucta, Lucr. II, 560–564*).

«семена, смешанные в наших телах» (*semina corporibus inmixta*, Lucr. III, 393–395), и «тело огня и воды» (*ignis terraeque coire corpus*, Lucr. I, 770).

Итак, проведённый выше анализ показывает, что поэму Лукреция *De rerum natura*, в соответствии с предложенным Клавдией Бельтрау Да Розой и Марией Эйхлер подходом вполне можно считать теологической, богословской поэмой *stricto sensu* (Da Rosa, Eichler 2014, 12). Перед нами, действительно, – блестящий опыт рациональной, философской «физической теологии», если следовать классификации Варрона (*Varr. De Rer. Div. Fr.* 8, 2–5 Cardauns). Лукреций, по-видимому, искренне верил в Венеру, и, призывая её в начале поэмы, совсем не играл с читателем (Lucr. I, 1–43). Однако он отвергал составлявшие основу современной ему римской религии магические практики и веру в *numen* (см. выше). Эту веру в *numen* он в своей поэме смело заменяет верой в философию Эпикура. Но при этом Лукреций, как римлянин, по-видимому, сам того не понимая, дал несколько иное, не соответствующее эпикуровскому, истолкование богов и божества. Переосмысляя символику римского свадебного обряда в духе эпикуровской философии, поэт в своих религиозных воззрениях обнаруживает черты своеобразного рационального деистического монотеизма, который у многих исследователей вызывает справедливые ассоциации с философией Эмпедокла (Piazzi 2008, 23). Венера здесь непосредственно отождествляется с природой в целом и единолично правит ею через посредство атомов.

СОКРАЩЕНИЯ / ABBREVIATIONS

- Aug. *De civit. Dei* – Aurelius Augustinus. *De civitate Dei* (Aurelius Augustinus. *De civitate Dei contra Paganos*. Vol. I. Ed. George E. MacCracken, 1957).
- Caes. *De bell. Gall.* – C. Iulius Caesar. *De bello Gallico* (C. Iulii Caesaris: *Commentarii Rerum Gestarum*. Vol. 1. Ed. O. Seel, 1961).
- Cic. *Brut.* – M. Tullius Cicero. *Brutus* (M. Tulli Ciceronis *Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 4. Ed. E. Malcovati, 1970).
- Catull. – C. Valerius Catullus. *Carmina* (Catullus. Ed. G. P. Goold, 1983).
- Cic. *De nat. Deor.* – M. Tullius Cicero. *De Natura Deorum* (M. Tulli Ciceronis *Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 45. Ed. W. Ax, 1933).
- Cic. *De div.* – M. Tullius Cicero. *De Divinatione* (M. Tulli Ciceronis *Scripta Quae Manserunt Omnia*. Part. 4. Vol. 2. Ed. C. F. W. Müller, 1890).
- Cic. *De leg.* – M. Tullius Cicero. *De Legibus* (Cicéron: *Traité des Lois*, ed. G. De Plinval, 1968).
- Cic. *Ep. Ad Quint.* – M. Tullius Cicero. *Epistulae ad Quintum Fratrem* (Cicero: *Epistulae ad Quintum Fratrem et Brutum*. Ed. D. R. Shackleton Bailey, 1980).
- Cic. *Pro Rab.* – M. Tullius Cicero. *Pro Rabirio Perduell. Reo* (M. Tulli Ciceronis *Orationes*. Vol. 4. Ed. A. C. Clark, 1909).

- Enn. Ann. – Q. Ennius. Annales (The Annals of Q. Ennius, ed. O. Skutsch, 1985).
- Gell. – A. Gellius. Noctes Atticae. I–XX (A. Gelli Noctes Atticae. Vol. I–II. Ed. K. Marshall, 1968).
- Cleanth. Fr. – Cleanthes. Fragmenta (Collectanea Alexandrina. Ed. J. U. Powell. Oxford, 1925, 227–231).
- Epic. Ad Herod. – Epicurus. Epistula d Herodotum (Epicuro. Opere. Ed. G. Agrighetti. Turin, 1973, 35–73).
- Epic. Ad Menoec. – Epicurus. Epistula ad Menoecum (Epicuro. Opere. Ed. G. Agrighetti. Turin, 1973, 107–117).
- Fest. L. – Sexti Pompei Festi De verborum significatu Quae superunt cum Pauli Epitome. Ed. W. M. Lindsay, 1913).
- Flor. Ep. – Annii Florus. Epitome bell. omn. Ann. DCC (L. Annaei Flori Quae Exstant. Ed. E. Malcovati, 1972).
- Hor. Od. – Q. Horatius Flaccus. Carmina (Q. Horati Flacci Opera. Ed. F. Klingner, 1959).
- Liv. – T. Livius. Ab Urbe Condita. Vol. II–III. Edd. C. F. Walters, R. S. Conway, 1919–1950.
- Lucr. – T. Lucretius Carus. De rerum natura Libri Sex (ed. J. Martin, 1966).
- Ovid. Trist. – P. Ovidius Naso. Tristia (P. Ovidius Naso. Tristia. Vol. I. Ed. G. Luck, 1967).
- Pervig. Ven. – Tiberiani Pervigilium Veneris (Catullus, Tibullus, Pervigilium Veneris. Ed. G. R. Goeld, 1995).
- Plaut. Menaechm. – T. Maccius Plautus. Menaechmi (Plauti Comoediae. Vol. 1. Ed. F. Leo, 1895).
- Plaut. Rud. – T. Maccius Plautus. Rudens (Plauti Comoediae. Vol. 2. Ed. F. Leo, 1896).
- Plin. Hist. Nat. – C. Plinius Caecilius Secundus. Naturalis Historia (C. Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII. Vols. 1–5. Ed. C. Mayhoff, 1892–1909).
- Serv. De centum metris – Maurus Servius Honoratus. De centum Metris (Grammatici Latini ex Recensione Henrici Keilii. Vol. 4, ed. H. Keil, 1864).
- Serv. In Verg. Georg. – Maurus Servius Honoratus. In Vergilii Bucolicon Librum (Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica Commentarii. Vol. I. Ed. G. Tilo, 1887).
- Ov. Fast. – P. Ovidius Naso. Fasti (P. Ovidi Nasonis Fastorum libri sex. Edd. E. H. Alton, D. E. W. Wormel, E. Courtney, 1978).
- Varr. Antiqu. Rer. Div. – M. Terentius Varro. Antiquitates Rerum Divinarum (M. Terentius Varro : Antiquitates Rerum Divinarum. Part 1. Ed. B. Cardauns, 1976).
- Varr. De lingua L. – M. Terentius Varro. De lingua Latina (M. Terenti Varronis De lingua Latina Quae Supersunt. Edd. G. Goetz, F. Schoell, 1910).
- Verg. Aen. – P. Vergilius Varo. Aeneis (P. Vergilii Maronis Opera, ed. R. A. B. Mynors, 1972).
- Verg. Georg. – P. Vergilius Maro. Georgica (P. Vergilii Maronis Opera, ed. R. A. B. Mynors, 1972).

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Боровский, Я. М., Болдырев А. В. (2012) *Учебник латинского языка. Для гуманитарных факультетов университетов.* Москва.

- Боровский, Я. М. (1952) «О термине *natura* у Лукреция», *Учёные записки ЛГУ, №161. Серия филологических наук. Вып. 18*, 223–238.
- Боровский, Я. М. (1947) «Поэтика доказательства у Лукреция», *Titus Lucretius Carus. De rerum natura. Vol. II. Ed. F. A. Petrovski (Москва)*, 198–219.
- Брагинская, Н. В. (1990) Римские вопросы. Примечания, *Плутарх. Застольные беседы*. Перев. Боровский Я. М., Ботвинник М. Н., Брагинская Н. В. (Москва), 476–503.
- Васильева, Т. В. (1969) «Концепция природы у Лукреция», *Вопросы философии* 7, 131–141.
- Верлинский, А. Л. (2004) «Лукреций в трудах Я. М. Боровского», *Philologia Classica. Вып. 6. Cathedra Petropolitana. К 70-летию кафедры классической филологии philologiae СПбГУ*. От. ред. Дуров В. С., (С.-Петербург) 69–87.
- Горан, В. П. (2014) «Лукреций Кар: и рационалистический детерминизм, и иррационалистический индетерминизм», *СХОЛН (Scholae)* 8.2, 328–338.
- Дёмина, С. С. (2018) «Любовь в поэме Лукреция «О природе вещей», *Культура и текст* №1 (32), 28–38 (сетевое издание АлтГПУ, г. Барнаул, режим доступа: www.ct.uni-altai.ru).
- Лосев, А. Ф. (2000) *История античной эстетики. Ранний эллинизм* (Москва).
- Петровский, Ф. А. (1947) «Комментарии», *Titus Lucretius Carus. De rerum natura. Vol. II. Ed. F. A. Petrovski (Москва)*, 297–480.
- Петровский, Ф. А. (1947а) «Мифологические образы у Лукреция», *Titus Lucretius Carus. De rerum natura. Vol. II. Ed. F. A. Petrovski (Москва)*, 163–181.
- Покровская, З. А. (1960) «Первоначала и пустота в философском словаре Лукреция», *Вестник древней истории* 4, 83–101.
- Светлов, В. И. (1947) «Мировоззрение Лукреция», *Titus Lucretius Carus. De rerum natura. Vol. II. Ed. F. A. Petrovski (Москва)*, 87–120.
- Сморчков, А. М. (2013) *Политическая и сакральная власть в Римской республике: структуры и механизмы взаимодействия*. Автореф. дисс. доктора ист. наук. Москва.
- Соболевский, С. И. (1948) *Грамматика латинского языка. Теоретическая часть: морфология и синтаксис*. Москва.
- Тимофеев, И. С. (2017) «Термины атомистики в философском словаре Лукреция: семантическое поле «первоначала», *Материалы XXI чтений памяти И. М. Тронского «Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXI»*. С.-Петербург, 772–784.
- Тимофеев, И. С. (2016) «Термин MATERIA/MATERIES в философском словаре Лукреция: этимология, семантика, морфология», *Материалы двадцатых чтений памяти И. М. Тронского «Индоевропейское языкознание и классическая филология – XX»*. Ч. II. С.-Петербург, 972–983.
- Токмаков, В. Н. (2002) «Коллегия салиев», *Жреческие коллегии в раннем Риме. К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права*. От. ред. В. Л. Кофанов. Москва, 180–208.

- Чекалова, Е. И. (1982) «О характере изложения натурфилософии у Эпикура и Лукреция», *Philologia Classica. Вып. 2. Традиции и новаторство в античной литературе (к 100-летию со дня рождения академика И. И. Толстого)*, 180–187.
- Шайд, Дж. (2006) *Религия римлян*. Москва.
- Штаерман, Е. М. (1987) *Социальные основы религии Древнего Рима*. Москва.
- Amerio, R. (1953) «L'Epicureismo e gli dei», *Filosofia* 4, 97–137.
- Asmis, E. (1982) «Lucretius' Venus and Stoic Zeus», *Hermes* 110 (4), 458–470.
- Barton, W. M. (2018) *The Pervigilium Veneris. A New Critical Text. Translation and Commentary*. London–Oxford.
- Bailey, C., transl. (1948). *Lucretius on the Nature of Things*. Oxford.
- Beltrão da Rosa, Cl., Eichler, M. (2014) «Lumina solis: Lucrécio e a prece a Vênus (De rerum natura I, 1-43)», *Romanitas Revista de Estudos Grecolatinos* 4, 10–29.
- Bolder-Boos, M. (2015) «Der Krieg und der Liebe – Untersuchungen zur römischen Venus», *Klio* 97(1), 81–134.
- Castellanos, A. R. (2015) «Lucrecio, De rerum natura: sentido y coherenza del prólogo», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 35 (2), 235–261.
- Citti, Fr. (2008) «Pierio recubans Lucretius antro: sulla fortuna umanistica di Lucrezio», *Lucrezio, La Natura e la Scienza*, ed. M. Beretta. Firenze, 97–139.
- Clay, D. (1983) *Lucretius and Epicurus*. Ithaca.
- Cantó Eduardo, M. (1998) «Lucrecio: TEXTOS SOBRE VENUS, EL AMOR Y LA MUERTE», *Onomazein* 3, 241–256.
- Feeney, D. (1999) *Literature and Religion in Rome. Cultures, Contexts and Beliefs*. Cambridge.
- Franek, Jurai (2011) «Lucretius and the Modern Interdisciplinary Critique of Religion», *Graeco-Latina Brunensia* 16(1), 15–28.
- Glare, P. (1982) *Oxford Latin Dictionary*. Oxford.
- O'Hara, James J. (2006) *Inconsistency in Roman Epic. Studies in Catullus, Lucretius, Vergil, Ovid and Lucan*. Cambridge.
- Kenney, E. J., Clausen W. V. (1982) *The Cambridge History of Classical Literature. Vol. II. Part. 2. The Late Republic*. Cambridge.
- Latte, K. (1960) *Römische Religionsgeschichte*. München.
- Moorman, M. D. (2009) «Lucretius' Venus and Mars Reconsidered», *Lyceum* 10(3), 1–11.
- Moser, J. (2015) «Manifest gegen die Evidenz. Tastsinn und Gewissheit bei Lukrez», *Auf die Wirklichkeit zeigen. Zum Problem der Evidenz in den Kulturwissenschaften*. Hrsg. H. Lethen, L. Jäger, A. Koschorke. Frankfurt–New York.
- Patin, M. (1868) *Etudes sur la Poésie Latine*. Vol. I. Paris.
- Piazzini, L. (2008) «Atomismo e polemica filosofica: Lucrezio e I Presocratici», *Lucrezio, La Natura e la Scienza*, ed. M. Beretta. Firenze, 11–25.
- Walde, A. (1938) *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. 3 neubearbeitete Auflage von J. B. Hoffmann. Bd. I. Heidelberg.
- Walde, A. (1954) *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. 3 neubearbeitete Auflage von J. B. Hoffmann. Bd. II. Heidelberg.
- Waltz, René (1957) «Alma Venus», *Revue des études Anciennes* 59, 1–2, 51–71.

Russian language sources transliterated:

- Borovskiy, Ya. M., Boldyrev A. V. (2012) *Utshebnik latinskogo yasyka. Dlya gumanitarnykh facultetov universitetov*. Moscow.
- Borovskiy, Ya. M. (1952) «O termine *natura* u Lucreziya», *Utschenyie zapiski LGU, №61. Seriya filologitscheskich nauk. Vyp. 18*, 223–238.
- Borovskiy, Ya. M. (1947) «Poetika dokazatelstva u Lucreziya», Titus Lucretius Carus. *De rerum natura*. Vol. II. Ed. F. A. Petrovski (Moscow), 198–219.
- Braginskaya, N. V. (1990) *Quaestiones Romanae. Commentarii, ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ ΣΥΜΠΟΣΙΑΚΑ*. Transl. Borovskiy Ya. M., Botvinnik M. N., Braginskaya N. V. (Moscow), 476–503.
- Dyomina, S. S. (2018) «Lyubov v poeme Lucreziya «De rerum natura», *Cultura i text* 1 (32), 28–38 (Internet edition of AltGPU, Barnaul: www.ct.uni-altai.ru).
- Goran, V. P. (2014) «Lucretius Carus: i rationalistitscheskiy determinizm, i irrationalistitscheskiy indeterminizm», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.2, 328–338.
- Losev, A. F. (2000) *Istoriya Antitachnoy estetiki. Ranniy ellinism* (Moscow).
- Petrovskiy, F. A. (1947) «Commentarii», *Titus Lucretius Carus. De rerum natura*. Vol. II. Ed. F. A. Petrovski (Moscow), 297–480.
- Petrovskiy, F. A. (1947a) «Mythologitscheskiye obrasy u Lucreziya», *Titus Lucretius Carus. De rerum natura*. Vol. II. Ed. F. A. Petrovski (Moscow), 163–181.
- Pokrovskaya, Z. A. (1960) «Pervonatschala i pustota v filosofskom slovare Lucreziya», *Vestnik grevnej istorii [Journal of Ancient History]* 4, 83–101.
- Schied, J. (2006) *La religion des Romains*. Transl. O. Smirnova. Moscow.
- Schtaerman, E. M. (1987) *Sozialniye osnovy religii Drevnego Rima*. Moscow.
- Smortschkov, A. M. (2013) *Polititscheskaya i sakralnaya vlast v Rimskoy respublike: struktury i mehanizmy vzaimodeystviya*. Diss. Moscow.
- Sobolevskiy, S. I. (1948) *Grammatika latinskogo yasyka*. Teoretitscheskaya tschast: morfologiya i sintaxis. Moscow.
- Svetlov, V. I. (1947) «Mirovozzreniye Lucreziya », *Titus Lucretius Carus. De rerum natura*. Vol. II. Ed. F. A. Petrovski (Moscow), 87–120.
- Timofeev, I. S. (2017) «Terminy atomistiki v filosofskom slovare Lucreziya: semantitscheskoye pole «pervonatshala», *Colloquia classica et indogermanica – XXI*. Ed. Kazanskiy N. N. (Saint-Petersburg) 772–784.
- Timofeev, I. S. (2016) «Termin MATERIA/MATERIES v filosofskom slovare Lucreziya: etymologiya, semantika, morfologiya», *Colloquia classica et indogermanica – XX. Part. II*. Ed. Kazanskiy N. N. (Saint-Petersburg) 972–983.
- Tokmakov, V. N. (2002) «Collegiya saliev», *Gsretcheskiye collegii v rannem Rime. K voprosu o stanovlenii rimskogo sakralnogo i publitscnogo prava*. Ed. Kofanov V. L. Moscow, 180–208.
- Tschekalova, E. I. (1982) «O charectere izlogseniya naturfilosofii u Epicura i Lucreziy», *Philologia Classica. Vyp. 2. Tradizii i novatorstvo v antitschnoy literature (k 100-letiyu akad. I. I. Tolstogo)*, 180–187.
- Vasilyeva, T. V. (1969) «Konzepziya prirodu u Lucreziya», *Voprosy filosofiyi* 7, 131–141.
- Verlinskiy, A. L. (2004) «Lucreziy v trudach Ya. M. Borovskogo», *Philologia Classica*. Iss. 6. Cathedra Petropolitana. K 70-letiyu cathedry classitscheskoy philologii СІІБГУ. Ed. Durov V. S., (Saint-Petersburg) 69–87.

ОБРАЗ ПРОШЛОГО КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ МИФ: АФИНСКАЯ АВТОХТОНИЯ (V – IV вв. до н.э.)

В. Р. Гущин
НИУ «Высшая школа экономики» (Пермь)
valerii2012@yandex.ru

Valerij Gushchin
Higher School of Economics (Perm, Russia)

THE IMAGE OF THE PAST AS A POLITICAL MYTH: ATHENIAN AUTOCHTHONY

ABSTRACT. Myth of *autochthony* was very popular in Athens in the 5th and 4th centuries B.C. It states that the ancestors of the Athenians allegedly inhabited this territory from the most ancient times and were born by the Earth itself. *Autochthony* became a part of the national image and state propaganda. In the 4th century B.C. it was an integral part of the Funeral speeches that praised the exploits of the lost Athenians. The birth from earth and residence in one territory were different aspects of *autochthony*, which were merging into a single whole in the 5th century B.C. The integration of these myths occurred, perhaps, in the 5th century B.C. and was associated with the development of democracy. We however believe that it was a consequence of the Persian wars and the transformation of Athens into the Empire (*arche*).

KEYWORDS: Athens, mythology, Plato, autochthony, Euripides.

В V в. до н.э. заметно возрастает интерес афинян к их историческому прошлому. При этом сведения о прошлом чаще всего произвольно интерпретируются, либо подвергаются существенной переработке. Примеров тому немало, но мы остановимся лишь на одном сюжете. Чрезвычайно популярной идеей в это время становится *автохтония* – представление о том, что афиняне с давних времен населяли одну и ту же территорию – Аттику, и к тому же были рождены самой землей.¹ *Атохтония*, по словам П. Хардинга, ста-

¹ E.g. Rosivach 1987; Issac 2004, 114 ff.; Blok 2009; Roy 2014.

новится для афинян предметом особой гордости и даже частью национального имиджа и государственной пропаганды.²

Столь трепетное отношение афинян к собственной *автохтонии* со временем даже станет поводом для иронии и шуток. В платоновском диалоге «Менексен» Сократ произносит шуточную надгробную речь, которую он якобы услышал от Аспазии – жены афинского стратега Перикла. В этой речи, говоря о предках погибших афинян, она замечает: «Они не были чужеземцами и потому их потомки не считались метеками в своей стране, детьми пришельцев издалека, но были подлинными жителями этой земли, по праву обитающими на своей родине и вскормленными не мачехой, как другие, а родимой страной, кою они населяли; и теперь они, пав, покоятся в родимых местах той, что их произвела на свет, вскормила и приняла в свое лоно» (Plato, *Menex.* 237 b–c, пер. С.Я. Шейнман–Топштейн). Заметим кстати, что речь Сократа (или Аспазии) пародирует так называемую Надгробную речь Перикла, в которой тот не без гордости говорил, что предки афинян неизменно обитали на территории Аттики (Thuc. II. 36.1).³

Несмотря на иронию, Платон, по-видимому, серьезно относился к *автохтонии*, миф о которой должен был стать своего рода идеологической скрепой, призванной объединять граждан рисуемого им идеального государства: «Я попытаюсь внушить сперва самим правителям и воинам, а затем и остальным гражданам, что все то, в чем мы их воспитали и взрастили, представилось им во сне как пережитое, а на самом-то деле они тогда находились под землей и вылепливались и вращивались в ее недрах – как сами они, так и их оружие и различное изготовляемое для них снаряжение. Когда же они были совсем закончены, земля, будучи их матерью, произвела их на свет. Поэтому они должны и поныне заботиться о стране, в которой живут, как о матери и кормилице, и защищать ее, если кто на нее нападет, а к другим гражданам относиться как к братьям, также порожденным землей (γγγενῶν)» (Plato, *Resp.* 414 d–e, пер. А. Егунова).

Очевидно, перед нами политический или общественно-исторический (в терминологии Г.С. Кнабе) миф, в котором нашли своеобразное (фантастическое) отражение представления о древнейшем прошлом афинского полиса, его предыстории.⁴ Подобная «историческая» (ре)конструкция, диктуемая потребностями настоящего, оказалась востребованной и стала частью существовавших тогда идеологических конструкций.⁵

² Harding 2008, 16; см. также: Saxonhaus 1986, 255; Rosivach 1987, 302; Cohen 2000, 83.

³ Saxonhaus 1986, 258; Engels 2012.

⁴ Кнабе 1993, 456 и сл.

⁵ Гигаури, Гуторов 2017, 28.

Что же вызвало миф об *автохтонии* к жизни и сделало востребованным? Этот вопрос стал предметом оживленного обсуждения.⁶ Прежде всего, отмечается связь представлений об *автохтонии* с процессом формирования этнической или региональной идентичности.⁷ По мнению Н. Лоро, миф об *автохтонии* мог быть основанием символической репрезентации коллективного единства афинских граждан.⁸ Она также полагала, что возникновение этого мифа, лежащего в основании политического объединения, должно было предшествовать складыванию полиса.⁹ Другие исследователи, наоборот, склонны считать, что подобная мифология появляется много позднее и связана с политическими процессами, в частности, с развитием демократии.¹⁰ Отмечается, что основной массив сведений, касающихся исследуемой проблемы, датируется V и IV вв. до н.э., когда *автохтония* становится частью национального имиджа и государственной пропаганды.

Есть, впрочем, и другие точки зрения. Д. Коэн, например, полагает, что значение *автохтонии*, ставшей в V в. до н.э. частью националистической мифологии, несколько преувеличивается исследователями.¹¹ А в IV в. до н.э. упоминания о ней, по его мнению, вообще превращаются в идеологическую и риторическую банальность.¹² С ним солидарен К. Пеллинг, который считает упоминания *автохтонии* афинскими ораторами трюизмом.¹³

Попробуем разобраться в этом вопросе. Начнем с того, что миф об *автохтонии* имеет две составляющие: с одной стороны, он содержит в себе представления о том, что афиняне были коренными жителями Аттики, населявшими ее с незапамятных времен, а с другой, называет их «рожденными самой землей», в данном случае – землей Аттики.¹⁴ Некоторые исследователи считают их двумя различными мифами, которые не сразу объединились в одно целое.¹⁵

⁶ Loraux 1989, 1993, 2000, Blok 2009, 251, 253 и сл.; Forsdyke 2012.

⁷ Hall 1997, 25; см. также: Forsdyke 2012, 121, 139. О роли политической мифологии в нациестроительстве см. Гигаури, Гуторов 2017, 26.

⁸ Loraux 1993, 6, 37.

⁹ Афина, замечает она, господствовала на акрополе еще до *синойкизма* Тезея, т.е. до политического объединения Аттики (Loraux 1979, 3–4).

¹⁰ Saxonhaus 1986, 255; Rosivach 1987; Leão 2012.

¹¹ Cohen 2000, 83, 87–88.

¹² Cohen 2000, 83.

¹³ Pelling 2009, 474

¹⁴ Rosivach 1987, 294; Cohen 2000, 92; Blok 2009; Roy 2014.

¹⁵ См., например: Rosivach, 1987; Forsdyke 2012, 124, note 12.

Поговорим о каждом из этих мифов. Одной из составляющих рассматриваемого мифа было представление о рождении земель афинских царей. Согласно мифологической традиции первые афинские цари имели хтоническое происхождение, т.е. были рождены землей.¹⁶ Первым царем следует, по-видимому, признать Кекропа, рожденного землей (Eur. *Ion.* 1163–1164, *Apoll.* III. 14. 1).¹⁷ Его тело представляло собой соединение тел человека и дракона или змеи.¹⁸ После Кекропа правил самый могущественный, по словам Павсания, царь – Кранай, также рожденный землей (Paus. I. 2. 6, 31.3).

Особо следует сказать об Эрихтонии. В мифологии он изображается как предшественник Эрехтея, хотя не менее вероятно, что оба персонажа просто дублируют друг друга. В связи с отмечаемой исследователями путаницей в именах, мы следуем традиционному объединению их в одно целое – Эрихтоний/Эрехтей (или Эрехтей/Эрихтоний).¹⁹ Поздние античные антиквары считают, что Эрихтоний занял престол лишь после изгнания Амфиктиона (Paus. I.2.6), однако афинская вазопись нередко сближает Кекропа и Эрихтония/Эрехтея, представляя одного наследником другого.²⁰

Эрихтоний/Эрехтей считается сыном Гефеста и Аттиды.²¹ Согласно наиболее известной мифологической версии он был рожден от упавшего в землю семени Гефеста, который попытался сойтись с богиней Афиной (*Apoll.* III. 14. 6, *Eratosth. Catast.* 13).²² Несмотря на то, что Афина отвергла Гефеста, родившийся в итоге ребенок был ей принят и отдан на попечение дочерям Кекропа.²³ Аполлодор рассказывает о ларце, в котором был спрятан обвитый змеей или драконом младенец (*Apoll.* III. 14. 6).²⁴

¹⁶ Parker 1987, 193 и сл.; Kearns 1989, 110–112.

¹⁷ Parker 1987, 193. Павсаний первым афинским царем называет некоего Актея, жившего еще до Девкалионова потопа (*Paus.* I.2.6). Кекроп в этом случае оказывается первым царем, правившим после потопа.

¹⁸ Rosivach 1987 295. Аттидограф Филохор попытался дать этому рациональное объяснение, предположив, что Кекроп имел очень длинное тело (*FgrHist* 328 F93).

¹⁹ См., например: Loraux 1979, 8, note 29; Parker 1987, 193; Cohen 2000, 84–85; Forsdyke 2012, 127, note 20.

²⁰ Parker 193, note 28. Отмечается, что мифологическая история Эрихтония несколько богаче, чем у Эрехтея (Ковалева 2004, 131).

²¹ Аттидограф Гелланик называет Эрихтония сыном Посейдона (*FgrHist.F.65*).

²² Ковалева 2004, 129 и сл. В оплодотворении земли семенем Гефеста Н. Лоро видит символический акт рождения полиса, который будет связан с именем Афины (Loraux 1979, 3).

²³ Ковалева 2004, 129.

²⁴ Р. Паркер отмечает наличие разночтений в мифологической традиции. В ней не дается точный ответ на вопрос о том, кто же в действительности был первым

Эрехтей/Эрихтоний тайно воспитывается Афиной в ее храме и, выросши, становится царем Афин. А вот гомеровский рассказ об Эрехтее, который как будто списан с рассказа об Эрихтонии:

<.... > град велелепный Афины,
 Область царя Эрехтея, которого в древние веки
 Мать-земля родила, воспитала Паллада Афина,
 И в Афины ввела, и в блестящий свой храм водворила,
 Где и тельцами и агнцами ныне ее ублажают
 Чада Афин, при урочном исходе годов круговратных...
 (П. П. 546–551, пер. Н. Гнедича).

О рождении Эрехтея землей говорят и другие авторы (Herod. VIII.55, ср.: Soph. *Ajax*, 202, Eur. *Ion*. 266–267).²⁵

Итак, первые афинские цари имели хтоническое происхождение, которое, скорее всего, было продиктовано религиозными представлениями, связанными с аристократической системой ценностей.²⁶

Надо сказать, что представления о хтоническом происхождении царей или героев были характерны и для других полисов Греции. Достаточно вспомнить фиванских «спартов» – воинов, родившихся от зубов дракона (Paus. IX. 5.3, Apoll. III.4.1). Эсхил в «Просительницах» называет аргосского царя Пеласга сыном Палехтона (Palaichthonos), что должно было подчеркивать хтоническое происхождение последнего (Aesch. *Suppl.* 250–251).²⁷ И эти примеры не единичны.

В. Розивач датирует появление представлений о рождении землей V в. до н.э., связывая их с этимологическим буквализмом.²⁸ Однако изображения рождаемых землей афинских царей и, в частности, Эрехтея появляются уже в эпоху архаики.²⁹ К тому же, если приведенные выше строки Гомера не были позднейшей вставкой, можно предполагать, что представления о рожде-

автохтоном – получеловек-полузмея Кекроп или Эрихтоний/Эрехтей, который нередко изображался наполовину змеей (Parker 1987, 193 f.). Н. Лоро видит в этом отголоски известного спора Посейдона и Афины за право быть почитаемыми афинянами. При этом Кекроп по одной из версий мифа выступал либо арбитром в споре, либо представлял сторону Посейдона (Logaux 1979, 4).

²⁵ E.g. Rosivach 1977. Ион в одноименной трагедии Еврипида узнает об этом благодаря живописи (*en graphe*) (Eur. *Ion*, 271).

²⁶ Rosivach 1987, 295; Connor 1993, 205; Lape 2010, 100–101.

²⁷ См. также: Rosivach 1987, 298; Hall 1997, 53, note 143.

²⁸ Rosivach 1987, 297–301; Cohen 2000, 84.

²⁹ Shapiro 1998, 130–133; Isaac 2004, 121

нии Эрехтея земель восходят к глубокой древности.³⁰ Другими словами, не понятие породило явление, а явление – понятие.

В качестве дополнительного аргумента в пользу древности хтонических представлений можно привести свидетельства, относящиеся к другим полисам. Ограничимся упоминанием Павсания, рассказывающего о рожденном землей аркадянине Пеласге, цитирующего в качестве подтверждения поэта эпохи архаики Азия (Paus. VIII.1.4).³¹

Отметим также, что в некоторых источниках афиняне называются «народом Эрехтея» (II. II. 547) или Эрехтеидами (e.g. Pind. *Isthm* 2. 29, ср. Ar. *Eq.* 1015–1022).³² А вот Геродот считает, что при нем жители Аттики стали называться афинянами: «...Что до афинян, – отмечает он, – то они в то время, когда пеласги владели так называемой ныне Элладой, были пеласгами и назывались краянми. А при царе Кекропе их называли кекропидами. Когда же затем царем стал Эрехтей, они получили имя афинян и, наконец, по имени их предводителя Иона, сына Ксуфа, – ионян» (Herod. VIII. 44, здесь и далее пер. Г. Стратановского, ср. Herod. I. 56–58, II. 56; *Marm. Par.* 10).

Геродот полагал, что в глубокой древности все греки кроме дорийцев были пеласгами, либо находились под их властью. А сама Греция в глубокой древности называлась Пеласгией (Herod. II. 56).³³ «До своего объединения с пеласгами, – замечает он, – эллины были немногочисленны. Из такого довольно скромного начала они численно возросли и включили в себя множество племен, главным образом оттого, что к ним присоединились пеласги и много других чужеземных племен» (Herod. I. 58, пер. Г. Стратановского).³⁴

Считая язык пеласгов варварским, Геродот заключает отсюда, что и афиняне должны были говорить на этом языке, т.е. могли считаться варварами. Лишь позднее, став ионийцами, они усвоили греческую речь и сделались

³⁰ Parker 1987, 193, note 30.

³¹ См. Nielsen 1999, 32.

³² E.g. Cohen 2000, 85.

³³ Laird 1933, 98.

³⁴ Пеласги, по словам Геродота, населяли лишь часть Аттики – подошву горы Гиметт, которую сами афиняне отдали им в награду за возведение стены вокруг акрополя (Herod. VI. 137). Но позднее афиняне изгоняют пеласгов из Аттики (Herod. VI. 137–140). Возможно, впрочем, что у подошвы Гиметта жили лишь те пеласги, которые остались в Аттике после изгнания (Laird 1933, 99, см. также: Cohen 2000, 92; Sourvinou-Inwood 2003, 104–105; Gruen 2010, 239).

греками.³⁵ Впрочем, некоторые исследователи с недоверием относятся к сообщению Геродота, объясняя его позицию дорийским происхождением.³⁶

Иного мнения придерживался Страбон, который называл древних обитателей Аттики ионийцами и считал, что ионический диалект тождествен древнеаттическому (Strabo VIII. 1.2, с. 315–316). В другом месте он замечает, что Аттика в древности называлась Ионией (Strabo IX. 1.5, с. 392).

Скажем несколько слов и об Ионе. Источники определяют его приход как *синойкизм*. Предполагается, что афиняне стали именоваться ионийцами лишь после того, как Ион переселился в Афины, (*συνοικησάντος δὲ Ἴωνος αὐτοῖς τότε πρῶτον Ἴωνες ἐκλήθησαν*) (e.g. Epit. *Heracl.* 1, ср. Arist. *Ath. Pol.* 41.2).³⁷ С его приходом жители Афин и Аттики были распределены по четырем филлам, которые впоследствии будут именоваться ионийскими (Herod. V. 66, Strabo. VIII. 7. 1., с. 383). Хотя Поллукс связывал появление афинских фил с Эрехтеем (Pollux. VIII. 109), считается, что филы носили имена сыновей Иона: Гелеонта, Эгикора, Аргада и Гоплета (e.g. Eur. *Ion*, 1575–1580).

Любопытно, что мы почти не слышим о хтоническом происхождении Иона. В одноименной трагедии Еврипида ее главный герой высказывает робкое предположение на этот счет, но получает весьма категоричный ответ. Ксуф в ответ на предположение Иона, ничего не знавшего о родителях, о его рождении землей не без издевки замечает: «Не родит земля детей» (Eur. *Ion*. 542, пер. И. Анненского).³⁸ Дело, быть может, не только в рационализме или скептицизме Еврипида, но и в том, что, *автохтония* понимается им иначе. Об этом пойдет речь ниже.

У.Р. Коннор полагает, что процесс превращения в ионийцев означал усвоение отсталыми ранее афинянами более высоких – ионийских культурных образцов.³⁹ И лишь позднее, под влиянием исторических событий, афиняне изменили отношение к своему ионийскому происхождению, отдав

³⁵ «...Пеласги говорили на варварском языке. Если, стало быть, и все пеласгическое племя так говорило, тогда и аттический народ, будучи пеласгическим по происхождению, также должен был изменить свой язык, когда стал частью эллинов» (Herod. I. 57). Правда, в следующей главе он замечает, что эллины всегда говорили на одном и том же языке (Herod. I. 58; Sourvinou-Inwood 2003, 121, 125).

³⁶ E.g. Thomas 2000, 120–122 и 2001, 222–225.

³⁷ См. также: Rhodes 1993, 66. Справедливо удивление П. Родса, замечаящего, что Ион становится предком всех ионийцев даже не будучи афинским царем (ibid).

³⁸ Cohen 2000, 86.

³⁹ По мнению У.Р. Коннора, этот процесс мог быть связан с процессом формирования аристократии (Connor 1993, 200).

предпочтение мифу об *автохтонии*.⁴⁰ Таким образом, если первоначально афиняне идентифицировали себя как ионийцев, то позднее на первый план выходит идея *автохтонии*. Противопоставление *автохтонии* и ионийства нашло поддержку у ряда авторов.⁴¹ Однако К. Захария не считает эти идеи противоречащими друг другу. Наоборот, ионийство, полагает она, внушало афинянам гордость, поскольку их ионийские союзники обретали благодаря этому афинское происхождение.⁴² А сами афиняне, добавим мы, получали дополнительные основания для лидерства, которое будет подкреплено военными успехами в период греко-персидских войн, а затем воплотиться в создании Морского союза.

Завершая разговор об этом аспекте мифа, еще раз отметим, что хтоническое происхождение не сразу увязывается с *автохтонией*, поскольку последней в большей мере подчеркивался факт давнего, исконного проживания на какой-либо территории.⁴³ Такова и предположительная этимология термина *autochthon* (plur. *autochthones*).⁴⁴ По этой причине понятие противоположное термину *авхтохтон* – пришелец.⁴⁵

Для Геродота *автохтония* означала не столько рождение земель, сколько исконное проживание на данной территории.⁴⁶ Рассказывая об ионийцах и дорийцах, он замечает, что «ионийское племя никогда не покидало своей земли, дорийское же – очень долго странствовало (*πολυπλάνητον*)» (Herod. I. 56, пер. Г. Стратановского).⁴⁷ В этом случае *автохтония*, хотя термин здесь не и упоминается, призвана подчеркнуть не просто отличие, но превосходство ионийцев над дорийцами.⁴⁸

А вот что говорит афинский посол сиракузскому тирану Гелону, претендовавшему на командование союзным флотом в период греко-персидских войн: «Ведь, пожалуй, напрасно стали мы самой могущественной морской державой среди эллинов, если мы афиняне, древнейший народ, единственные из эллинов, которые не являются пришельцами, уступим сиракусянам

⁴⁰ Connor 1993, 201 и сл.

⁴¹ Hall 1997 53–56; Roy 2014, 246.

⁴² Zacharia 2003, 45–46, 50.

⁴³ E.g. Rosivach 1987, 295, 300–301; Forsdyke 2012, 132 сл.

⁴⁴ Rosivach 1987, 301; см. также: Tsitsiridis 1998, 200.

⁴⁵ Cohen 2000, 93; Blok 2009, 251–252; Roy 2014, 242.

⁴⁶ См.: Cohen 2000, 92; Blok 2009, 251 и сл.

⁴⁷ Cohen 2000, 91 сл.

⁴⁸ Об антидорийской составляющей мифа см.: Parker 1987, 195. По мнению В. Розивача, подобные идеи могли возникнуть в период начинавшегося соперничества афинян и спартанцев (Rosivach 1987, 297).

морское командование» (Herod. VII. 161).⁴⁹ Хотя Геродот не называет афинян автохтонами, речь в данном случае идет именно об *автохтонии*, дававшей им основания заявлять о своем превосходстве.

Давнее проживание на территории Аттики упоминается и в комедии Аристофана «Осы»: «Мы, – провозглашает хор, – природные граждане здесь в Аттической земле (Ἀττικοὶ μὲν οἱ δικαίως ἐγγενεῖς αὐτόχθονες)» (Ar. *Vesp.* 1076, пер. А. Пиотровского). И Перикл в упоминавшейся ранее Надгробной речи, также замечает, что предки афинян всегда и неизменно обитали в этой стране, т.е. в Аттике (Thuc. II. 36.1).

Правда, Фукидид подыскивает афинской *автохтонии* весьма прозаическое объяснение. «В Аттике же при скудости ее почвы очень долго не было гражданских междоусобиц, и в этой стране всегда жило одно и то же население» (Thuc. I. 2.5, пер. Г. Стратановского, ср. *Strabo* VIII. 1.2, с. 316).⁵⁰ Сообщает Фукидид и о том, что и сама Аттика становилась местом, куда приходили спасавшиеся от различных нашествий переселенцы, немалая часть которых влилась со временем в ряды афинской элиты (e.g. Thuc. I.2).⁵¹ Историк, по-видимому, весьма сдержанно относился к тому, что было предметом гордости для Перикла и афинян.⁵² Очевидно, во всяком случае, что Фукидид никоим образом не связывал длительность проживания на одной и той же территории с фактом (а точнее – мифом) рождения данной землей.

Кстати, упоминавшийся выше приход Иона, т.е. переселенцев в Аттику, и превращение афинян в ионийцев, противоречит представлению о том, что они не были пришельцами и не смешивались с чужаками. Быть может, по этой причине Геродот и Фукидид не пользуются понятием автохтон/автохтоны по отношению к афинянам.⁵³

Впрочем, это противоречие несколько не влияло на рассматриваемые мифологические представления. В какой-то мере оно сглаживалось в трагедии Еврипида «Ион». В ней родоначальник ионийцев Ион получает афинское происхождение, причем обстоятельства его появления на свет и воспитания напоминают рождение Эрехтея. Правда, *автохтония* связывается

⁴⁹ Grethlein 2006. На этом основании Б. Исаак делает вывод, что афиняне считали себя древнейшим из народов только потому, что не были пришельцами (Isaac 2004, 114). Нам представляется, что это различные аспекты представлений об *автохтонии*. Древними народами могли быть и пришельцы, и наоборот – постоянное проживание на одной территории не гарантировало древность.

⁵⁰ Loraux 2000, 16.

⁵¹ См. также: Forsdyke 2012, 134–135.

⁵² E.g. Cohen 2000, 92.

⁵³ Blok 2009, 263.

здесь с давним проживанием на одной территории. Вот что замечает по этому поводу Ион, обращаясь к Ксуфу, еще не знающий о своих афинских корнях:

...Но слушай, что приходит
 Мне в голову: афинский род исконный,⁵⁴
 Не пришлый род, и славен город ваш
 (...εἶναί φασι τὰς αὐτόχθονας κλεινὰς Ἀθήνας οὐκ ἐπέισακτον γένος)
 (Eur. *Ion*. 588–590, пер. И. Аннеского).

И в другой, дошедшей до нас в отрывках, трагедии «Эрехтей», датированной временем Пелопоннесской войны, Еврипид подчеркивает приоритет тех народов, которые ниоткуда не пришли, но всегда населяли одну и ту же территорию. Жена Эрехтея здесь превозносит те полисы, жители которых с давних пор их населяли, противопоставляя тем самым афинян и спартанцев (Eur. *Erechth*. Fr. 360 K, цит. по: *Лукурт*. Против Леократа, 100, пер. Т. В. Прушакевич):

Я размышляла долго: этот город наш,
 Всех лучше он на свете государств.
 Земли мы этой дети, не пришельцы мы.
 Другие ж города разбросаны кругом,
 Как шашки на доске, по воле случая.
 Все – выселки они из разных городов.
 А кто, свой город бросив, селится в другой,
 Подобен ветке вялой на живом стволе.
 По слову – гражданин, на деле ж – вовсе нет.⁵⁵

Итак, рождение земель и давность проживания на одной территории первоначально были различными аспектами рождающегося мифа.⁵⁶ Выше мы уже говорили о том, что миф о рождении земель первых афинских царей появился, скорее всего, в период архаики и был связан с формированием аристократической системы ценностей. А вот объединение этих самостоятельных в сущности мифов происходит в V в. до н.э. и чаще всего связывается исследователями с политическими процессами, а именно, с развитием демократии.⁵⁷ Тогда же, полагает С. Форсдаjk, идея давнего проживания на одной территории выдвигается на первый план, постепенно

⁵⁴ При переводе опущен глагол «говорят» (φασι), т.е. слова Иона не столько утверждение, сколько передача сказанного другими.

⁵⁵ См. также: Pelling 2009, 471.

⁵⁶ Rosivach 1987, 294.

⁵⁷ Rosivach 1987, 301; Cohen 2000, 82; Blok 2009, 261.

замещая идею происхождения афинян от рожденных землей правителей.⁵⁸ Она связывает это с националистическими устремлениями афинян, усилившимися в это время в результате соперничества, а затем и войны со Спартой. Таким способом, с одной стороны, прокламировалась «расовая чистота» афинян, а с другой – они противопоставлялись спартанцам.⁵⁹

Действительно, представления об *автохтонии* в данный период могут рассматриваться в комплексе идей, с помощью которых афиняне идентифицировали себя, противопоставляя жителям других греческих полисов.⁶⁰ Определенно и то, что упомянутые представления способствовали укреплению гражданской солидарности и этнического единства.⁶¹ Но только ли демократия была тому причиной? Если рождение землей имело отношение к аристократической системе ценностей, о чем было сказано выше, смещение акцента в сторону исконного проживания на одной территории, пожалуй, может быть связано с ее ослаблением в условиях демократизации. Но дело не только в этом. Идея превосходства и гордость афинян своим могуществом в большей мере могла быть следствием греко–персидских войн и превращением Афин в лидера Морского союза, т.е. с обретением статуса империи (*архэ*).⁶²

Миф об *автохтонии* сохраняет свою актуальность и в IV в. до н.э. Ссылки на него довольно часты в так называемых надгробных речах – эпитафиях (*epitaphioi logoi*), произносившихся при коллективном захоронении погибших воинов.⁶³ Традиция коллективных захоронений и произнесения подобных речей возникает, скорее всего, в V в. до н.э. О том, как это происходило, мы узнаем от Фукидида. В его «Истории» Надгробную речь при погребении погибших воинов произносит афинский стратег Перикл. Вот что этому сопутствовало:

«Той же зимой афиняне совершили, по обычаю предков, от имени государства торжественную церемонию погребения воинов, павших в первый год войны. Останки павших за три дня до погребения, по обычаю, выставляются в разбитом

⁵⁸ Forsdyke 2012, 132.

⁵⁹ *Ibidem*. Об «этнической (расовой) чистоте» см. Connor 1994, 37-39; Hall 1997, 54; Shapiro 1998, 151. Стремление к «расовой чистоте» нередко усматривают и в неизвестном законе Перикла о гражданстве 451/0 гг. до н.э. (Forsdyke 2012, 135; Leão 2012, 136).

⁶⁰ Shapiro 1998, 151; Lape 2010, 100-101; Roy 2014, 246.

⁶¹ Lape 2010, 99.

⁶² Hölscher 2008, 321, 325.

⁶³ С. Форсдайт видит в этом стремление афинян сохранить внутреннее единство после социальных потрясений конца V в. до н.э. (Forsdyke 2012, 137).

для этого шатре, и всякий приносит своему близкому дар, какой пожелает. При погребении останки везут на повозках в кипарисовых гробах – на каждую филу по одному гробу с останками погибших из этой филы. Несут еще одно покрытое ковром пустое ложе для пропавших без вести, тела которых после битвы нельзя было найти и предать погребению. Любой из граждан и иностранцев имеет право присоединиться к похоронной процессии. Участвуют в погребальной церемонии также и женщины, оплакивая на могиле своих близких. Павших погребают в государственной гробнице, находящейся в красивейшем предместье города. Здесь афиняне всегда хоронят погибших в бою, за единственным исключением павших при Марафоне, которым был воздвигнут могильный курган на самом поле битвы как дань их величайшей доблести. Когда останки преданы земле, человек, занимающий в городе, по всеобщему признанию, первенствующее положение за свой высокий ум и выдающиеся заслуги, произносит в честь павших подобающее похвальное слово. Затем все расходятся. Так происходит у афинян торжественная церемония погребения» (Thuc. II. 34. 1–7, пер. Г.Стратановского).⁶⁴

Позднее ритуал коллективного погребения погибших претерпевает существенные изменения. «Их оплакивают, – говорит Лисий, – за их природу как смертных, а прославляют как бессмертных за храбрость. Поэтому их погребает государство; в честь их устраивают состязания в силе, уме и богатстве на том основании, что погибшие на войне заслуживают почитания наравне с бессмертными» (Lys. II. 80, пер. С.И. Соболевского). Другими словами, погребение погибших воинов сопровождалось спортивными и, возможно, поэтическими состязаниями, что делало их похожими на погребение эпических героев или аристократов.⁶⁵

Аристотель относит надгробные речи к категории эпидейктических речей.⁶⁶ «Дело эпидейктических речей, – говорит он, – хвалить или порицать» (Arist. *Rhet.* 1358 b13). И далее: «Для людей, произносящих хвалу или хулу, целью служит прекрасное и постыдное» (1358 b 26, пер. Н.Платоновой). Другими словами, подобного рода речи можно считать дидактическими, призванными продемонстрировать единство государства и отдельного человека.⁶⁷

Неотъемлемой частью такого рода речей было упоминание о прошлом и героических подвигах предшественников. Естественно, что представления о прошлом и, в частности, об *автохтонии* служили упомянутым целям, т.е. могли каким-то образом переосмысливаться и видоизменяться.

Впрочем, нечужеземное происхождение афинян сохраняет свою значимость и служит одним из оснований для восхваления. Об этом, в частности,

⁶⁴ E.g. Immerwahr 1973.

⁶⁵ Carey 2007, 241.

⁶⁶ E.g. Carey 2007.

⁶⁷ Immerwahr 1973, 27.

идет речь у Платона в ранее приведенном отрывке из диалога «Менексен» (Plato, *Menex.* 237b). Еще раз заметим, что звучащая в нем надгробная речь Сократа (или Аспазии) пронизана иронией, которая в равной мере касается и погребального ритуала.⁶⁸

А вот что говорит афинский оратор Лисий: «Прежде всего, начало их (афинян – В.Г.) жизни было справедливо: они поселились не в чужой земле, подобно большинству народов, сойдясь со всех сторон и изгнав других, но они были исконными жителями (αὐτόχθονες ὄντες): одна и та же земля была их матерью и отчиной» (Lys. II.17, пер. С. И. Соболевского, ср. II, 43).

Исократ в «Панафинейской речи» заявляет, что афиняне раньше других подошли к цивилизации: «Первыми основав города и введя в употребление законы, они всегда сохраняли почтение к богам, а к людям – справедливость. К тому же наши предки – не какая-нибудь смесь и не чужеземные переселенцы, а единственные коренные жители среди эллинов (ἀλλὰ μόνους αὐτόχθονας τῶν Ἑλλήνων)» (Isocr. XII. 124, пер. И.А. Шишовой).

Демосфен, впрочем, добавляет к афинянам жителей Аркадии – «из всех людей вы и они – единственные люди – дети своей земли» (μόνοι γὰρ πάντων αὐτόχθονες ὑμεῖς ἐστε καὶ αὐτοὶ) (Demosth. XIX. 261, пер. С.И. Радцига). О древности жителей Аркадии говорят Геродот и Ксенофонт (Herod. II. 171, VIII.73, Xen. *Hell.* 7.1.23)⁶⁹. В одном из фрагментов Аристотеля говорится даже, что они старше, чем луна (*proselenoi*) (Arist. fr. 591 Rose, ср. *FGrHist* 344 fr.7).⁷⁰

Дополнить сказанное выше можно словами оратора Ликурга, описывающего ужас афинян после сообщения о поражении в битве при Херонее (338 г. до н.э.): «Как же много ужасного происходило в городе в то время, и все граждане терпели величайшие несчастья; больше всего каждый гражданин страдал и оплакивал несчастья города, видя, что народ постановил сделать рабов – свободными, чужеземцев – афинянами, лишенных гражданской чести – гражданами; это – тот народ, который прежде гордился своей автохтонностью и свободой» (Lys. I. *Contra Leocr.* 41, пер. Т.В. Прушакевич).

Заметим, что в упомянутых речах не делается акцент на рождении афинян землей, хотя оно, очевидно, предполагается. Об этом говорится в ранее приводившемся отрывке из платоновского «Государства». Граждане его идеального государства, будучи рожденными землей, должны были по этой причине «заботиться о стране, в которой живут, как о матери и кормилице, и защищать ее, если кто на нее нападет, а к другим гражданам относиться как к братьям, также порожденным землей» (Plato, *Resp.* 414 d–e, пер.

⁶⁸ E.g. Wickkiser 1999.

⁶⁹ Nielsen 1999, 72, note 131; см. также: Blok 2009, 255–256.

⁷⁰ Nielsen 1999, 36; Loraux 2000, 15; Roy 2011, 74 и 2014, 247.

А. Егунова). Таким образом, если рождение земель распространяется на весь коллектив граждан – будь то граждане идеального государства или афиняне – все они, по мысли Платона, превращаются в братьев, имеющих одну мать, т.е. становятся большой семьей.⁷¹

Бросаются в глаза и другие новации, появившиеся в представлениях об *автохтонии*. Исконное (автохтонное) проживание на одной территории – в данном случае – на территории Аттики, наделяло ее жителей (как живых, так и погибших) благородством. Для Демосфена, например, благородство являлось следствием того, что афиняне не были чужеземцами на своей земле (Demosth. 60.4).⁷²

О связи *автохтонии* и благородства говорит в «Панегирике» и Исократ: «Мы не смешаны с другими, не собраны из разных племен. Наше происхождение чисто и благородно, потому что землю, от которой мы родились, мы заселяли испокон веков. Мы – автохтоны и можем обращаться к нашему городу с теми же именами, какими мы называем близких родственников» (Isocr. IV. 24, пер. К. М. Колобовой). И далее: «Таким и должно быть начало истории у тех, кто хочет испытывать чувство законной гордости за свою страну» (IV.25).

Те же идеи звучат и в надгробной речи оратора Гиперида в память о павших в Ламийской войне: «Когда произносят речь об афинских мужах, общее происхождение которых – ведь они автохтоны – ставит их благородство вне сомнения (ἡ κοινὴ γένεσις αὐτόχθοσιν οὖσιν ἀνυπέμβλητον τὴν εὐγένειαν ἔχει), я думаю, излишне прославлять отдельные родословные» (Huper. VI. 7, пер. Л. М. Глусиной).⁷³

Нередко, размышляя об *автохтонии* и ее связи с процессами демократизации в Афинах V в. до н.э., исследователи ссылаются на Аристотеля. В «Риторике», рассуждая о благородстве (*eugeneia*) он замечает: «Быть благородного происхождения для какого-нибудь народа или государства значит быть автохтонами или исконными [обитателями данной страны], иметь своими родоначальниками славных вождей и дать из своей среды многих мужей, прославившихся тем, что служит предметом соревнования» (Arist. *Rhet.* 1360 b30–33, пер. Н. Платоновой).⁷⁴

На этом основании делается вывод, что благородство, связанное с аристократической системой ценностей, распространялось на всех афинян, которые через миф об *автохтонии* обретают благородное происхождение

⁷¹ Loraux 2000, 18.

⁷² Frangeskou 1999, 329.

⁷³ Frangeskou 1999, 319; Loraux 2000, 18–19.

⁷⁴ См. также: Connor 1993, 205, note 37; Rosivach 1987, 301; Blok 2009, 254.

или генеалогию.⁷⁵ Р. Томас видит в этом приспособление аристократического лексикона к новым, демократическим условиям.⁷⁶

Отчасти с этим можно было бы согласиться. Однако приведенные выше отрывки, на наш взгляд, свидетельствуют о том, что связь *eugeneia* и *автохтонии* скорее всего возникает в IV в. до н.э. и едва ли может быть объяснена только процессами демократизации. Отметим, что эта идея сопутствовала ритуалу коллективного погребения погибших воинов, приравнивавшихся таким образом к эпическим героям. В этом случае акцентирование связи *eugeneia* и *автохтонии* могло быть дидактическим приемом, характерным для эпидейктических речей. Нельзя, впрочем, исключать и того, что, связь *eugeneia* и *автохтонии* – результат переосмысления традиционных представлений.

Завершая наш разговор, заметим, что миф об *автохтонии* проделал заметную эволюцию. Начало ему было положено представлениями о рождении земель первых афинских царей, что, пожалуй, было связано с формированием аристократической системы ценностей.⁷⁷ Однако со временем *автохтония* в большей мере будет связана с исконным, давним проживанием на одной территории. Предметом гордости афинян станет то, что они не были пришельцами, чужаками на своей земле. В IV в. до н.э. эти представления получают новое звучание. Рождение земель и исконное проживание распространяется на весь коллектив граждан, превращающихся таким образом в одну большую семью. *Автохтония* при этом становится синонимом благородства.

Все эти перемены можно было бы считать следствием демократизации, происходившей в V в. до н.э. Подобные идеи, безусловно, лежали в основании гражданской солидарности. Однако демократизация, на наш взгляд, лишь давала им старт. Укоренение и последующая эволюция мифа об *автохтонии* была связана с иными политическими и идеологическими процессами. В большей мере это стало результатом греко-персидских войн и превращения Афин в лидера Морского союза. Эти процессы, давшие начало идеям национального (государственного) превосходства, привели, на наш взгляд, к актуализации превращенных в миф представлений о прошлом.

⁷⁵ См. об этом: Blok 2009, 258.

⁷⁶ Thomas 1989, 213, 217–219. Она обращает внимание на то, что демократия согласно афинским Эпитафиям появляется не в результате реформ Клисфена или Эфиальта, а значительно раньше. Демосфен, например, считал, что равноправие (*isegoria*) в Афинах установил не кто иной, как Тезей (Demosth. LX. 28, Thomas 1989, 234, Гуцин 2018).

⁷⁷ Lape 2010, 100–101.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Гигаури, Д.И., Гуторов, В.А. (2017) "Политический миф в структуре исторической памяти," *Вестник МГУ. Серия 12. Политические науки*, 24–45.
- Гущин, В.Р. (2018) "Тезей и установление демократии в Афинах," *Pentekontaetia. Исследования по античной истории и культуре*. Под ред. О.Л. Габелко, А.В. Махлаюка, А.А. Сеницына. Москва–С.-Петербург, 44–49.
- Кнабе, Г.С. (1993) *Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима*. Москва.
- Ковалева, И.И. (2004) "Эрихтоний: миф в структуре Панафиней," *Вестник древней истории* 4, 129–134.
- Blok, J.H. (2009) "Gentrifying Genealogy: On the Genesis of the Athenian Autochthony Myth," U. Dill & Chr. Walde, eds. *Antike Mythen. Medien, Transformationen, und Konstruktionen*. Berlin, 251–275.
- Carey, C. (2007) "Epideictic Oratory," I. Worthington, ed. *A Companion to Greek Rhetoric*. Wiley–Blackwell, 236–252.
- Cohen, D. (2000) *The Athenian Nation*. Princeton.
- Connor, W.R. (1993) "The Ionian Era of Athenian Civic Identity" *Proceedings of the American Philosophical Society* 137, 194–206.
- Connor, W.R. (1994) "The Problem of Athenian Civic Identity," A.L. Boegehold, A.C. Scafuro., eds. *Athenian Identity and Civic Ideology*. Baltimore, 34–44.
- Engels, D. (2012) "Irony and Plato's *Menexenus*," *L'Antiquité Classique* 81, 13–30.
- Forsdyke, S. (2012) "'Born from the Earth': The Political Uses of an Athenian Myth," *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 12, 119–141.
- Frangeskou, V. (1999) "Tradition and Originality in Some Attic Funeral Orations," *Classical World* 92, 315–336.
- Grethlein, J. (2006) "The Manifold Uses of the Epic Past: the Embassy Scene in Herodotus 7.153–63," *American Journal of Philology* 127, 485–509.
- Gruen, E.S. (2010) *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton.
- Hall, J.M. (1997) *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge.
- Harding, P. (2008) *The Story of Athens. The fragments of the local chronicles of Attika*. London.
- Hölscher, T. (2008) "Images and Political Identity: The Case of Athens," P. Low, ed. *The Athenian Empire*. Edinburgh.
- Immerwahr, H.R. (1973) "Pathology of Power and the Speeches in Thucydides," P.A. Stadter, ed. *The Speeches in Thucydides*. Chapel Hill, 16–31.
- Isaac, B. (2004) *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton.
- Kearns, E. (1989) *The Heroes of Attica*. Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 57. London.
- Laird, A.G. (1933) "Herodotus on the Pelasgians in Attica," *American Journal of Philology* 54, 97–119.
- Lape, S. (2010) *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*. Cambridge.

- Leão, D.F. (2012) "The Myth of Autochthony, Athenian Citizenship and the Right of *Enktesis*: A Legal Approach to Euripides' *Ion*," B. Legras & G. Thür, hrsg. *Symposion 2011. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Wien, 135–152.
- Loraux, N. (1979) "L'autochtonie: un topique athénienne. Le Myth dans l'espace civique," *Annales E.S.C* 34, P.3–26.
- Loraux, N. (1993) *The Children of Athena. Athenian Ideas about Citizenship and the Division Between the Sexes*. Princeton.
- Loraux, N. (2000) *Born of the Earth. Myth and Politics in Athens*. Ithaca and London.
- Nielsen, T.H. (1999) "The Concept of Arkadia – The People, their Land, and their Organization," T.H. Nielsen & J. Roy, eds. *Defining Ancient Arkadia. Acts of the Copenhagen Polis Centre*. Vol. 6. Copenhagen, 16–79.
- Parker, R. (1987) "Myths of Early Athens," J. Bremmer, ed. *Interpretation of Greek Mythology*. London, 187–214.
- Pelling, C. (2009) "Bringing Autochthony Up-to-Date: Herodotus and Thucydides," *Classical World* 102, 471–483.
- Rhodes, P.J. (1993) *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford.
- Rosivach, V.J. (1977) "Earthborns and Olympians: the Parods of the *Ion*," *Classical Quarterly* 27, 284–294.
- Rosivach, V.J. (1987) "Autochthony and the Athenians," *Classical Quarterly* 37, 294–306.
- Roy, J. (2011) "On seeming backward: how the Arkadian did it," S. Lambert, ed. *Sociable Man. Essays on Ancient Greek social behaviour, in honour of N. Fisher*. Swansea, 62–85.
- Roy, J. (2014) "Autochthony in Ancient Greece," J. McNerney, ed. *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*. Wiley–Blackwell, 256–269.
- Saxonhouse, A.W. (1986) "Myths and the Origins of Cities: Reflection on the Autochthony Theme in Euripides' *Ion*," J.P. Euben, ed. *Greek Tragedy and Political Theory*. Berkeley & Los Angeles, 252–273.
- Shapiro, H.A. (1998) "Autochthony and the Visual Arts in the 5th century Athens," D. Boedeker, K. Raaflaub, eds. *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-Century Athens*. Cambridge (Mass.), 127–151.
- Sourvinou-Inwood, C. (2003) "Herodotus (and others) on Pelasgians: Some Perception of Ethnicity," P. Derow & R. Parker, eds. *Herodotus and his World*. Oxford, 103–144.
- Thomas, R. (2000) *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Cambridge.
- Thomas, R. (2001) "Ethnicity, Genealogy and Hellenism in Herodotus," I. Malkin, ed. *Ancient Perception of Greek Ethnicity*. Washington.
- Tsitsiridis, P. (1998) *Platons Menexenos: Einleitung, Text und Kommentar*. Stuttgart.
- Wickkiser, B.L. (1999) "Speech in Context: Plato's "Menexenus" and the Ritual of Athenian Public Burial," *Rhetoric Society Quarterly* 29, 65–74.
- Zacharia, K. (2003) *Converging Truths: Euripides' Ion and the Athenian Quest for Self-Definition. Mnemosyne Suppl. 242*. Leiden–Boston.

Russian language sources transliterated:

- Gigauri, D. I., Gutorov, V.A. (2017) "Politicheskij mif v strukture istoricheskoj pamyati," *Vestnik MGU. Seriya 12. Politicheskie nauki*, 24–45.
- Gushchin, V. R. (2018) "Tezej i ustanovlenie demokratii v Afinah," *Pentekontaetia. Issledovaniya po antichnoj istorii i kul'ture*. Pod red. O.L. Gabelko, A.V. Mahlayuka, A.A. Sinicya. Moscow–St.-Petersburg, 44–49.
- Knabe, G.S. (1993) *Materialy k lekcijam po obshchej teorii kul'tury i kul'ture antichnogo Rima*. Moscow.
- Kovaleva, I. I. (2004) "Erihtonij: mif v strukture Panafinej," *Vestnik drevnej istorii* 4, 129–134.

ВОЗРОЖДЕНИЕ ТЕРМИНА АРЕТЕ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

О. А. БАЗАЛУК

Переяслав-Хмельницкий государственный
педагогический университет (Киев)

bazaluk@ukr.net

OLEG BAZALUK

Pereyaslav-Khmelnytsky Hryhoriy Skovoroda State Pedagogical University (Kyiv)

THE REVIVAL OF THE NOTION OF ARETE IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY

ABSTRACT. In the paper, the author uses the methods of neurophilosophy in order to re-think *arete* as a key notion of ancient philosophy. In neurophilosophy the author combines: a) contemporary views on neuroevolution, given by neurosciences; b) the most important meanings of Heidegger's fundamental ontology; and c) the new meanings of Dasein, which derive from the philosophy of cosmos. *Arete* is taken as a basis of the being of the Dasein "mentality about", while the "dianoetic virtues" of Aristotle are rethought as the existentials of *arete*.

KEYWORDS: arete, episteme, nous, techne, Dasein, neurophilosophy.

Уточним понятие «нейрофилософия», чтобы не подвергнуться критике, как Хоуп Мэй за переосмысление идей Аристотеля через достижения современной психологии (May 2010). В нашем понимании нейрофилософия не только обобщает и систематизирует знания и технологии нейронаук, для нас нейрофилософия является воссоединением научных и философских знаний, рефлексией к онтологии, к Dasein.¹ В нейрофилософии научные

¹ Термин Dasein обозначает фундаментальную структуру человеческого бытия. В рукописном тексте об Аристотеле Хайдеггер дает лапидарное определение своего философского замысла: «Предметом философского вопрошания является человеческое Dasein, вопрошающее о характере своего бытия». Александр Койре предложил не переводить термин Dasein, а употреблять в качестве *terminus technicus* (Койре 1999).

знания о структуре, функциях и проявлениях психики питают фундаментальную онтологию² и рождают новые смыслы Dasein, собираемые уже философией космоса.³ Нейрофилософия открывает жизнь человека как бытие Dasein «психики о», антропологизация которого и обнаруживает арете.

Для начала, вспомним историю некогда ключевого, а сейчас вышедшего из употребления термина «арете» (ἀρετή). В VIII столетии до нашей эры, Гомер рассматривал арете как основу аристократической культуры, как основную ценность и главную особенность тех, кто посвятил себя «Подражанию Герою». Примерно в это же время, Гесиод воспевае арете простого человека, посвятившего себя повседневному ремеслу: «Но добродетель от нас отделили бессмертные боги тягостным потом» (*Труды и дни* 289–290, пер. В. В. Вересаева). Позже, в V столетии до нашей эры, Ксенофан из Колофона рассматривал арете, как интеллектуальную культуру – софию (σοφία). Однако, наиболее полно смыслы арете раскрыты у Платона и Аристотеля.⁴ Именно на них мы и будем опираться при рассмотрении арете методами нейрофилософии. В богословских учениях Средних веков и в философии Нового времени, термин арете утратил свою значимость и вышел из употребления.

В современной литературе арете переводят как «добродетель» или, применительно к архаической Греции, «доблесть». Для нашего исследования важность термина «арете» объясняется тем, что для греков арете являлось основой человеческого бытия, т.е. основой бытия Dasein «психики о». В этом значении арете вновь обретает свою актуальность. Это граница, которая отделяет бытие Dasein «психики о» от бытия Dasein любого другого состояния материи. Именно отсюда берет начало антропогенез и идея о человеке. По существу, арете является сосредоточением в бытии Dasein «психики о» онтологической направленности и опыта бытия Dasein разумной материи, которое в качестве ассортимента возможностей предлагается бытию. Арете является неиссякаемым источником мотивации, возможностей и вдохновения; единством общезначимых нравственных предписаний как безусловный принцип; высшим духовным предназначением как ценность. Это уже не просто стремление «стать лучше, чем ты можешь», а зафиксированная в структурах и функциях «психики о» мощь категорического императива, со всем богатством смыслов, разработанных Кантом.⁵

² См. Хайдеггер 1997; Bazaluk & Nezhyva 2016; Okorokov 2018.

³ См. Базалук, 2015, 2016.

⁴ Этот вопрос рассмотрен Вернером Йегером (Jaeger 1946).

⁵ Tytarenko & Rudenko 2018.

Арете состоит из экзистенциалов. В нашем понимании, экзистенциал арете – это нерасчленимое целое основоопределяющего качества бытия Dasein «психики *o*», которое обусловлено опытом бытия Dasein разумной материи Земли и предшествующих состояний материи. По существу, экзистенциал арете является элементарной частицей бытия Dasein «психики *o*», в которой сосредоточен опыт бытия Dasein Единого.⁶ Как, например, кварки в бытии Dasein косной материи, или гены в бытии Dasein живой материи, экзистенциалы арете являются не поддающимися дальнейшему превращению, наименьшими обнаруживаемыми частицами бытия Dasein разумной материи, и заключают в себе определяющие комбинации возможностей индивидуального бытия. Как все элементарные частицы они подчиняются принципу тождественности, т.е. в бытии Dasein Единого все экзистенциалы арете одного вида полностью соответствуют друг другу по своим свойствам.

Экзистенциалы арете довольно точно установлены Аристотелем в «Никомаховой этике». Особенно это видно на схеме, на которой Ильзетраут Адо изобразила разделение души и добродетелей по Аристотелю (Адо 2002, 69). Рациональную часть души образуют три дианоэтические добродетели. Первые две следуют из мудрости (σοφία). Это ум или нус (νοῦς) и знания или эпистема (ἐπιστήμη). Третья добродетель следует из практической мудрости, из фронеzisа (φρόνησις). Это техне, понимаемое как тонкая работа, искусство (τέχνη). Иррациональную часть души образуют этические добродетели. В нашей терминологии, душа (ψυχή, psūkhē) – это бытие Dasein «психики *o*»; её рациональная часть и дианоэтические добродетели – это арете и его экзистенциалы; иррациональная часть души – это этика и политика. Рассмотрим экзистенциалы арете и конфигурацию заключенных в них возможностей.

1. *Ум или нус (νοῦς)*. У Аристотеля ум – это то, что отличает эмоциональное восприятие от рационального мышления; это мощност, которая развивается с опытом. Ум в нашем понимании, есть ничто иное как нейробиологическая структура мозга, совокупность нейронных ансамблей, которую мы обозначили термином «психика *o*». На данном этапе бытия Dasein разумной материи Земли «психику *o*» представляет структура, функции и проявления нейронного ансамбля сознания. В бытии Dasein разумной материи «психика *o*» может находиться на разных этапах усложнения, поэтому термин «ум» абстрагирует структуру мозга, подчеркивая его главную особенность. А именно, в уме опыт бытия Dasein Единого сосредотачивает определенную конфигурацию способностей *познавать* опыт бытия Dasein: освобождать знания бытия Dasein и трансцендировать к несокрытому бы-

⁶ Единое, как одна из трех космических ипостасей Плотина.

тию. По существу, ум есть определенный набор подходов («ключей») к несокрытости бытия, к тому, что само производит себя из себя самого. Природа изначально формирует нейронные ансамбли как возможность познавать бытие Dasein, *осознавать его*. Однако, она формирует их таким образом, что полноценное развитие ума происходит в онтогенезе, т.е. в индивидуальном бытии Dasein. Базового набора «ключей» познания опыта бытия Dasein недостаточно, чтобы преодолеть его сокрытость и трансцендировать к несокрытости. Нужно научиться создавать новые «ключи» и находиться в постоянном поиске новых подходов к несокрытости бытия. Эта важная особенность усложнения человеческого мозга превращает «психику о» не в очевидный факт нейроэволюции, а в *возможность*. «Психика о» как возможность, а не данность – в этом заключена квинтэссенция ума, как экзистенциала арете. Каждый человек умен, но возможности ума каждого являются разными. В масштабах бытия Dasein разумной материи Земли структура, функции и проявления «психики о» находятся на разных уровнях совершенства, что делает общество неоднородным. Этот же факт возносит честную конкуренцию в *необходимое* условие бытия Dasein разумной материи. «Психика о» как возможность превращает индивидуальное бытие Dasein в *самостоятельный выбор способа жизни*: или довольствоваться базовыми возможностями ума, либо же воспользоваться его возможностями для трансценденции к состоянию мудрости: быть в непрерывном поиске подходов к несокрытости бытия. Даже специальные технологии воздействия на мозг не могут повлиять на усложнение структуры, функций и проявлений «психики о». Они только обеспечивают определенный комплекс благоприятных условий для развития «психики о». *Усложнение возможностей ума, как экзистенциала арете – это особый способ жизни, направленный на непрерывное и нелинейное усложнение структуры, функций и проявлений «психики о»*. Это *самостоятельное* раскрытие индивидуальным бытием Dasein сосредоточенных в себе способностей освобождать определяющие истины бытия Dasein, или *познавать опыт бытия Dasein Единого*.

Для раскрытия и максимального использования возможностей ума (сознания) необходим кропотливый и продолжительный труд, направленный на саморазвитие и самоактуализацию. Это *заставление* себя делать то, что противоречит элементарным потребностям; *принуждение* к самопрограммированию; ужесточение самодисциплины ума; максимальная концентрация силы воли; целенаправленное погружение в онтологию бытия; сосредоточенность на познании опыта бытия Dasein; расширение тренировками возможностей памяти, речи, воображения, внимания. Освобождение сосредоточенных в уме возможностей трансцендировать к несокрытости бытия

равнозначно достижению наивысшей степени счастья (эвдемонии), которая у Аристотеля соответствует *созерцанию*, или наслаждению существованием в несокрытом бытии. Это возвышение от индивидуального уровня души до уровня Универсальной Души, или даже Божественного Интеллекта, в котором находится вся идеальная система Вселенной.⁷

2. *Знания или эпистема (ἐπιστήμη)*. Платон противопоставлял эпистему – «доксе»: знание – общей вере или мнению. Знания, как экзистенциал арете, являются сосредоточением в бытии Dasein «психики о» опыта бытия Dasein Единого, благодаря чему по смыслу они становятся ближе другому греческому термину «алетейя», истина. У Хайдеггера алетейя («непотаянность») является сущностью истины,⁸ поэтому знания есть истины, сосредоточенные бытием Dasein в арете. Они проявляются как *возможность* расширения границ индивидуального бытия Dasein до границ бытия Dasein разумной материи и дальше, вплоть до отождествления с бытием Dasein Единого. Знания суть истины несокрытого бытия, которыми бытие Dasein Единого наделяет «психику о» еще с момента зачатия, тем самым *обозначая индивидуальный путь* к несокрытости. Платон прозорливо писал, что путь к обладанию подлинным знанием – это «долгий обходной путь», и только те, кто достигает акмэ (пятидесяти лет, возраста расцвета), познают ценность и значимость затраченных на него усилий.⁹ С момента рождения «психики о» открыта перед информацией, однако это не означает, что она может воспринимать всю информацию. В начале XIX столетия кто-то воспринимал самолет как летающий аппарат, а кто-то, как железную птицу.¹⁰ В настоящее время, для кого-то трансценденция разумной материи Земли в космическую силу является реальностью, а для кого-то утопией. Разница заключается в возможностях извлекать и работать со скрытой в знаниях мощью опыта бытия Dasein.

Таким образом, знания, как экзистенциал арете, являются определенным набором истин бытия Dasein. Их освобождение раскрывает единственно возможный путь индивидуального бытия Dasein к несокрытости бытия, к *свободе*. Это именно приглашение к присутствию в том и созерцанию того, что само производит себя из себя самого, только нужно суметь занять места, указанные в приглашении. Знания как в «Притче о пещере», позволяют бытию Dasein «психики о» переходить из одного пристанища в другое, тем самым освобождая бытие Dasein от сокрытости, формируя потребность суще-

⁷ Об этом много пишет Адо (2005).

⁸ См. Heidegger 1961.

⁹ См. Платон, *Государство* 7.540bc.

¹⁰ См. Гуссерль 2004.

ствовать в *несокрытом бытии*. Это вехи трансценденции к состоянию мудрости и дальше, вплоть до трансценденции индивидуального бытия Dasein «психики о» в космическую силу. Это путь к состоянию универсальной перспективы или «взгляда сверху»,¹¹ когда бытие Dasein «психики о» отождествляется с бытием Dasein разумной материи, но при этом сохраняет свою индивидуальность. В знаниях сосредоточено то, что важно для бытия Dasein Единого здесь и сейчас, что является причиной рождения «психики о» и смыслом бытия её Dasein. *Знания являются насыщенной потребностью в обретении собственного Dasein*. Они есть начало индивидуального бытия Dasein, его продолжение и конец, поэтому знания являются бытием к смерти (Sein zum Tode). Знания исключают *безымянное бытие*. Даже «человек-массы» Хосе Ортега-и-Гассета или «обезличенный человек» («das-Man») Мартина Хайдеггера являются индивидуальным бытием Dasein, только *неподлинным*.¹²

В знаниях, как истинах опыта бытия Dasein, сосредоточена мощь, которая, как например, у Платона, Плотина или Адо, возносит бытие Dasein «психики о» до определенной высоты, с которой открывается богатство опыта бытия Dasein Единого, его несокрытость. Чем полнее освобождение знаний, тем шире кругозор и выше мощь индивидуального Dasein, которое обретает опыт созерцания несокрытости. Переход от «доксы» к «эпистеме» равнозначен сознательному формообразованию конкретных принципов, которые расширяют возможности бытия Dasein «психики о» познавать опыт бытия Dasein Единого и создавать в нем. Иммануил Кант назвал эти принципы, этот «закон, который внутри нас», совестью. Чем глубже «психика о» познает опыт бытия Dasein, тем полнее проявляются возможности знаний, как истин бытия, тем, соответственно, жестче и бескомпромиссной действует совесть.

В основе ума и знаний, как экзистенциалов арете, находится *мудрость*. Для Аристотеля она есть соединение ума и знаний. В бытии Dasein «психики о» мудрость (σοφία) и практическая мудрость, фронезис (φρόνησις), рассматриваются как трансцендентный идеал, возможность *максимально полной самореализации бытия Dasein «психики о» как потенциала Dasein Единого*. Это сугобо философское обобщение смыслов экзистенциалов арете, которое обогащает понимание самого арете и, соответственно, онтологию человека. Мудрость является основой ума и знаний, их основанием. С одной стороны, непрерывное и нелинейное усложнение ума является способом жизни «быть

¹¹ См. Адо 2005, 211.

¹² Для Хайдеггера, как известно, существует только два вида присутствия: подлинное и неподлинное, самость (Selbst) и обезличенный человек (Man).

в поисках несокрытости бытия», т.е. находиться в непрерывном поиске подходов освобождения знаний опыта бытия Dasein Единого. Отсюда, усложнение возможностей ума напрямую зависит от качества освобожденных знаний опыта бытия Dasein Единого. С другой стороны, переход к бытию в несокрытости, т.е. освобождение знаний, сосредоточенных в арете и их обогащение истинами текущего бытия Dasein, возможен только при усложнении возможностей ума. Знания опыта бытия Dasein Единого открываются только высокоразвитой «психике о», которая *подготовлена* освобождать и использовать ресурсы Dasein. В бытии Dasein «психики о» мудрость является особой формой познания и создания. Она приходит с опытом, с непрерывным и нелинейным усложнением ума и освобождением знаний бытия Dasein. Пьер Адо писал, что, когда Лукреций в поэме «О природе вещей» воздавал хвалу Эпикуру, которого его ученики считали мудрецом, он на самом деле описывал образ идеального философа.¹³

3. Рассмотрим третий экзистенциал арете и его основание, практическую мудрость, фронеzis. У Аристотеля *техне* – это тонкая работа, искусство (τέχνη). Техне, как экзистенциал арете, является проявлением третьей составляющей трехуровневой блочной организации бытия Dasein разумной материи. В техне наиболее полно проявляется сущность бытия Dasein, *забота*. Чтобы раскрыть всеохватывающий смысл заботы Хайдеггер цитирует басню позднеантичного автора Гигина «Забота»,¹⁴ а Койре перефразирует фразу «Dasein est ubi curat» («Душа пребывает там, где любовь») Августина в «Dasein est ubi curat» («Dasein пребывает там, где забота»)¹⁵ Забота проявляется и в первых двух экзистенциалах арете, уме и знаниях, но в таком *всеохватывающем* смысле она раскрывается именно в техне и фронеzисе. Техне, как экзистенциал арете, является способностью бытия Dasein «психики о» превращать знания опыта бытия Dasein Единого в технологии. Это производное, которое производит себя на основе освобожденных знаний опыта бытия Dasein. Техне является естественной потребностью бытия Dasein «психики о» рационализировать свои проявления, непрерывно создавать на основе освобожденных знаний опыта бытия Dasein Единого материальные и виртуальные конструкции, облегчающие устремленность индивидуального бытия к несокрытости. Это онтологическая направленность бытия Dasein «психики о» на познание через самовоплощение в конкретных, доведенных до тончайшего совершенства материальных проявлениях. Если ум и знания представляют арете, как всеобъемлющую и универсальную

¹³ Адо 2005, 182.

¹⁴ См. Хайдеггер 1997.

¹⁵ См. Койре 1999.

возможность познавать опыт бытия Dasein Единого, проникать в несокрытость и созерцать её, то техне раскрывает арете как *возможность познавая-создавать, овеществлением приближаться к несокрытости*. Чем полнее раскрывается техне, тем мастеровитей и искуснее самореализация бытия Dasein «психики о» как забота о бытии Dasein и его проявлениях; тем умудреннее индивидуальное бытие Dasein в несокрытости бытия, совершеннее в своих созданиях.

У Хайдеггера техне, техника, есть «вид раскрытия потаенности» бытия Dasein. Наряду с умом техне освобождает знания, используя их для заботы во благо Dasein. Благодаря техне знания опыта бытия Dasein, как *мыслительные конструкции*, превращаются в *технику и технологии*, и становятся бытием Dasein «психики о». Техне овеществляет бытие Dasein, зафиксированными сущностями усложняет бытие Dasein «психики о» в логосфере. В масштабах Земли соблюдается принцип: качество технологий определяет качество и продолжительность бытия Dasein «психики о» как потенциала Dasein Единого. Используя техне как овеществление опыта бытия Dasein, бытие Dasein «психики о» формирует историю собственного онтогенеза. Овеществление бытия Dasein Единого является характерным признаком бытия Dasein разумной материи и раскрывает качество её присутствия. Благодаря техне бытие Dasein «психики о» расширяет естественные возможности индивидуального бытия и заботы о нём, повышая значимость своего присутствия как потенциала бытия Dasein Единого. Именно техне превращает Землю из рядовой планеты в качественно новое состояние материи, в *ноосферу*, а разумную материю Земли – в космическую цивилизацию.

Фронезис усиливает софию искусственными, высокотехнологическими продуктами: информационно-коммуникационными технологиями, включая нанотехнологии, биотехнологии, информационные технологии, когнитивную науку, моделируемую реальность, искусственный интеллект, суперинтеллект, крионику и т.п. Степень свободы софии и фронеизиса, соответственно, ума, знаний и техне, раскрывает качество бытия Dasein «психики о», его вовлеченность в космические процессы. Техне усиливает мощь присутствия Dasein «психики о» в бытии Dasein Единого.

В целом, ум, знания и техне, как экзистенциалы арете, раскрывают онтологическую направленность и пределы возможностей бытия Dasein «психики о» в бытии Dasein Единого. Экзистенциалы арете не зависят от пола, биологических возможностей организма, материальных ценностей и т.п. Это элементарные частицы бытия Dasein разумной материи, в которых сосредоточены возможности опыта бытия Dasein Единого. Раскрытие этих возможностей зависит от способа жизни, выбранного человеком. Человек

может посвятить свою жизнь достижению наивысших человеческих потенциалов, которые сосредоточены в арете и его экзистенциалах, а может довольствоваться базовыми возможностями подсознания и сознания, и проявлять себя как «человек-массы» или Das Man.

Таким образом, антропологизация бытия Dasein «психики о» обратила нас к философским традициям, вернула к идеям, которые были изложены еще Платоном, в «Федоне» (65a и d) и «Федре» (249 b–d).

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Адо, И. (2002) *Свободные искусства и философия в античной мысли*. Москва: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина.
- Адо, П. (2005) *Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном*. Пер. с франц. В. А. Воробьева. Москва, Санкт-Петербург: Степной Ветер.
- Базалук О. (2015) «Что есть Dasein? (Реминисценция идей Мартина Хайдеггера)», *Философия и культура* 10, 1441–1450.
- Базалук, О. (2016) «Философия космоса: место человека в масштабах Земли и космоса. Глава первая», *Philosophy and Cosmology* 16, 28–42.
- Гуссерль, Э. (2004) *Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию*. Санкт-Петербург: Владимир Даль.
- Койре, А. (1999) «Философская эволюция Мартина Хайдеггера», *Логос* 10, 113–136.
- Хайдеггер, М. (1997) *Бытие и время*. Москва: AD MARGINEM.
- Bazaluk, O., Nezhuyva, O. (2016) “Martin Heidegger and Fundamental Ontology,” *Annals of the University of Craiova – Philosophy Series* 38, 71–83.
- Eliopoulos, P. (2015) “Epicurus and Lucretius on the Creation of the Cosmos,” *Philosophy and Cosmology* 14, 249–255.
- Jaeger, W. (1946) *Paideia: The Ideals of Greek Culture: Volume I: Archaic Greece: The Mind of Athens*. Oxford: Basil Blackwell, 1946.
- Heidegger, M. (1961) *On the Essence of Truth*. Translated by John Sallis. <https://aphelis.net/wp-content/uploads/2011/02/Martin-Heidegger-On-the-Essence-of-Truth.pdf>
- Kant, I. (1900) *Kant on Education (Ueber Paedagogik)*. Boston.
- May, H. (2010) *Aristotle’s Ethics: Moral Development and Human Nature*. Continuum.
- Okorokov, V. (2018) “Limits of Thought in the Light of Nature and Divinity. A Return to Ancient Thought or the Quest for the Being of Primordial Thinking in the Later Heidegger,” *Philosophy and Cosmology* 20, 170–184.
- Tytarenko, V., Rudenko, S. (2018) “Kant’s Studies in Ukrainian Philosophy of Soviet Period,” *Future Human Image* 9, 107–114.

Russian language sources transliterated:

- Ado, I. (2002) *Svobodnyie iskusstva i filosofiya v antichnoy myisli*. Moscow: «Greko-latinskij kabinet» Yu.A. Shichalina.
- Ado, P. (2005) *Filosofiya kak sposob zhit: Besedy s Zhanni Karlie i Arnoldom I. Devidsonom*. Per. s frants. V. A. Vorobeva. Moscow, St. Petersburg: Stepnoy Veter.
- Bazaluk O. (2015) Chto est Dasein? (Reministsentsiya idey Martina Heideggera). [What is Dasein? (Reminiscence of Martin Heidegger's Ideas)] *Filosofiya i kultura* 10, 1441–1450.
- Bazaluk, O. (2016) Filosofiya kosmosa: mesto cheloveka v masshtabah Zemli i kosmosa. Glava pervaya. [The Philosophy of Cosmos: the Place of Human at the Scale of Earth and Cosmos. Chapter One] *Philosophy and Cosmology* 16, 28-42.
- Gusserl, E. (2004) *Krizis evropeyskiy nauk i transtsendentalnaya fenomenologiya: Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu*. St. Petersburg: Vladimir Dal.
- Koyre, A. (1999) "Filosofskaya evolyutsiya Martina Heideggera," *Logos* 10, 113–136.
- Heidegger, M. (1997) *Byitie i vremya*. Moscow: AD MARGINEM.

БЕССТРАСТНАЯ СТРАСТЬ В ПСИХОЛОГИИ ПЛОТИНА

А. М. СТРЕЛЬЦОВ

Институт философии и права СО РАН
streltsov@mail.ru

ALEXEY STRELTSOV

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Russia)
IMPASSIBLE PASSION IN PSYCHOLOGY OF PLOTINUS

ABSTRACT. The article purports to demonstrate that the seemingly paradoxical concept of «impassible passion» in *Enn.* III 6.1 sheds light on Plotinus' understanding of the character of impassibility of the soul in its union with the body. Appropriation of the passions of the ensouled body by the soul does not lead to its mutability and passibility, although it is indeed the lower part of the soul that is the cause of passions. Thus, the soul is engulfed by the passions without being really affected by them (at least in the way the ensouled body is). The practical implication of such dichotomy of impassible passion lies in necessity in ascetic lifestyle to ensure self-realization of its own impassibility on behalf of the soul, resulting in the move upwards.

KEYWORDS: Body, impassible passion, passions, psychology of Plotinus, perception, soul.

В античной философии проблематика совмещения или соприкосновения нематериальной субстанции с материальной возникала при рассмотрении вопроса о соединении души и тела в человеке. Плотин, который, по хорошо известному замечанию Порфирия, стеснялся того, что живёт в теле (*Enn.* I 1 1–2), затрагивает вопрос соединения души и тела в разных трактатах. Я намерен показать, что представление Плотина о совмещении бесстрастия и претерпевания в человеке, а именно, понятие «бесстрастной страсти» (ἀπαθή πάθη) души в III 6, может рассматриваться как один из ключевых аспектов его психологии, имеющий для него самое практическое значение.

Для Плотина душа – посредник между мирами, она «занимает среднее положение среди сущего» (IV 8 7 6),¹ граничит с чувственной природой как последний или наименьший бог в иерархии умопостигаемого (IV 8 5 26–27), который начинает быть в теле (γίνεται τοῦ σώματος) и тем образует человека. Для Плотина скорее тело заключено в душу, чем наоборот (IV 3 22 9–13).

Вопрос о соединении души и тела тесно связан с вопросом о страстях, их происхождении и принадлежности. Ведь для Плотина душа, будучи бестелесной, проста, а потому не имеет страстей или претерпевания (I 1 2).²

Страсти не могут возникнуть в душе без тела. Но также и в бездушном теле как мёртвой материи страсти возникнуть для могут. Для зарождения страстей требуется наличие тела, в котором присутствовала бы и которым управляла бы душа. Вот это одушевлённое тело Плотин называет по-разному: τὸ συναμφοτέρον (составное, сообюджетное), τὸ ζῶν (живое существо), τὸ κοινόν (общее), τὸ σύνθετον (композит), ἡ σύστασις (состав), τὸ σῶμα τὸ τοιόνδε («такое-то тело»), и этому-то соединению или составу он приписывает страсти (I 1 4 27–28).³

Вне тела ощущения душе, как находящейся всецело в умопостигаемом мире, недоступны (IV 5 1 5–6). Телесное воспринимает посредством телесного же; при рассуждении о степени претерпевания среды между объектом и видящим его глазом, Плотин использует понятие «сопретерпевания» (συμπάθεια) (IV 5 1 35, IV 5 2 15–20). Однако, что именно может сострадать? То, что, в отличие от души, имеет подобие (ὁμοιότης) претерпевающему. Для Плотина принципиальным является разделение между умопостигаемым и телесно воспринимаемым, поэтому посредствующий элемент должен вбирать в себя или совмещать в себе свойства двух этих миров.

Тело претерпевает локально, а душа, будучи соединена с телом, осознаёт, на какую часть тела оказано воздействие. При этом душа ощущает страсть, будучи сама бесстрастной (πᾶσα δὲ ἦσθετο τὸ ἐκεῖ πάθος οὐκ αὐτῇ παθοῦσα) (IV 4 19 13). Само знание души о боли в теле или каком-либо ещё аффекте (страсти, претерпевании) бесстрастно (γνώσις ἀπαθήης) (IV 4 19 28).

Между суждением души о претерпевании тела и претерпеванием тела нет задержки. Гансон объясняет суждение души в IV 3 26 1–9 как результат претерпевания тела (Ganson 2005, 9). Однако, Плотин называет ощущения сообюджетного (τὸ συναμφοτέρον) общим делом (κοινὸν ἔργον) тела и души, и в этом смысле суждение, которое душа делает «из» претерпевания тела, делается именно в процессе этого претерпевания. То есть, ситуация не обстоит

¹ Здесь и далее перевод мой.

² См. обсуждение у Caluori 2015, 155–156.

³ Список синонимов приведён у Fleet 1995, 74. Cf. Blumenthal 1971, 20, 59.

таким образом, чтобы тело испытало претерпевание, а душа обрабатывала это претерпевание, подобно компьютеру, просчитывающему данные. Просто то, что для тела является претерпеванием, для души является суждением об этом претерпевании: событие одно, а способность восприятия разная, в случае тела – претерпевающая, в случае души – бесстрастная (по крайней мере, в отношении телесного претерпевания).

В то время как вопрос о бесстрастии души проходит красной нитью через все психологические сочинения Плотина,⁴ наиболее предметно он обсуждает эту проблему в первых пяти главах трактата «О бесстрастии бестелесных» (III 6). Во многом постановка вопроса уже прослеживается в самом первом предложении трактата: «Мы говорим, что ощущения (*αἰσθήσεις*) не есть страсти (*πάθη*),⁵ но действия (*ἐνεργείας*) и суждения (*κρίσεις*) о восприятиях (*παθήματα*). Страсти происходят в одном, а именно, скажем, в таком-то теле, суждение же относится к душе. Суждение не есть страсть» (III 6 11–5).

Таким образом, именно одушевлённое тело подвергается страсти, а душа только имеет суждение. Э. Эмильссон не считает, что суждения выносятся о страстях (Emilsson 1988, 74–75), что совершенно правильно: суждения выносятся о телесном восприятии, перцепции (*πάθημα*), которое само по себе не есть «страсть».⁶ Согласно проводимому Флитом различию, *πάθημα* в качестве восприятия есть восприятие именно телесное, в отличие от восприятия или активности души (*φαντασία*).⁷ Блюменталь считает, что суждение не выносится о восприятиях, потому что сама фраза *ἐνεργείας δὲ περὶ παθήματα καὶ κρίσεις* не обязывает нас домысливать “о восприятиях” во втором её члене (Blumenthal 1971, 70). Однако, в таком случае непонятно, о чём вообще выносится суждение, равно как и непонятна дальнейшая линия доказательства Плотина от противного.

Для Плотина само принятие телесных восприятий душой и представляет собой ощущение или акт суждения (Magrin 2010, 283). Рассуждение Жерсона (Gerson 1994, 141–142) в этой связи о том, что *αἴσθησις* подразумевает процесс, а значит, в случае употребления разных слов он сложный и в нём есть фазы, подразумевающие последовательность, в которой вначале имеется телесное

⁴ Emilsson 2017, 241.

⁵ Калуори (Caluori 2008, 130) полагает, что Плотин использует слово *πάθη* в двух смыслах: применительно к телу это претерпевание (страсть), применительно к душе – ощущение (Emotion, которое Калуори отличает от Gefühl). Однако, в данном тексте Плотин конкретно говорит, что ощущение не есть страсть, что создает путаницу, даже если под страстью в данном случае понимать страсти именно тела.

⁶ *contra* Blumenthal 1971, 55.

⁷ Fleet 1995, 73. Эту же интерпретацию принимает Kalligas 2014, 536.

восприятие (sense-perception как sensation, πάθημα) телом, а потом уже «ощущение» (sense-perception proper как суждение) не выглядит убедительным. То есть, суждение не только не разделено темпорально с телесным восприятием, но даже в некотором смысле и не подразумевает логической последовательности. Скажу ещё раз, что для Плотина то же самое, что на уровне тела есть претерпевание, на уровне души есть действие, энергия.

В свете недавней достаточно убедительной статьи И. Нобла о природе бесстрастия души в III 6 1 1–5 было бы нелишним ещё отметить, что согласно аргументации Плотина, душа не имеет претерпевания именно в том смысле, в котором претерпевает тело. Согласно Ноблу, Плотин тем самым вовсе не стремится исключить претерпевание души целиком (Noble 2016, 267, 271).

Итак, далее Плотин использует доказательство от противного: если бы на уровне души имелось претерпевание, то о нём было бы необходимо суждение более высокого порядка, что означало бы регресс в бесконечность (III 6 5–6). Следовательно, относить к душе претерпевание нельзя. Однако, здесь имеется проблема. Каким образом может быть суждение о том, что не ощущается (т.е., что не имеет содержания)? (III 6 1 6–8). Если суждение подразумевает «отпечаток» (τύπος), то о нём теоретически можно говорить как о претерпевавшем, однако, отпечатки бывают разного рода. Например, мышление (νόησις) есть действие, а не претерпевание, даже если претерпевание является объектом мышления.⁸ Плотин приводит в пример нагревание и охлаждение тел. Душа «энергично» осознаёт, что происходит с телом в конкретный момент времени, но сама она это не претерпевает (III 6 1 10–12). Иначе говоря, душа имеет осознание, что соединённое с ней тело в данный момент нагрето, а в другой момент охладилось, но это не означает, что сама душа нагревается или охлаждается. Разница между осознанием и претерпеванием ещё в том, что, в отличие от претерпевания, осознание не происходит извне, но зарождается в ощущающем субъекте (King 2009, 109).

В отличие от стоиков Плотин не рассматривает душу монистически, что вполне встраивается в его иерархически выстроенную систему, и в данном случае проблема касается именно низшей души или низшей части души, так называемой τὸ παθητικόν. Вопрос заключается в следующем. Каким образом предшествующая претерпеванию или ощущению частица души остаётся неизменной (ἄτρεπτον), если пороки возникают именно в душе (III 6 1 15–17)? Очевидно, неизменность и бесстрастие тесно взаимосвязаны, поэтому если бы было показано, что душа не неизменна, то это поставило бы под вопрос

⁸ В отличие от Аристотеля, который различает между «бесстрастным» и «претерпевающим» умом, мышление Плотина всегда бесстрастно и не нуждается в объекте, то есть может бессознательно осуществляться и без образа. Cf. Lloyd 1990, 144.

и её бесстрастие. Плотин утверждает бесстрастие души даже несмотря на её постоянное движение, резко дистанцируясь от позиции стоиков. Для стоиков душа телесна, и поэтому она претерпевает, будучи непосредственно подвержена страстям. Плотин же использует понятие усвоения (οἰκειώσις) в паре с отчуждением (ἀλλοτριώσις) как некоторую «прокладку» между тем, чему подвергается тело (имеются в виду типичные стоические страсти, такие как «удовольствие», «боль», «гнев», «зависть», «вожделение») и тем, что ощущает душа, что, как уже было сказано выше, не есть собственно претерпевание.

С точки зрения Плотина, стоический взгляд приводит к неразрешимому противоречию: если душа неуничтожаема (τὸ ἄφθαρτον) и при этом подвержена претерпеванию (πάθη), то она неизбежно становится разрушаемой, тленной (φθαρτήν), что невозможно (III 6 1 27–30). Следовательно, душа не претерпевает.

Сущность души есть число или рациональное начало (λόγος), но ни в числе, ни в логосе претерпевание (πάθος) произойти не может (III 6 1 31–32). Далее Плотин приводит ключевое с моей точки зрения рассуждение:

III 6 1 33–37 Ἄλλὰ μᾶλλον λόγους ἀλόγους καὶ ἀπαθῆ πάθη δεῖ ἐπιγίγνεσθαι αὐτῇ οἶεσθαι, καὶ ταῦτα τὰ ἀπὸ τῶν σωμάτων μετενηνεγμένα ἀντικειμένως ληπτέον ἕκαστα καὶ κατ' ἀναλογίαν μετενηνεγμένα, καὶ ἔχουσαν οὐκ ἔχειν καὶ πάσχουσαν οὐ πάσχειν.

«Но скорее должно полагать, что на [душу] находят неразумные размышления и бесстрастные страсти, и все они перенесены от тел противоположным образом и перенесены по аналогии, так что в обладании ими она не обладает, и при подвергании страстям остаётся бесстрастной.»

В структуре просматривается очевидный хиазм:

(A) ἀπαθῆ
 (A*) πάθη
 (B*) πάσχουσαν
 (B) οὐ πάσχειν.

Хиазм подчёркивает то, что кажущаяся страсть души обманчива, хотя включённое в душу и общее с ней тело A*B* действительно подвержено страстям. Окаймляющая же тело душа АВ бесстрастна. Кроме того, риториче-

ческий эффект строится на смысловой игре двух пар-связок «неразумные размышления» (λόγους ἀλόγους) и «бесстрастные страсти» (ἀπαθῆ πάθη), которые фактически выражают одно и то же, пусть и противоположным образом. В первом случае отрицание выражает принадлежность к низшей нерациональной, чувственной области, во втором, напротив, используется для того, чтобы от неё дистанцироваться. Этим связкам соответствуют и глагольные пары ἔχουσαν οὐκ ἔχειν; πάσχουσαν οὐ πάσχειν.

Хотя рассуждение о бесстрастных страстях выглядит парадоксальным и даже бессмысленным, но в рамках системы Плотина оно вполне объяснимо. Референты каждой части фразы «бесстрастные страсти» разные: соответственно, душа и одушевлённое тело. Душа усваивает себе страсти тела, поскольку это принадлежащее ей тело, но при этом она сама остаётся бесстрастной, потому что она бесстрастна по своей природе.

С моей точки зрения, дальнейшие рассуждения Плотина в III 6 2–5 во многом служат разъяснением данной хиазмической структуры.

Плотин понимает добродетель как природную гармонию (ἀρμονία) частей души, а порок – как нарушение этой гармонии (III 6 2 5–7). Каждая часть души исполняет ей свойственное, действуя при этом в гармонии с целым. Плотин приводит в пример танцоров, которые совместно танцуют и поют, исполняя каждый свою часть, что включает в себя даже такие случаи, когда один поёт соло, а другие молчат, но даже тогда они воспринимаются как единое целое ввиду слаженности исполнения (III 6 2 13–17). Так и в случае со страстями: когда в душе возникают ложные мнения (δόξαι), приводящие к порокам (III 6 2 24–25), они всё равно не меняют душу, которая остаётся бесстрастной.

Согласно Плотину, бесстрастные страсти души подобны феномену зрения, сущность которого остаётся одной и той же, хотя оно одновременно есть способность (δύναμις) и действие (ἐνέργεια). Зрение «находит» на то, что имеет, и познаёт объекты бесстрастно (ἀπαθῶς) (III 6 2 34–36). Так и познавательная способность души имеет и видит, будучи обращена в направлении ума. На ней не остаётся «печати», иначе говоря, она не затронута тем, что входит в соприкосновение со страстями. Плотин продолжает описывать его концепцию «бесстрастной страсти», говоря, что душа «имеет то, что видит, но при этом не имеет» (ἔχει δ' εἶδε καὶ αὐτὴ οὐκ ἔχει). Он сравнивает это с оттиском в воске, который не оставляет перманентного отпечатка (III 6 2 42).

Бесстрастное осознание страстей душой реализуется в воспоминании. При этом душа остаётся неизменной, имеет воспоминания, не имея их (δὲ μὴ ἔχει ἔχειν). В акте воспоминания происходит актуализация, переход души от способности к энергии. Претерпевает именно тело, а мысли или воспоми-

нения для души подобны увиденному для глаза. Глаз не меняется и не претерпевает, когда видит то, что видит, подобно этому душа не претерпевает, когда осознаёт то, что происходит с телом, будь то проявление порока или добродетели.

Далее в III 6 3 Плотин возвращается к вопросу о бесстрастном усвоении (οἰκειώσις) душой страстей. Каким образом они не есть страсти самой души, то есть, каким образом она остаётся бесстрастной? Очевидно, говорит Плотин, что в душе происходят какие-то изменения (ἀλλοιώσεις), связанные с её ощущениями (III 6 3 4–6). Но что именно меняется? Сама душа? Нет, претерпевает другой орган, а именно одушевлённое тело, «состав» (σύστασις) (III 6 3 11). Душа как бы окружает собой претерпевание, она предшествует ему и последует, но сама остаётся бесстрастной. Источник страсти при этом расположен в душе. Возьмём для примера стыд или страх. Возникая в душе в качестве источника, эти страсти проявляются телесно. Стыд вызывает покраснение тела, когда кровь приливает лицу, а страх вызывает бледность. Если бы душа претерпевала simpliciter, то мы должны были бы сказать, что душа краснеет или бледнеет. Но относить претерпевание к душе можно только в том смысле, что претерпевает (краснеет или бледнеет) принадлежащее душе тело, которое есть тело небезжизненное (III 6 3 7–15).

Подобным образом дело обстоит и с такими страстями, как удовольствие (ἡδονή) и печаль (λύπη). Душа имеет ощущение (αἴσθησις) принадлежащего телу чувства, которое для неё уже не является страстью (это то, что с чего Плотин начинал рассуждение в III 6 1).

Далее Плотин объясняет, что движение (κίνησις) души не влечёт за собой её изменения. Движения души вызваны не каким-либо внешним потрясением, но происходят, зарождаются в ней самой (III 6 3 24–25). Таким образом, здесь нет претерпевания под воздействием внешнего агента, но, напротив, спуск страсти на уровень тела и её актуализация. Вывод Плотина: во всех движениях души и страстях душа остаётся одной и той же в субстрате (подлежащем, τῷ ὑποκειμένῳ) и сущности, что опять же означает, что она «страдает бесстрастно» (III 6 3 27–34).

В III 6 4 Плотин обсуждает «подвергающую страсти»⁹ часть души (τὸ παθητικόν). Она представляет собой то, вокруг чего собираются страсти (τὰ πάθη), своеобразный центр собирания страстей (III 6 4 7–8). Но, опять же, как сами страсти они себя проявляют в теле. В душе возникает страх (например, страх смерти), а в качестве страсти он реализуется в теле (допу-

⁹ Именно так интерпретирует этот фрагмент Берестов (1997, 285), что выглядит предпочтительнее объяснения Блюменталя (Blumenthal 1971, 50, 53), что Плотин умышленно заимствует здесь слово у тех, кого опровергает.

стим, тело трясётся от ужаса). Душа при этом остаётся неподверженной страстям по её собственной природе. И хотя о ней принято говорить в таком случае, что она «боится», но это фактически представляет собой понимание (σύνεσις) ею претерпевания её тела (III 6 4 14–17). То же можно отнести и к позитивному чувству, например, приятному чувству ожидания чего-то хорошего в будущем. То же, что возникает в душе, есть ἡ φαντασία, ментальный оттиск или образ (III 6 4 19–22).¹⁰ Этот ментальный отпечаток посылается как своего рода сигнал телу, которое начинает претерпевать, и в свою очередь душа этот сигнал считывает как страсть. τὸ παθητικόν служит своего рода прокладкой между мнением (δόξα), наличествующим в верхней душе, и собственно страстью тела. Хотя τὸ παθητικόν соприкасается с претерпеванием, само оно, будучи эйдосом, а не телом, не претерпевает, потому что эйдос остаётся одним и тем же. Претерпевает или входит в страсть (ἐν τῷ πάθει) материя этого эйдоса (III 6 4 37–38). Итак, даже будучи причиной или источником страсти, τὸ παθητικόν остаётся бесстрастным и пребывает в гармонии. τὸ παθητικόν подобно музыканту, который приводит в движение струны, которые звучат (т.е., «претерпевают»), сам же музыкант, оставаясь бесстрастным, пребывает в гармонии со струнами, на которые воздействует. В музыке претерпевает именно струна (подобно тому, как в составе души и тела претерпевает тело), гармония же не претерпевает, но утверждает саму игру: без желания музыканта струна и не стала бы звучать (III 6 4 48–54). Этот образ следует признать ещё одной иллюстрацией концепции «бесстрастной страсти».

Наконец, Плотин привлекает внимание читателя к серьёзной дилемме: зачем искать бесстрастия души посредством философии, если душа уже бесстрастна по своей природе (III 6 5 1–2)? В ответе Плотина кроется практическая суть его философии: страсти тела мешают душе. Для того, чтобы душа пребывала в хорошем состоянии, необходимо избавиться от страстей путём телесной дисциплины, аскетизма, избегая излишеств и отстраняясь от телесного. Душа бесстрастна, но она должна ещё осознать, что она бесстрастна.

Итак, согласно Плотину, хотя страсти зарождаются в душе, сама душа им не подвержена. При выражении такого взгляда Плотин использует ключевую для понимания этого аспекта его философии терминологию «бесстрастных страстей», которая имеет смысл именно при описании феномена соединения души и тела.

¹⁰ Бесстрастие души ограждается здесь тем, что ἡ φαντασία бестелесна по природе и представляет собой разновидность действия души (а не претерпевания). См. замечание у King 2009, 110.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Берестов, И. В. (2007) *Свобода в философии Плотина*. С.-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского университета.
- Armstrong, A. H., ed. (1988–1995) *Plotinus. Enneads*. 7 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Blumenthal, H. J. (1971) *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Caluori, D. (2008) «Plotin: Was fühlt der Leib? Was empfindet die Seele?», *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, ed. H. Landweer und U. Renz. Berlin: Walter de Gruyter, 121–140.
- Caluori, D. (2015) *Plotinus on the Soul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emilsson, E. K. (1988) *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emilsson, E. K. (2017) *Plotinus*. London and New York: Routledge.
- Fleet, B. (1995) *Plotinus. Ennead III.6. On the Impassivity of the Bodiless*. Oxford: Clarendon Press.
- Ganson, T. S. (2005) "The Platonic Approach to Sense-Perception," *History of Philosophy Quarterly* 22.1, 1–15.
- Gerson, L. P. (1994) *Plotinus*. London and New York: Routledge.
- Kalligas, P. (2014) *The Enneads of Plotinus: A Commentary*. Vol. 1. Trans. by E. K. Fowden and N. Pilavachi. Princeton: Princeton University Press.
- King, R. A. H. (2009) *Aristotle and Plotinus on Memory*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Lloyd, A. C. (1990) *The Anatomy of Neoplatonism*. Clarendon Press, Oxford.
- Magrin, S. (2010) "Sensation and Scepticism in Plotinus," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 39, 249–297.
- Noble, C. I. (2016) "Plotinus Inaffectable Soul," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 52, 231–281.

Russian language sources transliterated:

Berestov, I. V. (2007) *Svoboda v filosofii Plotina*. St.-Petersburg.

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ «ЛЖЕЦ» СЕМАНТИЧЕСКИМ ПАРАДОКСОМ?

В. А. ЛАДОВ
Томский государственный университет
Томский научный центр СО РАН
ladov@yandex.ru

VSEVOLOD LADOV
Tomsk State University; Tomsk Scientific Center SB RAS
IS THE LIAR PARADOX A SEMANTIC PARADOX?

ABSTRACT. The Liar Paradox has been widely discussed from the ancient times and preserved its importance in contemporary philosophy of logic and mathematics. At the beginning of the 20th century, F.P. Ramsey asserted that the Liar Paradox is different from pure logical paradoxes such as Russell's paradox. The Liar Paradox is connected with language and can be considered a semantic paradox. Ramsey's point of view has become widespread in the logic of the 20th century. The author of the article questions this view. It is argued that the Liar Paradox cannot be unequivocally attributed to the semantic paradoxes and therefore Ramsey's point of view should be revised.

KEYWORDS: Philetas, Russell, Ramsey, logical paradox, semantic paradox.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 18-18-00057).

Введение

Парадокс Лжеца представляет собой одну из древнейших логических проблем, решить которую пытались еще философы Древней Греции. Случалось и так, что исследования данной проблеме были даже небезопасны для здоровья античных мыслителей и приводили к трагическим последствиям. Вот как характеризует парадокс Лжеца М. Сейнсбери – один из современных британских аналитических философов:

Один из сложнейших парадоксов для толкования является также одним из простейших по формулировке: парадокс Лжеца. Одна из его версий просит вас рассмотреть человека, который просто говорит “Я сейчас лгу”. То, что он говорит,

истинно или ложно? Проблема состоит в том, что если он говорит правду, то он верно говорит о том, что он лжет, и поэтому то, что он говорит, ложно; но если то, что он говорит, ложно, тогда он должен говорить правду, поскольку он делает именно то, что говорит. Поэтому если то, что он говорит, ложно, то оно истинно; и если оно истинно, то оно ложно. Об этом парадоксе рассказывают, что он мучил многих античных логиков и стал причиной преждевременной смерти, по крайней мере, одного из них – Филета из Коса (Sainsbury 2009, 1).

Несмотря на столь драматичные события вокруг парадокса Лжеца в древнегреческой философии, на протяжении многих последующих веков данный парадокс зачастую воспринимался лишь как некоторая необычная головоломка, забава для ума, нежели как серьезная научно-философская проблема. Положение дел изменилось только в XX веке. Б. Рассел (2006) показал, что парадоксы в целом, и Лжец в частности, представляют собой серьезнейшую проблему, от решения которой зависит основание одного из наиболее строгих видов научного знания – математики, по крайней мере, в контексте философской программы логицизма и математического платонизма Г. Фреге (Целищев 2014; Суровцев 2016). Благодаря этому прозрению парадокс Лжеца начал снова очень активно обсуждаться в современной логике и философии математики. В данной статье предлагается критический анализ некоторых современных подходов к рассмотрению этого классического античного парадокса.

Парадокс Лжеца у Б. Рассела

В 1902 г. Б. Рассел написал Г. Фреге письмо, в котором указывал на логические затруднения, возникающие при отсутствии каких-либо ограничений на образование множеств (классов):

Вы утверждаете, что функция может быть неопределяемым элементом. Я тоже так считал, но теперь этот взгляд кажется мне сомнительным из-за следующего противоречия: Пусть w будет предикатом “быть предикатом, не приложимым к самому себе”. Приложим ли w к самому себе? Из любого ответа вытекает противоречие. Стало быть, мы должны заключить, что w не является предикатом. Также не существует класса (как целого) тех классов, которые, как целое, не являются членами самих себя. Отсюда я заключаю, что при определённых обстоятельствах определяемое множество не образует целого (Frege 1980, 130–131).

Так был сформулирован парадокс, который в дальнейшем в логической литературе называли парадоксом множества всех непредикативных множеств или парадоксом класса всех стандартных классов. Существуют два вида классов: стандартные и нестандартные. Стандартным называется класс, который не включает себя самого в качестве собственного элемента. Напри-

мер, класс всех яблок является стандартным. Он включает в себя конкретные объекты материального мира – яблоки, но не включает в качестве собственного элемента себя самого, поскольку класс всех яблок сам яблоком уже не является. Таких классов подавляющее большинство: класс всех людей, класс всех деревьев, класс всех столов и т.д. Поэтому они и именуются стандартными. Однако существуют и специфические, нестандартные классы. Нестандартным называется класс, который включает себя самого в качестве собственного элемента. Например, класс всех предметов, не являющихся яблоками, является нестандартным. Он включает в себя все предметы, не являющиеся яблоками, а именно, людей, деревья, столы и т.д. Но при этом и сам класс предметов, не являющихся яблоками, также может быть рассмотрен как предмет, не являющийся яблоком. Поэтому данный класс включает себя самого в качестве собственного элемента.

Б. Рассел видит проблему в образовании класса всех стандартных классов. Класс всех классов, не являющихся членами самих себя, оказывается противоречив в том смысле, что по отношению к нему мы с одинаковой претензией на истинность можем употребить два противоречащих друг другу суждения. Истинным является как суждение “Класс всех стандартных классов есть стандартный класс”, так и противоречащее ему “Класс всех стандартных классов есть нестандартный класс”. Если мы допустим, что класс всех стандартных классов стандартен, то он должен стать членом самого себя, ведь это класс, включающий в себя все возможные стандартные классы. Но в таком случае, мы приходим к выводу, что этот класс является нестандартным. Если мы допустим, что класс всех стандартных классов является нестандартным, то мы должны рассмотреть его в качестве члена себя самого. Но членами данного класса являются только стандартные классы, и поэтому мы приходим к выводу, что данный класс тоже является стандартным.

Б. Рассел рассматривал все парадоксы как подобные между собой. Он считал, что им присуща общая структура, которую можно представить следующим образом:

- (1) $w = \{x: p(x)\}$
- (2) $e \in x$
- (3) $(e \in w) \& (e \notin w)$

Естественно, что в первую очередь в эту структуру вписывается сам парадокс Рассела. Будем собирать в класс w классы x , но только все те, которые имеют свойство p , а именно, свойство быть классом, не являющимся своим собственным элементом. При образовании класса w , возникает новый элемент e , который принадлежит x , поскольку тоже является классом.

Причем, в роли элемента e в парадоксе Рассела выступает сам образуемый класс w . Относительно элемента e оказываются истинными противоречащие друг другу положения, а именно, данный класс e и принадлежит классу w , и не принадлежит классу w . Предположим, что e принадлежит w , следовательно e обладает свойством p , а именно, не является своим собственным элементом. Поскольку в роли e выступает сам образуемый класс w , постольку предыдущее предложение может прочитываться следующим образом. Предположим, что w принадлежит себе самому, следовательно, w имеет свойство не принадлежать себе самому. Предположим, что w не принадлежит себе самому, следовательно, w принадлежит себе самому, поскольку класс w содержит в себе все возможные классы x , обладающие свойством p , а именно, свойством не принадлежать себе самому. С какого бы предположения мы ни начинали рассуждение, вывод оказывается противоречащим посылке.

Парадокс Лжеца, по мысли Рассела, также вполне может быть вписан в указанную структуру. Образует класс w , состоящий из высказываний x , имеющих свойство p , выраженное в высказывании: “Высказывание, которое не является истинным”. В данный класс w попадут, например, такие высказывания, как “ $2+2=5$ ” или “На обратной стороне Луны нет кратеров”, тогда как высказывания “ $2+2=4$ ” и “На обратной стороне Луны имеются кратеры” в класс w не попадут. При образовании класса w возникает новый специфический элемент e в качестве высказывания, выражающего свойство p элементов x , т.е. e представляет собой высказывание “Высказывание, которое не является истинным”. Высказывание e принадлежит x , поскольку является одним из высказываний наряду с теми, которые были упомянуты выше. Но когда мы пытаемся ответить на вопрос, принадлежит ли элемент e классу w , мы впадаем в противоречие, а именно, высказывание “Высказывание, которое не является истинным” не является истинным (т.е. принадлежит w) только в том случае, когда оно верно говорит о себе, что оно не является истинным, т.е. является истинным (а значит, не принадлежит w).

Парадокс Лжеца у Ф. Рамсея

Ф. Рамсей предложил классифицировать рассмотренные Расселом парадоксы на две группы A и B , утверждая при этом, что парадоксы из разных групп не могут расцениваться как подобные (Рамсей 2011). Рамсей настаивал на том, что парадоксы группы A возникают на основании проблематичности определенных понятий логики и математики, тогда как парадоксы группы B возникают на основании проблем не с понятиями, а, скорее, со способами их именованья. При введении данной классификации сам Рам-

сей ссылался на Д. Пеано, который, в частности, утверждал, что парадокс Ришара хоть и формулируется через обращение к предметной области математики, тем не менее имеет не математическую, а лингвистическую природу (Peano 1906, 157).

В соответствии с рамсеевой классификацией парадокс Лжеца попадает в группу *B* и оказывается принципиально отличным от рассмотренного выше парадокса Рассела, который попадает в группу *A*. По мысли Рамсея, в парадоксе Рассела проблемы возникают с математическим понятием множества и логическим понятием класса, а парадокс Лжеца возникает на основании проблем, связанных с функционированием языка, т.е. с противоречивым характером некоторых высказываний.

Классификация Ф. Рамсея стала хрестоматийной для логики XX века. Однако в логической литературе последних десятилетий данная позиция подвергается критике. Так, австралийский логик Г. Прист настаивает на том, что прав был все-таки Рассел, представляя все парадоксы как подобные, а Рамсей, соответственно, ошибался (Priest 1994, 25).

Рамсееву классификацию можно было бы попытаться защитить за счет различения таких понятий как структура парадоксов и природа парадоксов. Можно сказать, что представленные в исследованиях Рассела и Рамсея парадоксы сходны по своей структуре, и в этом смысле прав Рассел. Но вместе с тем, данные парадоксы можно классифицировать как различные по их природе, одни из них возникают на основании некоторых проблем с понятиями мышления (логического и математического мышления), тогда как другие на основании проблем со способами именования понятий, т.е. с языком, и в этом смысле прав оказывается Рамсей.

Однако даже с учетом этой поправки на различение структуры и природы парадоксов рамсеева классификация все равно испытывает трудности в своем обосновании. Дело в том, что некоторые из рассмотренных Расселом и Рамсеем противоречивых рассуждений представляют собой своего рода “пограничные парадоксы”, которые могут быть сформулированы и как относящиеся к понятиям мышления, и как относящиеся к средствам языкового выражения понятий, т.е. могут быть представлены и как чисто логические, и как семантические (лингвистические) парадоксы. В область этих “пограничных парадоксов” в первую очередь попадает как раз парадокс Лжеца.

Лжец как логический и как семантический парадокс

Для того чтобы яснее показать суть проблемы с парадоксом Лжеца, сначала приведем примеры парадоксов, которые не вызывают сомнений относи-

тельно их отнесения либо к чисто логическим, либо к семантическим (лингвистическим) парадоксам.

Так, парадоксы Рассела и Бурали-Форти в указанном выше аспекте вполне ясны. Их однозначно можно отнести к парадоксам, связанным с понятиями логики и математики. В парадоксе Рассела фиксируется проблематичность логического понятия класса или математического понятия множества, если они используются без каких-либо ограничений на способы их построения. В парадоксе Бурали-Форти фиксируется проблематичность математического понятия наибольшего ординала. Конечно, проблематичный класс в парадоксе Рассела выражается в языке при помощи определенной лингвистической конструкции, а именно: “класс всех классов, которые не являются своими собственными элементами”. Однако сам факт использования данного языкового выражения никакой роли для образования парадокса не играет. То же можно сказать и о парадоксе Бурали-Форти.

В свою очередь, можно привести примеры парадоксов, которые имеют чисто лингвистическую природу и также не вызывают сомнений относительно их классификации. Таковым является, например, парадокс Берри. Данный парадокс может быть вписан в рассмотренную выше структуру парадоксов следующим образом. Образует класс w , состоящий из таких x , которые обладают свойством p , выраженным следующей фразой: “Наименьшее целое число, не именуемое менее, чем десятью словами”. Очевидно, что под x может подразумеваться только один единственный специфический элемент e , а именно, наименьшее целое число, не именуемое менее, чем десятью словами. Однако, когда мы пытаемся ответить на вопрос, попадает ли данный элемент e в класс w , мы приходим к противоречию. С одной стороны, e обладает свойством быть наименьшим целым числом, не именуемым менее, чем десятью словами, а значит, попадает в w , с другой стороны, этот элемент e обозначается при помощи фразы “Наименьшее целое число, не именуемое менее, чем десятью словами”, которая содержит девять слов русского языка, а значит, e не обладает свойством p и, следовательно, не попадает в w . Специфика данного парадокса состоит в том, что при определении элемента e дается указание именно на средства языкового выражения – слова языка. Если из определения элемента e в парадоксе Берри убрать отсылку к словам, то сам парадокс просто невозможно будет сформулировать. Его суть состоит в том, что логическое определение элемента e в своем внешнем языковом выражении представлено с помощью меньшего количества слов, нежели указано в самом этом определении. Таким образом, парадокс Берри является однозначно семантическим (лингвистическим) парадоксом.

Иную ситуацию мы обнаруживаем при рассмотрении парадокса Лжеца. Казалось бы, этот парадокс имеет ярко выраженную лингвистическую природу, поскольку в класс w в структуре парадоксов мы в данном случае собираем лингвистические сущности – высказывания. И проблематичный элемент e также является одним из высказываний, а именно, высказыванием: “Высказывание, которое не является истинным”. Рамсей не сомневается в том, чтобы поместить этот парадокс в группу B в своей классификации. Однако достаточно поставить вопрос о том, что есть высказывание, и проблематичность классификации данного парадокса сразу становится явной. Высказывание может быть рассмотрено в качестве лингвистической сущности – определенной языковой конструкции, но также оно может быть интерпретировано и в чисто логическом смысле как форма мысли, а именно, как пропозиция, в которой определенному логическому субъекту приписан соответствующий предикат. Если мы будем трактовать высказывание во втором из указанных смыслов, то в класс w в качестве элементов x будут попадать не лингвистические, а логические сущности. И специфический элемент e также будет представлять собой пропозицию, в которой зафиксировано свойство p пропозиций x , образующих класс w . В такой интерпретации парадокс Лжеца оказывается чисто логическим парадоксом, в котором фиксируются определенные проблемы мышления, а не языка. И в таком случае непонятно, почему мы должны относить данный парадокс в группу B , как это предлагал Рамсей.

К подобного рода “пограничным парадоксам” можно отнести не только классический парадокс Лжеца, который был сформулирован еще в античной философии, но и совсем недавний, по сравнению с Лжецом, парадокс Греллинга или гетерологический парадокс в терминологии Г. фон Вригта (Вригт 1986). В статье “Математическая логика, основанная на теории типов” Б. Рассел еще не упоминает этот парадокс, а в более поздней работе Ф. Рамсея “Основания математики” он уже появляется.

Все прилагательные можно разделить на два типа – гетерологические и автологические. Гетерологическим называется такое прилагательное, которое обозначает свойство, не присущее ему самому. Например, слово “сладкое” само не является сладким. Автологическим называется такое прилагательное, которое обозначает свойство, присущее ему самому. Например, слово “русское” само русское.

Поставим вопрос относительно слова “гетерологическое”. Это слово является автологическим или гетерологическим? Если оно автологическое, то ему присуще свойство, которое оно выражает, а значит, оно гетерологическое. Если оно гетерологическое, то ему не присуще свойство, которое оно

выражает, а значит, оно не является гетерологическим, и как следствие, является автологическим. С какой бы посылки мы ни начинали, получаем противоречие.

Парадокс Греллинга вписывается в приведенную выше структуру парадоксов следующим образом. Образует класс w , состоящий из прилагательных x , которым присуще свойство p – быть гетерологическим. Однако при формулировке p возникает новый специфический элемент e – слово “гетерологическое”. Об элементе e можно однозначно сказать, что он принадлежит x , поскольку e – прилагательное. Однако об элементе e нельзя однозначно сказать, принадлежит он w или не принадлежит.

Прилагательные, которые представляют собой элементы x класса w в парадоксе Греллинга, можно трактовать как лингвистические сущности, и это, конечно, первое, что приходит на ум в данном случае. При такой интерпретации данный парадокс оказывается семантическим и помещается в группу B в рамсеевой классификации. Но прилагательные можно трактовать и иначе. Они могут быть интерпретированы как понятия мышления, в каждом из которых фиксируется какое-либо свойство предметов. Одним из таких понятий оказывается и парадоксальное понятие “гетерологическое” в качестве специфического элемента e , относительно которого невозможно без противоречия утверждать, попадает оно в класс w или нет. В таком случае парадокс Греллинга становится логическим парадоксом и должен быть перемещен из группы B в группу A по классификации Рамсея.

Выводы

Сформулированный в античной философии парадокс Лжеца представляет собой уникальную проблему, сложность которой состоит не только в поиске ее решения, но даже в выявлении ее природы, в фиксации причин, ее порождающих. На основании проведенного в статье исследования можно утверждать, что интерпретация Лжеца в качестве семантического парадокса, ставшая ортодоксальной в современной логике, не выглядит вполне обоснованной и должна быть пересмотрена.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Суровцев, В.А. “О соотношении категорий *to lekton* в философии стоиков и *Sinn* всемантической теории Г. Фреге: вопрос об их онтологическом статусе,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.2, 452–470.
- Целищев, В.В. (2014) “Математический платонизм,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.2, 492–505.
- Frege, G. (1980) *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Oxford.

- Peano, G. (1906) *Rivista di Matematica*, No. 8.
- Priest, G. (1994) "The Structure of the Paradoxes of Self-Reference," *Mind* 103, 25–34.
- Ramsey, F.P. (1990) "The Foundation of Mathematics", D.H. Mellor, ed., *Philosophical Papers*. Cambridge. Перевод: Рамсей, Ф.П. (2011) «Основания математики», В.А. Суровцев, пер. *Философские работы*. Москва, 16–86.
- Russell, B. (1956) «Mathematical Logic as Based on the Theory of Types», B. Russell, ed., *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*. London. Перевод: Рассел, Б. (2006) «Математическая логика, основанная на теории типов», В.А. Суровцев, пер. *Логика, онтология, язык*. Томск, 16–62.
- Sainsbury, M. (2009) *Paradoxes*. Third edition. Cambridge.
- Wright, G. (1960) «The Heterological Paradox», *Societas Scientiarum Fennica*. Helsinki. Перевод: Вригт, Г.Х. фон (1986) «Гетерологический парадокс», Г.И. Рузавин, В.А. Смирнов, ред., *Логико-философские исследования: Избранные труды*, пер. с англ. Г.И. Галантера. Москва, 449–482.

Russian language sources transliterated:

- Surovtsev, V.A. (2016) "O sootnoshenii kategorij to lekton v filosofii stoikov i Sinn v semanticheskoj teorii G. Frege: vopros ob ih ontologicheskom statuse [To lekton in Stoic Philosophy and Sinn in G. Frege's Semantic Theory: the question of their relationship: the question of their ontological status]", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10, 452–470.
- Tselishchev, V. V. (2014) "Matematicheskij platonism [Platonism in mathematics]," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.2, 492–505.

МАГИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА: φάρμακον и ἐπωδή

К. Е. ПРОКОПОВ
НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)
kirillprokopov@gmail.com

KIRILL PROKOPOV
Higher School of Economics (Moscow)
PLATO'S WORDS OF MAGIC: *PHARMAKON* AND *EPODE*

ABSTRACT. *Corpus Platonicum* is one of our primary evidence on the history of Greek magic in the classical period and with other sources it gives the knowledge on those who practiced magic-working (*magoi*, *goetes*, *pharmakeis* and *epodoi*). Plato is well known for his critics of magicians in the *Republic* and the *Laws* yet picturing Socrates as a magician and enchanter in other dialogues. I will address this apparent inconsistency by examining *pharmakon* (drug) and *epode* (incantation) as two magical terms that we know already from pre-platonic texts, while in the dialogues Plato uses them for depicting a variety of Socratic philosophical practices: in the *Charmides* Socrates presented as a follower of Thracian medical-magical practitioner, in the *Theaetetus* he appears as a midwife of the souls, in the *Phaedo* as a prophet and a servant of Apollo and in the *Republic* as a lover of poetry who places his own incantation in opposition to poetry's mimetic charm. As it follows, the magic of Socrates is a counter-magic to the bewitchment and jugglery of a sophistry and mimetic poetry. By enchanting *pharmakon* with *epode* Socrates neutralizes the risk of *pharmakon* being dangerous drug: a model for a method that Socrates is famed for yet expressed in the words of magic.

KEYWORDS: Plato, Greek magic, Greek medicine, *pharmakon*, *epode*.

Историки античной магии указывают на взаимозаменяемость магических терминов,¹ однако можно провести различия: имя ἐπωδός и его речь, ἐπωδή («заговор», «заклинание») использовалось как обозначение для практики

¹ Dickie 2001, 33.

заговора предмета или человека.² В отличие от *γοητεία*³ («колдовство», «ворожба») и *μαγεία* («магия») как общих именовании для магических практик, *ἐπιφθῆ* часто употреблялось для характеристики слов, которыми врач заговаривал болезнь или средство для ее лечения – *φάρμακον*, означающего как яд, так и лекарство. Отличие *φάρμακεία* от других магических практик в том, что слово обозначало собирание лекарственных и ядовитых трав, приготовление зелий, снадобий и отрав, которые использовались как врачами, так и магами.

Φάρμακον и *ἐπιφθῆ* при этом часто идут вместе как заговор словом с лечением или отравлением снадобьем. Эта же пара встречается и у Платона. Ключевые исследования по истории античной магии⁴ рассматривают диалоги как источник знания о магических практиках, но не ставят перед собой цели разъяснить место магической терминологии в платоновских сочинениях и читают Платона как критика магии, основанием для чего служат отдельные фрагменты из «Государства» и «Законов».⁵ Проблема, однако, состоит в том, что о самом платоновском Сократе собеседники не раз говорят как о маге и «заговорщике», да и сам Сократ обозначает собственную речь в магических терминах. Такое самоопределение ведущего персонажа диалогов через практику, порицаемую, вероятно, их создателем, требует пояснения: каким образом происходит перенос магической лексики в поле философии.

Классический образ врачевания известен от Гомера, когда применение *φάρμακον* сопровождается приятным словом: так, например, Нестор отводит раненного Махаона в свою палатку, где дает врачу выпить *κυκεών*; после этого, в качестве продолжения лечения, они наслаждаются беседой.⁶ В другом эпизоде Патрокл лечит приятным словом Эврипила, а для самой раны использует *φάρμακον*.⁷ В этих примерах мы видим терапию посредством приятной речи (*τερπνὸς λόγος*), которое утешает и приободряет собеседников. Что касается *ἐπιφθῆ*, то во фрагменте из «Одиссеи» заговор обращен на саму рану, а не на душу больного, выполняя роль лекарства для лечения тела.⁸

² Об истории понятия см. Entralgo 1970.

³ См. Burkert 1962 о возможной этимологии и более узком значении термина.

⁴ См. Dickie 2001; Luck 2006; Faraone, Obbink 1991; Mirecki, Marvin 2002; Ogden 2002; Collins 2008.

⁵ Dickie 2001, 43–45.

⁶ Hom. II.XI.643.

⁷ Hom. II.XV.393–394.

⁸ Hom. Od.XIX 455–458.

Лишь позже, начиная с Пиндара⁹, и в полной мере в трагедии ἐπωδή соотносится с успокаивающим, убеждающим или ободряющим словом,¹⁰ а φάρμακον для трагических целей оборачивается своей негативной стороной и становится средством, которое приводит к смерти персонажей.¹¹ Таким образом, гомеровское понимание ἐπωδή как магическо-медицинской процедуры в трагедии расширяется: действие ἐπωδή обращается на душу, оно способно унять гнев и другие негативные аффекты. Вместе с тем, слово сохраняет медицинские коннотации: в воздействии нуждается гневающаяся душа, при этом сам больной может противиться лечению, считая их уловками. Этот же акцент на заговоре души присутствует у Платона, но если в трагедии сопричастие φάρμακον и ἐπωδή не является обязательным, то в некоторых диалогах Платон устанавливает между ними подчинительную связь. Мы рассмотрим подобное употребление в «Хармиде», «Геэтете», «Федоне» и «Государстве».

«Хармид». Образ Сократа, владеющего φάρμακον и ἐπωδή появляется в «Хармиде». В этом диалоге Критий предлагает Сократу притвориться врачом, который знает средство (φάρμακον), способное излечить Хармида от головной боли. Чтобы убедить собеседника в своей силе, Сократ начинает

⁹ В восьмой Немейской оде (VIII, 49–50) Пиндар называет свои произведения заговорами (ἐπαιδαίς), которые утоляют боль (νώδυνον) и унимают усталость (κάματον).

¹⁰ Антигона в «Эдипе в Колоне» Софокла смягчает волю отца через ἐπωδή; Soph. OC 1192–1194. Другая тема трагедий, по которой заметно смещение значения ἐπωδή – заговоры Орфея. Об орфическом заговоре идет речь в «Киклопе» Еврипида, где спутники Одиссея, страшась подойти к Полифему и выжечь ему глаз, предлагают герою заговор Орфея (646: ἐπωδήν Ὀρφέως), который зачарует факел. Одиссей отвергает заговор, но предлагает корифею хора направить силу своего слова на одобрение спутников, смещая значение ἐπωδή от зачарования предметов до ободрительного слова. Орфическое ἐπωδή упоминается в «Ифигении в Авлиде» Еврипида: если бы Ифигения обладала словом Орфея (1211: Ὀρφέως εἶχον λόγον), чтобы убеждать заговорами (1212: πείθειν ἐπαίδουσ'), то она склонилась бы волю Агамемнона и избежала смерти. О магической силе песни Орфея с отсылкой к его κατάβασις Еврипид говорит в «Алкесте», где «речь Орфея» (357: Ὀρφέως γλώσσα) необходима, чтобы чаровать гимнами (359: ὕμνοισι κηλήσαντα) подземных богов. В «Ипполите» Тесей не верит в то, что Ипполит – адепт орфических культов – не причастен к смерти Федры и называет его ἐπωδὸς καὶ γόης (1038), раз тот считает, что может своим мягким характером склонить отца на свою сторону.

¹¹ В «Трахинянках» Софокла Деянира, чтобы отвратить Геракла от его новой жены, использует яд (685: φάρμακον) – кровь лернейской гидры. Этот любовный приворот (584: φίλτροις) оборачивается в смертельный дар и убивает героя.

разговор с изложения знания, полученного от ученика Залмоксиса – царя и бога фракийцев. Это знание состоит в том, что лечение всякой болезни следует начинать с души больного и лишь затем переходить к самому источнику страдания. Средство для проверки души – это заговор, ἐπιφθῆ, которому он научился у фракийца. В «Хармиде» ἐπιφθῆ определяется как прекрасные речи, необходимые для обретения рассудительности (σωφροσύνη), которая является основой для здоровья.¹² Сократ принимает на себя роль врача-леча души.

Рассудительность становится центральным предметом обсуждения в диалоге. В ее определении собеседники приходят к апории, однако в «Государстве» рассудительный человек определяется как начальствующий над своими удовольствиями (389e: ἄρχοντας τῶν ἡδονῶν). Пример того, как душа становится подчиненной удовольствиям из-за отсутствия рассудительности – тиранический эрос, тема IX книги «Государства», где показывается как неистовость вожделеющего начала тирана на деле указывает на рабское состояние его души и ведет его к несчастью. В «Хармиде» тема тиранического эроса задается самой рамкой диалога: Критий и Хармид – ведущие фигуры олигархического переворота, родственники Платона.¹³ В самом начале диалога Сократ рискует пасть жертвой заклинания: красота Хармида приводит Сократа в ступор и оцепенение. Через красоту Хармида и через поклонение перед ней другими обнажается тиранический эрос. По этому поводу Сократ вспоминает отрывок из Кидия, где поэт сравнивает прекрасного мальчика со львом (155d: λέοντος); так и Каллик в «Горгии», держась приоритета природы над законом, описывает, как сторонники закона самых лучших и решительных приручают с детства, как лвят, к своим обычаям (483e: ὡσπερ λέοντας). Каллик понимает освобождение удовольствий от всяких мер как победу господина над рабом. Для него ἐπιφθῆ, которое служит средством для воспитания при помощи законов, означает γοητεία, мнимый предел, налагаемый на желания; такие маги заговаривают и околдовывают (483e: κατεπάδοντές τε καὶ γοητεύοντες), создают иллюзию у свободного по природе человека в правильности мнения, что всем следует быть равными (ἴσον χρῆ εἶναι) и подчиняться законам, названным им волшебством и заклинатель-

¹² Pl. Chrm.157a–b: «Лечить же душу, дорогой мой, должно известными заклинаниями (ἐπιφθῆαις τιςιν), последние же представляют собой не что иное, как верные речи: от этих речей в душе укореняется рассудительность (σωφροσύνην), а ее укоренение и присутствие облегчают внедрение здоровья и в области головы и в области всего тела» (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн).

¹³ Темой власти завершается диалог: Критий и Хармид силой принуждают Сократа «заговаривать» Хармида до тех пор, пока заговор не подействует (176c–d).

ством (*μαγγανεύματα καὶ ἐπιφθόσ*), а не природе. Если для Сократа быть рассудительным – значит властвовать над своими удовольствиями, а *ἐπιφθό*, т.е. выяснение того, что значит быть рассудительным – средство для достижения этой цели, то для Калликла ситуация обратная: рабское состояние – давать меру своим вожделениям, состояние господина – освободиться от оков закона.

Магия, обратная *ἐπιφθό* Сократа в «Хармиде», желает поставить вожделеющее начало души себе на службу и через растрату всех добродетелей произвести из юноши тирана – такими чарами владеют искусные маги (*μάγοι*) и творцы тиранов (*τυραννοποιοί*). В них легко опознаются софисты и те, кто готов признать относительность меры удовольствий, стремление к которым захватывает душу.¹⁴ Их задача – вызвать волны вожделений, которые полностью очистили бы душу от рассудительности. Такую магию Платон не маркирует как *ἐπιφθό*, оставляя ее для характеристики Сократа и его речей.

Для ответа на вопрос, почему в диалоге возникает образ Сократа, владеющего *ἐπιφθό*, полезно вернуться к фигуре Залмоксиса, которая интересна своей связью с пифагорейским учением. По свидетельству Геродота, Залмоксис мог быть рабом Пифагора.¹⁵ Он ознакомился с его учением и после освобождения из рабства вернулся во Фракию. Для того, чтобы убедить фракийцев в истинности пифагорейского учения о бессмертии души, Залмоксис заперся в подземелье на три года, а затем, когда фракийцы уже поверили в его смерть, «воскрес» перед ними.¹⁶

Значимость *ἐπιφθό* для пифагорейских практик лечения музыкой (*μουσικῆς ἰατρείαν*) подтверждается источниками. По свидетельству Ямвлиха¹⁷, в арсенале пифагорейцев были разные мелодии для разных состояний души (*ψυχῆς πεποιημένα πάθη*), включая музыку, ограждающую от вожделений (*πρὸς τὰς ἐπιθυμίας*). Так, Пифагор погасил (*κατασβέσσει*)¹⁸ страсть (*λύσσα*) юноши, который в своем желании к любимой пытался поджечь ворота дома

¹⁴ Pl. Resp. 572e: «Когда же эти искусные чародеи и творцы тиранов (*οἱ δεινοὶ μάγοι τε καὶ τυραννοποιοί*) не надеются как-либо иначе завладеть юношей, они ухитряются внушить ему какую-нибудь страсть, руководящую вожделениями к праздности и к растрате накопленного». Здесь и далее перевод «Государства» А.Н. Егунова.

¹⁵ Herod. 4.95–96.

¹⁶ См. Faraone 2010, где автор соотносит фракийское происхождение *φάρμακον* с орфическими золотыми табличками, а чудесное возвращение Сократа из битвы с воскрешением Залмоксиса.

¹⁷ Iamb. VP.XXV.110–115

¹⁸ Cf. Pl. Leg. 883b: *κατασβέννυσι τὰς ἡδονάς*.

своего соперника; Пифагор умирил его гнев, попросив флейтиста сменить ритм флейты на более спокойный. Сократическое ἐπιφθῆ направлено здесь именно на выявление склонности к ἐπιθυμία в Хармиде, которая обнаруживается при отсутствии рассудительности.

Итак, в «Хармиде» отсутствие рассудительности и стремление к наслаждению – это болезнь. Лекарство – ἐπιφθῆ, верное понимание рассудительности. В роли врача – сам Сократ, получивший свое знание от фракийского врача, чья медицина направлена на всю душу; φάρμακον, неэффективный без ἐπιφθῆ, служит лишь приманкой для Хармида, для которого головная боль – минимальное зло по сравнению с необузданностью страстей. Маги же, как подсказывает «Государство» – софисты и творцы тиранов: те, кто стремится подавить рассудительность и побудить к неумеренности. Их снадобье – колдовство, стремление заморозить голову и поселить в душе страсть к вождениям.

«Теэтет». Владение ἐπιφθῆ и φάρμακον Сократ демонстрирует и в «Теэтете», когда речь идет о майевтическом искусстве: «Повитухи дают зелья и знают заговоры (φαρμάκια καὶ ἐπάδουσαι), могут возбуждать родовые муки или по желанию смягчать их, а ту, что с трудом рождает, заставить родить, а или если найдут нужным, то выкинуть».¹⁹ Если в «Хармиде» Сократ – ученик фракийского врача, то в «Теэтете» он берет на себя роль ученика своей матери-повитухи; мысль из «Хармида», что прежде тела следует лечить душу согласована с особенностью искусства Сократа: он принимает не роды тела, но роды души. Плод души – рассуждение, и искусство майевтики состоит в способности распознать истину или ложность этого рассуждения, его подлинность или призрачность.

Образ, взятый на себя Сократом, знаком нам по «Ипполиту» Еврипида: няня (243: μάϊα) Федры предлагает своей хозяйке φάρμακον и ἐπιφθῆ для «лечения» ее недуга, а Ипполит, когда служанка сообщает ему о любви Федры, называет ее свахой (589: τὴν κακῶν προμνήστριαν). Сократ также говорит о сватовстве: повитухи еще и умелые свахи (149d: προμνήστριαι δεινόταται), им одним по праву и подобает сватать. В философском смысле это означает выбор собеседника в разговоре, беседа с которым способна породить верное знание.

Сократ пробуждает в Теэтете готовность показать себя перед ним (145b: προθύμως ἑαυτὸν ἐπίδεικνύουσι), призывает его всеми способами проявить усердие в том, чтобы определить знание (148d: προθυμήθητι δὲ παντὶ τρόπῳ). Сам же Теэтет в этом деле не дошел до удовлетворительного ответа и не слышал

¹⁹ Pl. Theat. 149c (пер. Т.В. Васильевой).

такового от других. В этой фразе Сократ видит обремененность Теэтета вопросом о знании. Цель пассажа о майевтическом искусстве – побудить юношу не бросать попытки, воодушевить (151c: *προθυμοῦ*) на поиски и проявить мужество (151d: *ἀνδρίζη*). Убеденный Теэтет (151d: *παντί τρόπῳ προθυμείσθαι*) дает на суд свое первое определение: знание – это ощущение. Сократ мгновенно опознает «отца» этого рассуждения, Протагора.

Как мы узнаем позже, в «Теэтете» *φάρμακα* – это учения различных мудрецов, которые Сократ предлагает Теэтету попробовать на вкус; они служат фоном и оттеняют выводимое на свет мнение самого Теэтета (157c-d: *ἐπείδω τε καὶ παρατίθῃμι ἐκάστων τῶν σοφῶν ἀπογεύσασθαι, ἕως ἄν εἰς φῶς τὸ σὸν δόγμα συνεξαγάγω*). Сократ принимается толковать учение Протагора и расставляет перед Теэтетом *φάρμακα* мудрецов, которые сходились с Протагором (Гераклит, Эмпедокл, Эпихарм, Гомер) или расходились (Парменид). Такова работа повитухи: Сократ способен как заговорить собеседника от отчаяния, когда возникают сложности в рассуждении, вдохнуть в него *προθυμία*,²⁰ либо же вытравить из души призраки, ложные мнения и довести до состояния затруднения, заставив признаться, что плод рассуждения негоден. Но «рождение» рассуждения – не одномоментный процесс, лишь после того как Сократ в беседе с Теэтетом насытил формулу «знание – это ощущение» устойчивым содержанием, роды считаются принятыми.²¹ Следующий шаг – тот самый суд рожденного рассуждения, отличительная черта сократической майевтики, необходимая для выявления подлинности или призрачности детища. Без этого шага *φάρμακον* Протагора может оказаться для души ядом; не будучи истинным он способен поселить в ней веру в ложное и призрачное. Изобличив при помощи Феодора аргумент Протагора почти со всех сторон, Сократ вновь возвращается к Теэтету и получает, наконец, и от него самого удостоверение, что его же детище стоит признать ложным.²²

Итак, в «Теэтете» мы видим пример еще одного образа Сократа, использующего магическо-медицинские практики – *ἐπιφθῆ* и *φάρμακα*. Как в «Хармиде» Сократ берет на себя роль врача, лечащего не только больную часть тела, но и всю душу, так и в «Теэтете» знание Сократа-повитухи представляется тайным, а сами повитухи символизируют знание за пределами компе-

²⁰ Такое *ἐπιφθῆ* Сократа смягчает (149d: *μαλθακωτέρας*) боль, что сравнимо с Pind. Puth. III 51, где сам Асклепий владеет «мягкими» заговорами (*μαλακαῖς ἐπαοιδαῖς*).

²¹ Pl. Theat. 160d–e.

²² Pl. Theat. 186e.

тенции обычного врача.²³ Майевтика вновь появляется уже в самом конце диалога (210c), где Сократ еще раз объясняет Теэтету ее суть. В следующей за этим эпизодом фразе, завершающей диалог, Сократ сообщает об обвинении против него Мелета, которое, в итоге, и положило предел жизни Сократа. Нет ли здесь связи с повивальным искусством? Не представлялась ли для обывательского взгляда «магическая» сторона его диалектики как колдовство и ворожба?

Маги, если их вызывали в суд, обыкновенно проходили по делу о нечестии (ἀσέβεια).²⁴ После того как Сократ заколдовал, опоил и заговорил (80a: γοητεύεις καὶ φαρμάττεις καὶ κατεπάδεις) Менона в одноименном диалоге, тот намекает ему, что в другом государстве его судили бы как колдуна (80b: ὡς γόης ἀπαχθείης), что отсылает к приговору исторического Сократа, тем более что далее одним из участников диалога становится Анит, обвинитель Сократа. Вопрос не стоит исторически: видели ли в диалектике Сократа магию в буквальном смысле и, следовательно, осудили ли его именно за это, но учет этих свидетельств из платоновских диалогов позволяет лучше увидеть образ Сократа и со стороны почитателей, и со стороны порицателей именно в терминах магической лексики, которая уже на философском поле приобретает особые обертоны, где магия, в первую очередь, это магия слова. С точки зрения порицателей Сократ обозначается в «Меноне» как γόης, творец иллюзий, маг, который связывает речь и язык своих собеседников и навязывает правила игры в разговоре. Для самого же Платона γόης – синоним софиста.²⁵ Руководствуясь этими лексическими особенностями, мы можем заключить, что Платон сквозь призму магической лексики показал свой взгляд на историю отношений Сократа и афинских граждан: полис опознал в Сократе искусного софиста, который, однако, не путешествует из города в город, но все время проводит в Афинах, одурманивая юношей.

²³Сократ просит Теэтета не раскрывать его метод другим и сам говорит, что скрывает (149a: λέληθα) владение майевтикой. Повивальное искусство навлекает на себя насмешки (161e: γέλωτα ὀφλισκάνομεν).

²⁴ Dickie 2001, 47.

²⁵ См. диалог «Софист», где софист определяется как некий чародей (γοήτων τις), «подражатель действительности» (235a: μιμητῆς ὧν τῶν ὄντων); он околдовывает юношей (234c: τοὺς νέους γοητεύειν), «показывая словесные призраки всего существующего» (234c: εἶδωλα λεγόμενα περὶ πάντων) и не обладает действительным знанием — обманщик и колдун (241b: ψευδοργῶν καὶ γοήτων).

«Федон». Φάρμακον упоминается в «Федоне» в первом же предложении.²⁶ Из рассмотренных нами примеров этот случай – наиболее буквальный: φάρμακον – это яд, выпитый Сократом. Амбивалентность φάρμακον нарастает вместе с драматическим развитием диалога: если в начале разговора читатель не может подумать, что φάρμακον может нести в себе какие-либо оттенки лекарства, то последующее обсуждение, вера Сократа в бессмертие души, его последние слова о долге Асклепию вносят сомнения. Может, для Сократа смерть от φάρμακον вовсе и не трагедия, но исцеление от телесных оков? Или если не исцеление, то не больше чем переход души из одного места в другое, где φάρμακον – зелье, способствующее этому переходу?

Мы попытаемся разъяснить ситуацию через связку φάρμακον и ἐπιψάδῃ. В диалоге ἐπιψάδῃ именуется заключительный миф о загробной жизни души; как и в «Хармиде», ἐπιψάδῃ следует перед φάρμακον. Этим мифом из «Федона» собеседники должны зачаровывать самих себя (114d: ἐπάδειν ἑαυτῶ), вызывая в себе решимость (κίνδυνος). Какую болезнь успокаивает этот заговор, перед лицом какой опасности нужна эта решимость? Ранее в диалоге говорится о сомнениях собеседников Сократа в возможности доказательства бессмертия души; их детский страх (77d: δεδιέναι τὸ τῶν παίδων) вызван тем, что в душах собеседников находится ребенок, который боится исчезновения души после смерти (77e: ἐν ἡμῖν παῖς ὅστις τὰ τοιαῦτα φοβεῖται). Ребенка внутри себя необходимо заговаривать (ἐπάδειν αὐτῶ) до тех пор, пока заговор не подействует. Отсюда можно сделать вывод, что миф «Федона» служит для изгнания из душ алогического страха смерти, с которым могла не справиться аргументация Сократа. Иными словами, заговор, предшествующий φάρμακον, необходим для того, чтобы зелье, выпитое Сократом, не отравило души его учеников унынием, но уверило Симмию и Кебета, что здешняя жизнь, проведенная в заботе о душе, ведет к тамошней счастливой жизни, а значит φάρμακον оказывается не злом, но благом.

Другой фрагмент, который позволяет лучше высветить роль Сократа в «Федоне» в контексте магической лексики – это известный пассаж о «лебединой песне» (84d–85b). Здесь Сократ сравнивает себя с лебедем – священной птицей Аполлона – известного своей предсмертной песнью. Эта песнь – символ не их скорби по близкой смерти (85a: ὑπὸ λύπης ἐξάδειν), как думают многие, но радость от близкой встречи с богом и благами, ждущими их в Аиде. Очевидная этимологическая связь в греческом языке песни (ᾠδή) и заговора (ἐπιψάδῃ) помогает увидеть, что миф-ἐπιψάδῃ «Федона» – это своеобразное предсмертное пророчество Сократа о судьбе души, его «лебединая

²⁶ Pl. Phaed. 57a: «Скажи, Федон, ты сам был подле Сократа в тот день, когда он выпил яд (τὸ φάρμακον) в тюрьме». Здесь и далее перевод «Федона» С.П. Маркиша.

песнь». К образу ученика легендарного врача из «Хармида» и повивателя душ из «Теэтета», слуги Артемиды, добавляется образ прорицателя, слуги Аполлона, который Платон использует для характеристики Сократа, начиная с «Апологии».

Но ограничен ли миф «Федона» лишь задачей развеять душевный мрак и страх у ребенка внутри нас, оставшийся даже после доказательства бессмертия души? Сам же Сократ в одном из последних разговоров с Критоном опровергает идею мифа как утешения, рассказанного, чтобы воодушевить своих собеседников и себя (115d: *παραμυθοῦμενος ἅμα μὲν ὑμᾶς, ἅμα δ' ἑμαυτόν*). Из фразы Критона, по какому обычаю следует похоронить Сократа, Сократ делает вывод о непонимании Критоном смысла не только предшествующего рассуждения, но и мифа о переселении душ, показавшегося Критону, вероятно, детской сказкой. Сократ упрекает своего друга в неверном употреблении слов: следует говорить, что тело погибнет, но Сократ останется, а его душа отправится в другие места. Считать, что умрет сам Сократ и говорить так – делать плохое душе; необходимость заботы о ней и составляет основной посыл мифа.²⁷

В этом смысле у болезни «страх перед смертью» есть более глубокое основание: наиболее сильным лекарством от ее избавления послужило бы убедительное доказательство бессмертия души, попытка которого предпринята в «Федоне». Если же есть сомнение в возможностях рассуждения (*λόγος*), то тогда сам миф оказывается в шатком положении, утешительной речью, чья убедительность слаба без основания.²⁸ Тема сомнения в логосе – одна из центральных для «Федона», она составляет общую драму диалога и движет его вперед. В момент наиболее тягостного расположения духа, наступившего после возражений Симмия и Кебета на доказательства Сократа, Федон, передающий эту беседу Эхекрату, рассказывает, как Сократ исцелил (89a: *εὖ ἡμᾶς ἰάσατο*) собеседников от неверия в то, что предмет обсуждения и вовсе посилен какому-либо решению (88c: *τὰ πράγματα αὐτὰ ἄπιστα ἦ*). Врачевание Сократа кульминирует в четвертом аргументе, построенном на его методе логосов,²⁹ поскольку страх сомнения в слове, называемый в диалоге «мисологией» (89d: *μισολογία*), был устранен в беседе Сократа с Федоном. *Mûθος* имеет свое основание в *λόγος* и из этой перспективы следует понимать последнюю просьбу Сократа принести в жертву Аскле-

²⁷ Pl. Phaed. 115e.

²⁸ Начало мифа «Федона» говорит об этой зависимости мифа от предшествующего доказательства: «если душа бессмертна, то она нуждается в заботе...» (107c).

²⁹ Pl. Phaed. 99e: *εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν*.

пию петуха³⁰: как благодарность за исцеление от недуга сомнения в рассуждениях.³¹ После доказательства бессмертия души и произнесения ἐπιφθῆ, рисующего картину последующей жизни души, φάρμακον не способен отравить души собеседников и самого Сократа неверием в загробную жизнь. Действие φάρμακον все же вызывает плач у друзей Сократа, однако это не горе по умирающему учителю, но сожаление о расставании с другом. Уходит их заклинатель (78a: ἀγαθὸν ἐπιφθῆν), но это не полагает конец его «магическому» искусству, что следует из призыва Сократа своим друзьям искать такого заклинателя после расставания с ним, и, в первую очередь, в общении друг с другом.³² В этих словах проступает вера в силу умения врачевать и заклинать души, которое Сократ оставил после себя своим ученикам.

Государство. В «Государстве» пара φάρμακον–ἐπιφθῆ возникает в X книге при обсуждении миметической природы поэзии и других искусств; Сократ начинает рассуждение с того, что творения поэтов и других подражателей губительны для рассудка слушающих настолько, насколько у них нет φάρμακον, позволяющего узнать, что в своей сущности есть поэзия.³³ Тема любви входит в разговор с признания Сократа, что им с детства движет какое-то дружеское чувство (φιλία) и уважение к Гомеру³⁴; сама поэзия от природы обладает великим очарованием (κῆλησιν)³⁵, Сократ и его собеседники бывают очарованы ею.³⁶ Собственное рассуждение о поэзии в X книге Сократ именует как ἐπιφθῆ – заговор, которым следует заговаривать себя до тех пор, пока поэзия не оправдается,³⁷ чтобы избежать необдуманной любви к

³⁰ Жертва богу врачевания за исцеление от болезни.

³¹ См. Peterson 2003, 34, где собраны толкования последних слов Сократа; автор насчитывает более 20 интерпретаций.

³² Pl. Phaed. 78a: «Греция велика, Кебет, и, конечно, сведущие люди найдутся. А сколько племен и народов кроме греков! И в поисках такого чародея (ἐπιφθῆν) вам надо обойти их все... Надо поискать и среди вас самих».

³³ Pl. Resp. 595b: «Все это прямо-таки язва (λώβη) для ума слушателей, раз у них нет средства (φάρμακον) узнать, что это, собственно, такое».

³⁴ Pl. Resp. 595b.

³⁵ Pl. Resp. 601b.

³⁶ Pl. Resp. 607c–d: «Мы сознаем, что и сами бываем очарованы (κηλουμένοις) ею... Не очаровываешься (κηλή) ли ею и ты, мой друг, особенно когда рассматриваешь ее чрез посредство Гомера?»

³⁷ Pl. Resp. 608a: «Но до тех пор пока она не оправдается, мы, когда придется ее слушать, будем повторять для самих себя как целительное заклинание то самое рассуждение, о котором мы говорим (ἐπᾶδοντες ἡμῖν αὐτοῖς τοῦτον τὸν λόγον, ὃν λέγομεν, καὶ ταύτην τὴν ἐπιφθῆν), и остережемся, как бы не поддаться опять той ребячливой любви, свойственной большинству (τὸν παιδικόν τε καὶ τὸν τῶν πολλῶν ἔρωτα)».

ней. Без ἐπιφθῆ – знания о подражательном характере поэзии – φάρμακον, т.е. знание о ее сущности, будет ложным. Эта же пара понятий показывает, что рассуждение Сократа (ἐπιφθῆ) необходимо для разъяснения сущности поэзии (φάρμακον), но не является этим разъяснением: из анализа других диалогов видно, что заговор и снадобье не тождественны, но следуют друг за другом. Таким образом, обращение к использованию магической лексики добавляет вес тезису, что для Платона, который в своей же практике письма не раз обращается к художественным средствам, поэтический мимесис – лишь один из аспектов искусства его времени, но не достаточное описание того, чем поэзия является по своей сути.³⁸

Платон, таким образом, оказывается последователен в употреблении магической лексики, а то, что кажется рядом случайных образов, имеет внутри себя стройную структуру: 1) ἐπιφθῆ в диалогах предшествует φάρμακον; 2) под ἐπιφθῆ обычно подразумевается слово, имеющее дело со страстями и душевными переживаниями (ἐπιφθῆ в «Хармиде», нацеленное на обретение рассудительности; ἐπιφθῆ в «Теэтете», одобряющее собеседника и смягчающее муки рождения знания; в «Федоне» – последний шаг в сократическом врачевании страха смерти и болезни-мисологии; в «Государстве» – заговор против слепой влюбленности в поэзию); 3) ἐπιφθῆ в связке с φάρμακον нейтрализует φάρμακον как яд, оказывая на него положительное влияние: эффект, особенно заметный в «Теэтете», где смягчение родильных мук заговорами (иными словами, воодушевление собеседника на поиск собственного определения знания) позволяет Сократу избавить Теэтета от приверженности ложным φάρμακον мудрецов, в «Федоне», где миф устраняет отравляющий эффект φάρμακον на души собеседников, и в «Государстве», где ἐπιφθῆ представляет собой шаг в рассуждении, без которого знание о том, в чем состоит сущность поэзии (φάρμακον) окажется под воздействием ее чар. Выраженные магической лексикой настройка на диалог, умирение страхов и страстей, испытание души различными φάρμακον для выработки иммунитета от ложных представлений и, наконец, освобождение от таких представлений посредством диалектической беседы можно считать полной частью поворота души (ψυχῆς περιαγωγή)³⁹ от незнания к истине.⁴⁰ Помимо этого, использованием магической лексики Платон добавляет штрихи к портрету Сократа, а магическо-медицинский оттенок, который

³⁸ Подробнее о том, что пара φάρμακον-ἐπιφθῆ в «Государстве» говорит об отношении Платона к поэтическому искусству см. Halliwell 2011.

³⁹ Pl. Resp. 521c.

⁴⁰ См. Belfiore 1980, 128. Автор называет такую магию «counter-magic», отделяя ее от колдовства софистов.

содержится в ἐπιφθόη и φάρμακον, противопоставляется колдовству и фокусничеству софистов (γοητεία). Платон, понимая магию слова не меньше, чем Горгий (который, как известно, обсуждал этот вопрос в «Похвале Елене»), стремится отделить себя и своего учителя от софистического движения, в том числе и посредством проведения собственных разграничений внутри магической лексики.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Belfiore, E. (1980) "Elenchus, Epode, and Magic: Socrates as Silenus," *Phoenix* 34(2), 128-137.
- Burkert, W (1962) "ГОНΣ. Zum Griechischen 'Schamanismus,'" *Rheinisches Museum für Philologie* 105(1), 36-55.
- Collins, D. (2008) *Magic in the Ancient Greek World*. Maldon, MA.
- Dickie, M (2001) *Magic and Magicians in the Greco-Roman world*. London and New York.
- Entralgo, P.L. (1970) *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*. New Haven.
- Faraone, C. A. (2010) "A Socratic Leaf Charm For Headache (*Charmides* 155b–157c), Orphic Gold Leaves, And The Ancient Greek Tradition Of Leaf Amulets," J. Dijkstra, J. Kroesen and Y. Kuiper, eds. *Myths, Martyrs, and Modernity*. Leiden, 145–166.
- Faraone, C.A., Obbink, D., eds. (1991) *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. New York.
- Halliwell, S. (2011) "Antidotes And Incantations: Is There A Cure For Poetry In Plato's Republic?" P. Destrée and F. Herrmann, eds. *Plato and the Poets*. Leiden, 241–266.
- Luck, G., ed. (2006) *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*. Baltimore.
- Mirecki, P.A., Marvin W.M., eds. (2002) *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden.
- Ogden, D., ed. (2002) *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*. New York.
- Peterson, S. L. (2003) "An Authentically Socratic Conclusion in Plato's *Phaedo*: Socrates' Debt to Asclepius," N. Reshotko, ed. *Desire, Identity, and Existence: Essays in Honor of Terry Penner*. Edmonton, 33–52.

ПИФАГОРЕЙСКОЕ НАСЛЕДИЕ В МЕДИЦИНЕ

Н. П. Шок

Приволжский исследовательский медицинский университет
(Нижний Новгород), shok.nataliya@gmail.com

А. П. ЩЕГЛОВ

Первый Московский государственный медицинский университет
им. И.М. Сеченова (Сеченовский университет)
staropomor@yandex.ru

NATALIYA SHOK

Privolzhsky Research Medical University, Nizhni Novgorod, Russia

ANDREY SHCHEGLOV

I.M. Sechenov First Moscow State Medical University (Sechenov University)

PYTHAGOREAN LEGACY IN MEDICINE

ABSTRACT. Article focuses on the influence of Pythagorean teaching on medicine. This allows to examine the history of medicine as part of the philosophy and history of science. Among the philosophical ideas of the Pythagoreans significant to medicine was highlighted the ideas of opposites, mathematical proof and harmony. The magical tendencies typical for the teaching of the Pythagoreans should be seen as a factor limiting the influence of their teaching on medicine. It was some elements of Pythagorean teaching that were important to the development of medicine, rather than Pythagorean teaching as a whole. Certain ideas of Pythagorean teaching were developed within medicine as well, such as in the use of the apodictic method, based on the practice of anatomical dissection, teaching on general pathology and clinical classification. Article highlights the dual nature of Pythagorean teaching, which was based on both rational and magical elements.

KEYWORDS: history of medicine, philosophy of medicine, Pythagoras, Hippocrates, Galen, Alcmaeon, opposites.

Одну из основ философского учения пифагорейцев составляет категориальная пара двух противоположностей – предела и беспредельного. «Беспредельное» не может быть единым началом вещей, иначе ничто определенное, никакой «предел» не был бы мыслим. Однако «предел»

предполагает нечто такое, что определяется им. Из этого следует, что природа, сущая в космосе, гармонически слажена из «беспредельных» и «определяющих», так устроен и весь космос, и все, что в нем. Об этом свидетельствует еще Аристотель в первой книге «Метафизики» и наиболее яркое воплощение идея получила у пифагорейца Филолая (Huffman 1993, 124). Без связи этих противоположностей невозможно существование природы как единого живого организма, а значит жизнь в человеческом теле основана на взаимозависимости противоположных природных начал. Наличие противоположностей предполагает, что каждая находится в своих пределах – «одно» и «иное». Только у определенного может быть смысл, и поэтому только у него может быть цель, а значит только в этом случае его можно познать. Цель же определяет всякую сущность в ее бытии, ставит предел ее стремлениям и выявляет ее начало как исток и завершение. Именно поэтому в пифагорейской философии подчеркивается роль предела – конечного в познании, то есть своей совершенной формы. Смысловая определенность, установление границ и пределов по отношению к беспредельности, могли быть использованы в медицине. Применительно к медицине получение знания возможно только там и тогда, где и когда при болезни есть некий предел или граница, которые только и дают возможность определить ее сущность.

Использование пифагорейских противоположностей «предела» и «беспредельного» помогает расценивать болезнь не просто как «беспредельное» и «бесконечное» явление, а как некий определенный, выявленный «предел»: границы болезни можно познать и, следовательно, получить возможность установить, как она протекает и какими симптомами сопровождается. Если мы умозрительно не ограничиваем пределом «здоровье» и «болезнь» как главные атрибуты медицинской науки, то мы исключаем эти феномены из области познания. Категории «*предел*» и «*беспредельное*» помогают соединить противоположности в той или иной вещи. В свою очередь сочетание противоположностей в явлении, создает апорию, натолкнувшись на которую, мышление оборачивается само на себя.

Логическим следствием теории противоположности является учение о гармонии, являвшейся важной частью пифагорейской философии. Из этого следует, что гармония отражает закономерный характер развития действительности, внутреннюю и внешнюю согласованность, цельность и соразмерность содержания и формы. Гармония в данном понимании – одна из форм прекрасного, что в медицине может пониматься как гармоничное состояние человеческого тела, определяемого с помощью категории «здоровье». Поэтому «гармония» обозначает сочетание противоположных и

обособленных элементов по определенным законам, приобретающее соразмерность, соответствие, согласованность. Здоровым является тот, кто сохраняет «благое смешение простых первоначал» и «соразмерность состоящих из них частей тела». Здоровым можно быть в «общем смысле» (к этой категории относится тот, чье тело всегда обладает «наилучшим смешением [элементов] и является соразмерным всегда»), в большинстве случаев (если состояние «немного» отклоняется от абсолютно здорового) и в настоящее время. Больное тело характеризуется дурным смешением, таким образом, болезнь – состояние, противоположное здоровому. О нейтральном состоянии можно говорить в трех случаях: если оно не относится ни к одной из противоположностей (занимает промежуточное положение между двумя крайними состояниями), относится к обоим сразу или «причастно то одной, то другой», на что в свое время, указывал Гален в трактате «Искусство медицины».

Пифагорейское представление об универсальной гармонии, распространенной в том числе и на состояние человеческого тела, может иметь аналогии с таким современным медицинским понятием, как «гомеостаз», то есть саморегуляцией, способностью организма как открытой системы сохранять постоянство своего внутреннего состояния посредством согласованных реакций, направленных на поддержание динамического равновесия. Система стремится воспроизводить себя, восстанавливать потерянный баланс, преодолевать разрушительное воздействие внешней среды, то есть «гомеостаз» органической популяции является способностью данной популяции достаточно долго поддерживать определенную численность составляющих ее особей. При гомеостазе возникает особый вид причинно-следственной связи, который может быть охарактеризован как конечная причина, т.е. телеология.

Гармония неизбежно нарушается изменениями, идущими из внешнего, природного мира, и если она не реагирует на процессы трансформации, то может превратиться в свою противоположность. Со стороны познания гармоничное состояние выступает как совокупность различных абстрактных форм в предмете. Так, «болезнь» как явление тоже обладает своей внутренней соразмерностью составляющих ее элементов и внутренней строгой логикой действия. Задачей врача в данном случае является установление причины заболевания и выбор способов его лечения.

Одним из наиболее примечательных ранних примеров пифагорейского влияния на медицинское знание является врач Алкмеон. Правда, был ли он пифагорейцем, не вполне ясно (Codellas 1932, 25, 1041–1046; Lloyd 1964, 10, 50–72; Sigerist 1961). Как бы там ни было, греческая медицина обязана Алкмеону многими основополагающими категориями (Lloyd, 1975, 59, 113–147) и имен-

но с его именем связывают первые протонаучные представления о целостности организма (Longrigg 1993, 48). Алкмеону было свойственно «динамическое понимание болезни»: здоровье – равновесие противоположных качеств, или сил в организме, болезнь – преобладание одного из них. Нечто подобное мы затем находим и у гиппократиков. Среди причин болезни Алкмеон называет избыток холодного и горячего, избыток и недостаток пищи, а также внешние факторы (воду, местность и др.), предвосхищая, таким образом, соответствующие подходы к этиологии болезней, раскрытые в «Корпусе Гипократа». Здоровье, нормальная форма существования человеческого организма, обусловлено равновесием или гармонией противоположных начал. Смещение этого равновесия в сторону одного из них Алкмеон называл «единовластием». Оно и вызывало болезнь, которую можно лечить, только влияя на ее причину, т. е. восстанавливая баланс противоположных начал – именно в этом и состояла методологическая основа идеи лечить противоположное противоположным. Сходные принципы мы обнаруживаем в «Корпусе Гипократа»: «Одним словом, противоположное есть лекарство для противоположного, ибо медицина есть прибавление и отнятие: отнятие всего того, что излишне, прибавление же недостающего. И кто это наилучше делает, тот наилучший врач, а кто наиболее удаляется от выполнения этого, тот наиболее удаляется и от искусства» (Гиппократ, *О ветрах*, пер. В. И. Руднева, 1936, 264).

Также существует мнение, что на методологию Алкмеона существенное влияние оказала ионийская физика (Jouanna 1998, 22–71). Его идеи о балансе противоположных субстанций в организме человека как признаке здоровья, сходны с натурфилософскими представлениями Анаксимандра Милетского, который предложил описание космоса, основной характеристикой которого является симметрия, а за внешне беспорядочными небесными явлениями скрывается строгая закономерность (Канто-Спербер 2006, 15). Эти взгляды вошли в учение пифагорейской школы, а так как Алкмеон был современником Пифагора, его медицинские представления в той или иной степени могут быть соотнесены с научными компонентами пифагорейского учения (идея противоположности, гармония, математика и основы доказательства) (Балалыкин, Шок 2017, 3–4). Однако это не предполагает, что формирование взглядов Алкмеона как врача происходило под влиянием пифагорейского учения. Например, в теории Алкмеона о противоположностях есть много общего со взглядами Пифагора. Для пифагорейского учения характерно выделение десяти основных пар противоположностей, однако попытка описывать идеи материального мира в категориях противоположностей была характерна и для ранней ионийской физики. Разница

заключается лишь в том, что в ионийской физике они не постулируются в десяти категориальных парах и не используются в математических категориях, как у пифагорейцев (Longrigg 1993, Nutton 2013).

Пифагорейское учение о гармонии противоположностей могло быть перенесено Алкмеоном на устройство и функционирование человеческого организма. Однако это не позволяет дать однозначный ответ на вопрос, были ли медицинские теории Алкмеона основаны только на идеях пифагорейского учения. Во многом представление об Алкмеоне как о пифагорейце связано с трудами Аристотеля и Ямвлиха. Последний говорит об Алкмеоне как о пифагорейце, а Аристотель в «Метафизике» связывает идею Алкмеона о противоположностях с развитием пифагорейской мысли, хотя и делает важную оговорку: ему не ясно, Алкмеон заимствовал ее у Пифагора, или пифагорейцы заимствовали ее у Алкмеона. Кроме того, имеются совпадения взглядов Алкмеона и идей «Корпуса Гиппократата». К сожалению, определить более точно последовательность влияния практически невозможно ввиду отсутствия источников.

При оценке истории пифагорейского учения важно учитывать различные идеи, составляющие и определяющие его основы, с помощью которых появляется возможность объяснить явления природы, в том числе устройство человеческого тела. Вполне вероятно, что учение пифагорейцев оказало влияние на формирование методов науки – аподиктического (в его основе математические принципы доказательства и строгие требования к аргументации) и диалектического (т.е. метода философской беседы, построенной на полемических приемах, в основе которого идея противоположностей), что впоследствии нашло свое применение в практике медицины (Nempel, Oppenheim 1948, 15, 30–352; Lloyd 1979, Lloyd 1991, Mueller 1974). Аподиктический метод исключает возможность вероятностных суждений и основан на логической необходимости и фактах реальности, что позволяет ученому стремиться к безусловной истинности суждений. Диалектический метод предусматривает возможность вероятностного суждения и во многом основывается на стремлении убеждать любым способом, в том числе используя софистические посылки, которые неприемлемы для естествознания в целом и медицины в частности. Таким образом можно предположить наличие влияния пифагорейского учения на формирования основ доказательства в медицине (Балалыкин, Шок 2016, 4, 377–391). Развитие медицины со времен написания «Корпуса Гиппократата» происходило в рамках стремления применять метод строгого доказательства (Lloyd 1979).

Рациональные тенденции пифагорейского учения, безусловно, следует рассматривать, исходя из четкого понимания исследовательского метода, в

основе которого – теория и практика аргументации и применение строгого доказательства, пришедшего из математики, что находит свое выражение в медицинских взглядах Гиппократов: представления о причинности заболеваний, понимание природы человека, классификация заболеваний, а также основы клинической практики (например, индивидуальный принцип подбора лечения, лечение противоположного противоположным и др.). На некоторых примерах, отражающих исследовательскую методологию врача, можно проследить влияние научных методик пифагорейцев на медицину Гиппократов. Так, например, в трактате «О древней медицине» мы находим указание на недопустимость вероятностного суждения в медицине (Гиппократ, *О древней медицине*, пер. В. И. Руднева; 1936, 155). Также ставится вопрос о необходимости достоверных посылок в рассуждении врача при диагностике и лечении, обосновываются в том числе и некоторые аксиоматические правила, определяющие ход мысли исследователя, специфичный для медицины как области научного знания (например, принцип лечения противоположного противоположным). Впоследствии представление Гиппократов об общей патологии, развитое Галеном, позволяло рационально объяснить многообразие заболеваний человеческого организма. Влияние некоторых идей пифагорейского учения, в значительной степени ставшего основой метода доказательства, основанного на математике, могло происходить и на медицину: использование аподиктического метода доказательства, в медицине выразившегося в анатомических вскрытиях, рациональном учении об общей патологии и клинической систематике, что позволяло критически осмысливать врачебный опыт.

Помимо элементов учения пифагорейцев, оказавших влияние на развитие науки, в их философии присутствовала магическая составляющая, которая в определенной степени искажала представление о природе и ее закономерностях. Магия предполагает, что намерения становятся причиной событий, происходящих в поле зрения деятелей, то есть она предполагает особый вид причинной обусловленности. На основании этого можно попытаться представить, чему могли соответствовать оккультные практики пифагорейцев. Очевидно, что увлечение нумерологией и, в целом, магическая составляющая препятствовала дальнейшему развитию тех идей, заложенных в пифагорейской традиции, которые могли способствовать развитию науки. Например, пифагорейцы не проводили строгого различия между числами и вещами, но при этом у них не было полного отождествления числа и вещи. Все это является серьезными основаниями для того, чтобы не переоценивать значение пифагорейской философии для развития медицины. Пифагорейское учение как таковое не могло стать основополагающей си-

стемой взглядов, на основе которых сформировалась картина мира первых поколений представителей древнегреческой рациональной медицины и сложились отдельные медицинские школы (т.н. пифагорейская медицинская традиция). Однако это не отрицает возможности влияния отдельных пифагорейских идей на представителей медицинской профессии в самом широком, мировоззренческом плане. Такое влияние, по всей вероятности, было, и связано оно, прежде всего, с точными науками, в первую очередь с математикой. Использование строгого доказательства в медицине античности было основано на стремлении исследовать организм человека опытным способом, используя метод анатомических вскрытий, что в сочетании с этиологическим подходом к теории болезни и определяло развитие медицины как науки. Метод математического доказательства, развиваемый пифагорейцами, обусловил изменение философской аргументации, что в дальнейшем было использовано для развития медицины. С другой стороны, возрастание роли оккультно-магических практик в рамках пифагорейской философии, формирование закрытых эзотерических обществ тормозило и видоизменяло рациональные тенденции, заложенные в основе пифагорейского учения. В связи с этим не представляется возможным уверенно говорить о доминирующем влиянии именно пифагорейской философии на медицину, тем более указывать на наличие таких феноменов, как «пифагорейская медицина».

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Гален (2015) *Сочинения*. Вступ. статья, сост. и комм. Д.А. Балалькина. Москва. Т.2.
- Гиппократ (1936) *Избранные книги*. Москва. Т.1.
- Жмудь Л.Ф. (2012) *Пифагор и ранние пифагорейцы*. Москва.
- Канто-Спербер М. и др. (2006) *Греческая философия*. Перевод с франц. В.П. Гайдамака, М.А. Графовой. М., Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. Том 1.
- Balalykin, D.A., and Shok, N.P. (2016) "The apodictic method in the tradition of ancient Greek rational medicine: Hippocrates, Aristotle, Galen," *History of Medicine* 3.4, 377–391.
- Balalykin, D.A., and Shok, N.P. (2017) "The Pythagoreans' influence on medicine: a historical fact or problems of interpretation? Part 1," *History of Medicine* 4.3, 300–308.
- Balalykin, D.A., and Shok, N.P. (2017) "The Pythagoreans' influence on medicine: a historical fact or problems of interpretation? Part 2," *History of Medicine* 4.4, 311–318.
- Codellas, P.S. (1932) "Alcmaeon of Croton: His Life, Work, and Fragments," *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 25.7, 1041–1046.
- Cornford, F.M. (1922) "Mysticism and Science in the Pythagorean tradition," *Classical Quarterly* 16, 137–150.

- Cornford, F.M. (1923) "Mysticism and Science in the Pythagorean tradition," *Classical Quarterly* 17, 1–12.
- Hempel, G.G., and Oppenheim, P. (1948) "Studies in the logic of explanation," *Philosophy of Science* 15, 135–175, 350–352.
- Huffman, C.A. (1993) *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*. Cambridge.
- Jouanna, J. (1998) "The Birth of Western medical art," *Western Medical Thought from Antiquity to the Middle Ages*, ed. by Mirko D. Grmek. Cambridge, MA, 22–71.
- Lloyd, G.E.R. (1975) "Alcmaeon and the Early History of Dissection," *Sudhoffs Archiv* 59, 113–147.
- Lloyd, G.E.R. (1964) "Experiment in early Greek philosophy and medicine," *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 10, 50–72.
- Lloyd, G.E.R. (1979) *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambridge.
- Lloyd, G.E.R. (1991) *Methods and Problems in Greek Science. Selected Papers*. Cambridge.
- Longrigg, J. (1993) *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London.
- Mueller, I. (1974) "Greek mathematics and Greek logic," *Ancient logic and its Modern Interpretations*, ed. J. Corcoran. Dordrecht, 35–70.
- Nutton, V. (2013) *Ancient Medicine*. London and New York: Routledge.
- Sigerist, H.E. (1961) *A History of Medicine*. Vol. 2, New York.

Russian language sources transliterated:

- Galen (2015) *Sochineniya* [Works]. Edited by D.A. Balalykin. Moscow. Vol. 2.
- Grecheskaya filosofiya* [Greek Philosophy] (2006). Edited by M. Kanto-Sperber. A translation from the French. Moscow.
- Hippocrates (1936) *Sochineniya* [Works]. Moscow. Vol I.
- Zhmud', L.Ya. (2012) *Pifagor i rannie pifagoreytsy* [Pythagoras and the Early Pythagoreans]. Moscow.

ГРАММАТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ «DE ANALOGIA» И ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ ЮЛИЯ ЦЕЗАРЯ В КОНТЕКСТЕ АНТИЧНОЙ «ЯЗЫКОВОЙ ПОЛИТИКИ»

Р. В. СВЕТЛОВ И Д. А. ФЕДОРОВ

Российский государственный педагогический институт им. А.И. Герцена
spatha@mail.ru; piarman@gmail.com

ROMAN SVETLOV and DENIS FEDOROV (A. I. Herzen State Pedagogical University of Russia)
THE GRAMMATICAL TREATISE *DE ANALOGIA* AND LINGUISTIC CONSERVATISM OF JULIUS CAESAR
IN THE CONTEXT OF THE ANCIENT "LANGUAGE POLICY"

ABSTRACT. In this article are examine certain philological beliefs of Julius Cesar in the context of the "Language Politic" of Roman expansionism. Based on the remaining fragments of the grammatical tract *De Analogia*, the authors come to the conclusions that Cesar wanted to create a language norm that is free from vulgarities and distortions, the one that adhere to strict grammatical rules, which correspond to the spirit of traditional Roman culture, religion and government. We think that in this treatise Cesar shows himself not only as a jealous defender of linguistic antiquarianism but also as an active political reformer, who corrects and transforms the Latin language, infected, in his view, by the illness of barbarization.

KEYWORDS: Language Policy, Ancient Rome, Roman Philology.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168) в Санкт-Петербургском государственном университете.

Грамматический трактат Юлиа Цезаря «De Analogia» по сей день остается одним из относительно слабоизученных памятников античной лингвистической традиции. До недавнего времени данное сочинение, как ввиду чрезвычайно слабой сохранности (трактат известен лишь по отдельным фрагментам), так и узости затронутой лингвистической тематики находилось вне поля зрения специалистов. Попытки реконструкции и адекватной интерпретации содержания трактата предпринимались, в основном, анти-

коведами начала XX в. Можно упомянуть исследования Г. Г. Хендриксена¹ и А. Клотца.² Подробный список отрывков также приводит в своей антологии Х. Фунайоли.³ Последние годы, однако, ознаменовались своеобразным научным прорывом в связи с выходом в свет фундаментального исследования А. Гарсеа, полностью посвященного трактату *De Analogia*.⁴ Таким образом, можно констатировать, что рассмотрение грамматической доктрины Гая Юлия Цезаря, с одной стороны, осложняется ограниченностью и плохой сохранностью доступных фрагментов, с другой же – облегчается благодаря чрезвычайно содержательному и обширному комментарию, составленному А. Гарсеа. Заострим внимание на общей характеристике трактата как специфического грамматического сочинения конкретной исторической эпохи, а также на наиболее значимых лингвистических (и культурно-политических) сюжетах, затронутых Цезарем в этой работе, среди которых особое место занимает концепция лингвистического пуризма, ставящая Цезаря в оппозицию господствующим в рассматриваемый исторический период веяниям в среде грамматиков и риторов.

В литературе высказывались различные мнения относительно даты написания данного произведения – мы, вслед за Г. Хендриксоном⁵ и А. Гарсеа⁶, придерживаемся точки зрения, в соответствии с которой работа была написана в 54 г. до н.э., т.е. в самый разгар Галльских войн. Будучи посвящен Цицерону (*Gell.* I, 10, 4; *Cic. Brut.* 253) трактат «*De Analogia*» был призван стать своеобразной «отповедью» апологии стилистической пышности и вычурности (характерной для азиатской риторической традиции), воспетой Цицероном в риторическом трактате «*De Oratore*», опубликованном чуть ранее (в 55 г. до н.э.), и, как предполагает Г. Хендриксон⁷, доставленном Цезарю в Галию. Вероятно, аномалистическая позиция Цицерона была столь резко воспринята Цезарем, что не заставила его медлить с ответом, каковым и стало написание «*De Analogia*».

¹ Hendrickson 1906, 97–120.

² Klotz 1910, 205–262.

³ Funaioli 1907, 143–158.

⁴ Garcea 2012.

⁵ Hendrickson 1906, 115.

⁶ Garcea 2012, 25.

⁷ Hendrickson 1906, 110–111. Аргументация Хендриксона базируется на свидетельствах, в соответствии с которыми в период Галльских войн Цицерон активно общался с Цезарем через своего брата Квинта, служившего в войсках последнего в качестве легата.

Название трактата («De Analogia» – «Об аналогии») вполне очевидно указывает на приверженность автора к числу сторонников доктрины «александрийской» грамматической школы – т.н. «аналогизма». Напомним,⁸ что спор «аномалистов» и «аналогистов»,⁹ о содержании которого нам известно, главным образом, из трактатов Варрона (*Varr. De Lingv. Lat.*, VIII) и Секста Эмпирика (*Sext. Emp. Adv. Math.* I, 176–240) являлся своеобразным «переносом» в область чистой лингвистики¹⁰ древнегреческой философской дискуссии о происхождении языка («по установлению» (θέσει) либо «по природе» (φύσει)). Последователи т.н. «аналогизма», представленные, в первую очередь, такими крупными античными филологами как Аристофан Византийский и Аристарх Самофракийский, опираясь на требования «симметричности» и «пропорциональности» в области морфологии, отстаивали необходимость выведения и строгого соблюдения формальных грамматических правил – в первую очередь, склонения и спряжения: «...для систематизации и классификации морфологических аспектов александрийцы методом математической пропорции вывели правила языка, прежде всего, правила склонения и спряжения... Аналогия, означая полную симметрию, сходство языковых явлений, являлась критерием истины при исследовании грамматической системы греческого языка».¹¹ В свою очередь, представитель «стойко-пергамской» грамматической школы Кратет Малосский, категорически отвергая доводы аналогистов, придерживался представления о релятивности, условности и конвенциональном характере формальных языковых норм: «отсутствие регулярности, неупорядоченность, по мнению Кратета, очень характерны для языка и нисколько ему не вредят»¹². С позиций Кратета и других «аномалистов», отклонение от формальной «грамматической нормы» – естественное свойство языка, а познание языковых явлений возможно лишь сугубо эмпирическим путем – в первую очередь, посредством наблюдения.

⁸ Проблема античной контрверсии «аналогия – аномалия» достаточно широко освещена в научной литературе. По данному вопросу см. напр.: Каракулаков 1965, 135–159; Blank 1994, 149–165; Blank 2005, 210–238; Collart 1962, 117–140; Colson 1919, 24–36.

⁹ Отметим, что ввиду достаточно слабой источниковой базы, способной пролить свет на дискуссию аномалистов и аналогистов, степень контрверсивности противопоставления точек зрения александрийской и стойко-пергамской грамматической школ часто подвергается сомнению. По данному вопросу см. напр.: Драчёва 2013, 14; 176; Taylor 1974, X.; Collart 1954, 144–149; Ax 1996, 115–118.

¹⁰ Драчёва 2013, 14.

¹¹ Ibid.

¹² Перельмутер 1980, 212.

Таким образом, можно констатировать, что к эпохе Цезаря противопоставление «аналогия vs. аномалия» выступало, как минимум, одной из наиболее значимых и остродискуссионных проблем античного языкознания. Для тематики настоящей статьи, однако, в первую очередь заслуживает внимание рассмотрение вклада в теорию «аналогизма» со стороны Цезаря. Известно, что на образование юного Цезаря в таких областях, как грамматика и риторика, значительное влияние оказали именно последователи аналогизма: в частности, один из учителей будущего великого полководца и политика, грамматик Марк Антоний Гнифон, сам, по некоторым данным, учился в Александрии, где, как предполагается,¹³ и познакомился с основными положениями «Александрийской грамматики» и доктрины аналогистов. Активное стремление Цезаря беспрестанно совершенствовать свои познания и навыки в области грамматики и риторики были удостоены хвалебной характеристики со стороны Цицерона: «чтобы довести свою латинскую речь до совершенства, он с необыкновенным рвением и прилежанием занимался словесностью, даже самой изысканной и отвлеченной» (*Cic. Brut.* 252. Пер. И.П. Стрельниковой).

Реконструкция аргументов Цезаря в пользу защиты грамматических установок аналогистов представляется достаточно сложной проблемой ввиду чрезвычайно слабой сохранности первоисточников. Х. Фунайоли выявил 28 достаточно точно атрибутированных фрагментов «*De Analogia*» (плюс три «*incertus*» фрагмента)¹⁴; А. Клотц рассматривал 31 фрагмент¹⁵; новейшее исследование А. Гарсеа оперирует 35 фрагментами.¹⁶ Значительная часть указанных фрагментов относительно малоинформативна, что позволяет лишь с изрядной степенью условности судить о содержании трактата.

В соответствии с суждением А. Гарсеа,¹⁷ в основе лингвистического «пуризма» Цезаря лежит представления о «*elegantia*» («безукоризненность», «изящество», «стройность») своеобразной философии¹⁸ сохранения первоизданной чистоты «подлинного» латинского языка (*Latinitas*), как своеобразной специфической культурной ценности, унаследованной от предков. В наиболее отчетливой форме данная идеология находит свое отражение в

¹³ Garcea 2012, 21.

¹⁴ Funaioli 1907, 143–158.

¹⁵ Klotz 1910, 205–262.

¹⁶ Garcea 2012, 290.

¹⁷ *Ibid.*, 49–77.

¹⁸ Безусловно, идея сохранения «чистоты» языка не являлась специфическим «открытием» римской грамматики. Данная концепция разрабатывалась, в частности, Аристотелем (см. *Arist. Rhetor.* 1407a).

четвертой книге риторического трактата «*Rhetorica ad Herennium*», посвященной главным образом вопросам стиля.¹⁹ Неустановленный автор данного сочинения определяет «*elegantia*» следующим образом: «*Elegantia est quae facit ut locus unus quisque pure et aperte dici videatur. Haec tribuitur in Latinitatem et explanationem*» (*Rhet. ad Herenn.* 4, 17.). Таким образом, ключевыми составляющими «безупречной» речи он считает чистоту («*latinitas*» – «чистая латынь») и ясность («*explanatio*»).²⁰ Чистота языка, по мнению автора трактата, обусловлена воздержанием говорящего от использования солецизмов и варваризмов: «*Latinitas est quae sermonem purum conservat, ab omni vitio remotum. Vitia in sermone quo minus is Latinus sit duo possunt esse: soloecismus et barbarismus. Soloecismus est cum in verbis pluribus consequens verbum superiori non adcommodatur. Barbarismus est cum verbis aliquid vitiose effertur.*» (*Ibid.*)

В свою очередь, ясность выражений («*explanatio*») («то, что делает речь понятной и прозрачной», *Ibid.*) предполагает употребление общепринятых в обычном бытовом обиходе и семантически корректных терминов (а также, вероятно – сведение к минимуму практики злоупотребления выразительными средствами).

Суммируя вышесказанное, аргументацию автора *Rhetorica ad Herennium* о доктрине «*elegantia*» можно представить в виде схемы (ниже).²¹

Завершая краткий сюжет, посвященный «*elegantia*», неизвестный автор «*Rhetorica ad Herennium*» оговаривается, что более подробное изложение данной лингвистической доктрины представлено в другом его сочинении – грамматическом трактате *Ars Grammatica*, к большому сожалению не дошедшему до наших дней.

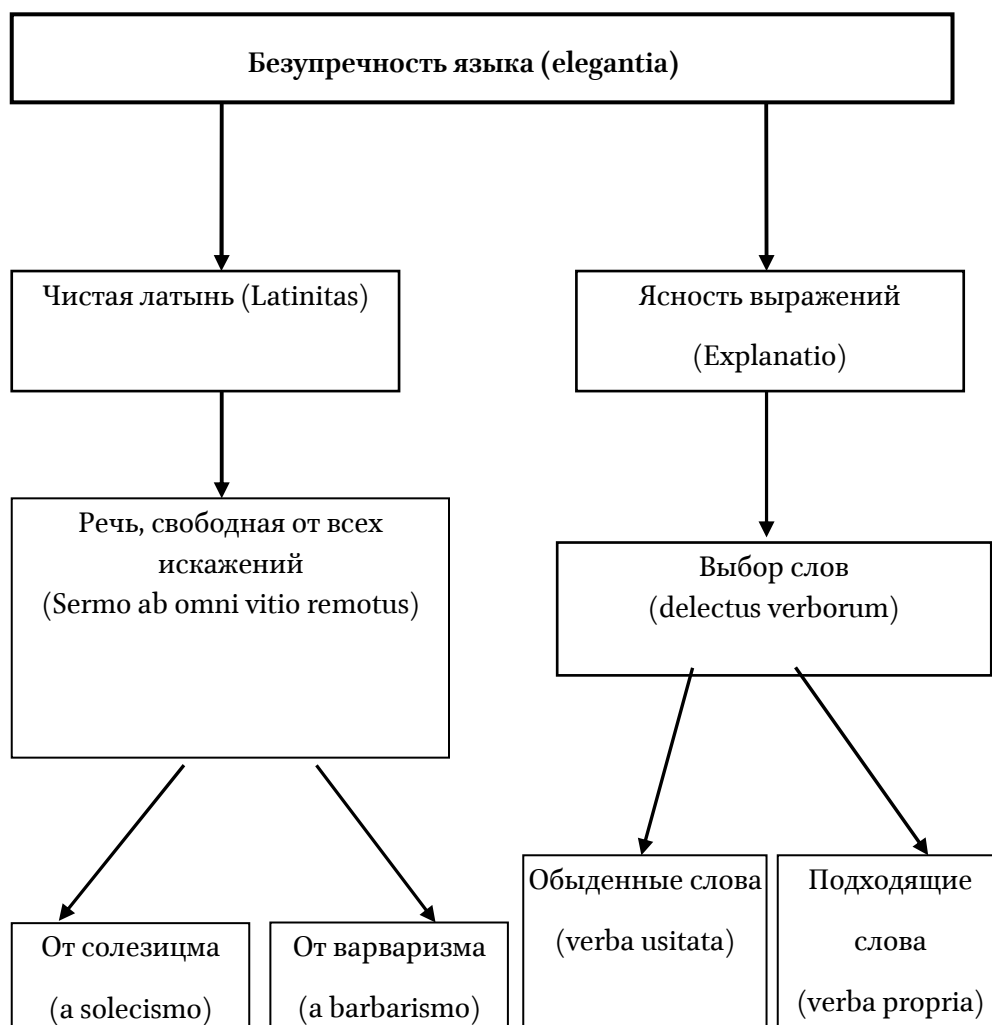
Из риторических произведений Цицерона становится вполне очевидно, что основные положения доктрины «*elegantia*», вполне соответствующей, как было сказано выше, лингвистической идеологии аналогистов, были хорошо знакомы римским риторами первой половины I в. до н.э. (см. напр. *Cic. De Orat.* 3, 3–48; *Cic. Brut.* 37–43).²² Не вызывает сомнений, что в их числе был и Цезарь, получивший, как уже отмечалось выше, вполне достойное грамматическое образование (*Suet. Gram.* 7). Небезынтересным представляется проследить, какие именно аргументы Цезарь применяет в защиту парадигмы «*elegantia*» в своем грамматическом трактате.

¹⁹ Кузнецова, Стрельникова 1976, 82.

²⁰ *Ibid.*, 84.

²¹ При составлении схемы использованы материалы: Garcea 2012, 51.

²² Дополнительная и достаточно подробная аргументация по данному вопросу представлена у А. Гарсеа: Garcea 2012, 53–77.



Пролить свет на отношение Цезаря к концепциям «elegantia» и «Latinitas» позволяют, главным образом, два развернутых пассажа из риторического трактата Цицерона «Брут» (Cic. *Brut.* 253; 258). Наиболее авторитетные исследователи De Analogia – Л. Хендриксон²³ и А. Гарсеа²⁴ – вполне единодушны во мнении, что данные фрагменты (а также, возможно, Cic. *Brut.* 260–261) представляют собой сокращенное изложение некоторых ключевых положений лингвистической доктрины Цезаря – вероятно, из введе-

²³ Hendrickson 1906, 113-114; 117-118.

²⁴ Garcea 2012, 130-132.

ния и первой книги его грамматического трактата, один из которых, как полагает Гарсеа, предствляет собой парафраз, а другой – дословную цитату.²⁵

De facto в тексте указанных фрагментов мы можем наблюдать расширенное, обогащённое дополнительной аргументацией и примерами развитие точки зрения, представленной в *Rhetorica ad Herennium* (а также, что представляется вполне вероятным – в несохранившемся сочинении *Ars Grammatica* того же неизвестного грамматика). Также как и автор *Rhetorica ad Herennium*, Цезарь опирается в своих рассуждениях на идеи о «чистой латыни (*Latinitas*) и «выборе слов» (*delectus verborum*). «Почвой и основанием ораторского искусства... служит безупречная и чистая (*emendatam et Latinam*) латинская речь»²⁶ (*Cic. Brut.* 258. Пер. И.П. Стрельниковой) – данное высказывание, по нашему мнению, можно считать своеобразной «декларацией о намерениях», во многом явившейся идеологическим лейтмотивом всей лингвистической доктрины Цезаря. Важно отметить, что относится оно далеко не только к сфере риторики. Отдавая должное риторическому таланту Цицерона и его многочисленным достижениям и прижизненной славе на ниве ораторского искусства,²⁷ римский полководец, в то же время, настоятельно требует уважительного отношения и к повседневной, обыденной речи (*Cic. Brut.* 253), в качестве ревностного защитника чистоты которой и позиционирует себя.

Лингвистический идеал для Цезаря – эталонная, «классическая» латынь, доставшаяся в наследство от славных предков, что и предопределяет ее культурную самоценность. Анализируя достаточно лапидарный пересказ Цицерона (*Cic. Brut.* 258–259) можно сделать предположение, что в своем трактате Цезарь нарисовал перед читателем несколько идеализированную картину «золотого века» латинского языка, чей расцвет пришелся на эпоху «средней» Римской республики – время Сципиона, Лелия и других представителей интеллектуальной элиты конца II в. до н.э.: «в тот век язык был так же чист, как и нравы» (*Cic. Brut.* 258). Римляне той эпохи «говорили правильно» (т.е. сообразно формальным грамматическим «правилам»), не столько благодаря систематическому и целенаправленному обучению (и Цезарь, и Цицерон прекрасно понимали, что римская грамматика в этот период находилась в состоянии становления), сколько из-за общей заботы о существующих обычаях, благодаря которым естественным путем осуществ-

²⁵ *Ibid.*, 82.

²⁶ «*Solum quidem... et quasi fundamentum oratoris vides locutionem emendatam et Latinam*»

²⁷ Отметим, что степень искренности хвалебных выражений Цезаря в свой адрес сам Цицерон ставит под сомнение (*Cic. Brut.* 255).

лялась межпоколенная трансляция представлений о общепринятой языковой норме. Дальнейшие драматические события римской истории (главным образом – социодемографического характера) привели к существенному «искажению» (*infusco*), порче, упадку языка.²⁸ Данный феномен вполне обоснованно обуславливается Цезарем рядом специфических социолингвистических факторов: по его мнению, в процессе исторического развития и территориального расширения город Рим (также как и до него – Афины) испытал губительное воздействие со стороны многочисленных необразованных переселенцев (вероятно – как провинциалов, так и италиков из муниципий), «говорящих неправильно» (*Cic. Brut.* 258), чье чужеродное влияние и «варварские наречия» вызвали катастрофическое искажение идеализируемой Цезарем «нормативной» латыни, завещанной предками (вполне очевидно, что данный пассаж перекликается с популярным в поздней республике тезисом об «упадке нравов», подробно представленным, в частности, в сочинениях Саллюстия²⁹ (*Sall. Ep.*, I–II)). Отсюда проистекает горячая убежденность Цезаря в необходимости «очищения языка» от привнесенной необразованными чужеземцами и вульгарными провинциалами скверны: «с течением времени речь становилась хуже как в Риме, так и в Греции. Ибо как в Афины, так и в наш город стекались из разных мест люди, говорящие неправильно. Оттого и почувствовалась необходимость очистить язык и пережечь его на огне неизменных правил [*sic!* – Д.Ф.], а не следовать искаженным обычаям общего употребления³⁰» (*Cic. Brut.* 258. Пер. И.П. Стрельниковой). В указанной цитате в первую очередь обращает на себя внимание идея «*ratio*», в полной мере отражающая характерные для аналогистов рационалистические представления о языке, как логичной и рациональной системе, основанной на формальных грамматических «правилах» и законах. В тот момент, когда бытовой обычай словоупотребления вступает в зримое противоречие с естественными «законами» языка безусловное предпочтение должно быть отдано в пользу последних.

Консервативные мотивы прослеживаются и в лексикологических рассуждениях римского полководца, живо перекликающихся с другим элементом концепции «*elegantia*» – идее «подбора слов» («*delectus verborum*») во-

²⁸ Идея «порчи языка» вполне характерна и для греческой лингвофилософии – она встречается, в частности, у Платона (см. напр. *Plato, Protag.* 325d5–7).

²⁹ По данному вопросу см., напр.: Утченко 1969, 267–289; Утченко 1977, 158–181.

³⁰ “...sed hanc certe rem deteriorem vetustas fecit et Romae et in Graecia. confluerunt enim et Athenas et in hanc urbem multi inquinatae loquentes ex diversis locis. quo magis expurgandus est sermo et adhibenda tamquam obrussa ratio, quae mutari non potest, nec utendum pravissima consuetudinis regula”.

плотившейся в цитируемом Цицероном афоризме Цезаря из *De Analogia*: «выбор слов есть основа красноречия» («*verborum dilectum originem esse eloquentiae*») (Cic. *Brut.* 253). Закономерно, что под «выбором слов», Цезарь в первую очередь подразумевает освобождение латинского языка от привнесенных за предшествующие десятилетия чужеродных влияний, многочисленных варваризмов и неологизмов, лишь напрасно засоряющих язык. Данное высказывание перекликается с другой широко известной в античности цитатой³¹ из «*De Analogia*», впервые упоминаемой Авлом Геллием: «Словно подводной скалы избегай неслыханного и неупотребительного слова» («*...tamquam scopulum, sic fugias inauditum atque insolens verbum*») (Gell I, 10,4. См. также XIX, 8, 7–8). Очевидный радикализм и метафорическая выразительность («подводной скалы», «пережечь на огне неизменных правил» и т.д.) суждений Цезаря в данном вопросе на наш взгляд, свидетельствуют о глубокой убежденности данного автора в необходимости «воспротивиться переменам» и положить конец бесконтрольному распространению варваризмов и неологизмов.

Лингвистический консерватизм Цезаря проявляется и в немногочисленных свидетельствах его рассуждений о морфологии. Помпоний, вероятно, пересказывая аргументацию Цезаря, определяет понятие «аналогия» как «сопоставление похожего» (*comparatio similitum*). Основанием для подобного сопоставления различных слов является строгое соблюдение следующих грамматических правил (Pompr. *Comment.* p. 197, 31):

1. Совпадение шести «категорий», присущих имени: суть наклонение (*qualitas*), степень сравнения (*comparatio*), род (*genus*), число (*numerus*), форма (*figura*), падеж (*casus*);
2. Одинаковые окончания слогов (напр. “us” и “us”);
3. Одинаковый порядок предпоследних слогов: одинаковые или гласные, или согласные;
4. Одинаковая длина слога.

Лишь при сохранении всех четырех критериев, по мнению Цезаря, можно говорить об аналогии: «Если все они не будут сходны между собой, не сможет получиться сходство (*similitudo*) имени» (*Ibid.*).

Определенный консерватизм прослеживается и в замечаниях Цезаря касательно латинской орфографии. Представление о них можно составить по отдельным фрагментам ряда поздних авторов (главным образом – Харизия и Присциана). Их свидетельства характеризуют симпатию Цезаря к некоторым архаичным орфографическим и лексическим формам: «*isdem*» как

³¹Это высказывание приводят также Макробий (*Macrob.* 1.5.2) и Иоанн Солсберийский (*Ioh. Policr.* 8, 10; *Ioh. Metalog.* 1, 15).

форма множественного числа от «idem» (Char. p. 110, 23); “lac” вместо “lacte” (Pomp. Comment. p. 199, 14); употребление в генетиве «Pompelli» вместо «Pompelii» (Prisc. p. 14, 10) и т.д.³² Впрочем, существуют свидетельства, что сам Цезарь далеко не всегда следовал в своих собственных сочинениях предложенному им орфографическому стандарту (Char. p. 110, 23).

Вполне закономерным представляется задаться вопросом, – каким образом доктрина лингвистического консерватизма Цезаря, сформулированная и горячо отстаиваемая им в De Analogia, воплотившись на практике, оказала влияние на стилистическую и лексическую составляющие других сочинений данного автора – в частности, его знаменитых «Записок» (Commentarii). Иными словами, не остались ли громкие призывы римского политика к грамматическому «пуризму» и «очищению языка» не более чем набором пафосных декларативных заявлений? Отметим, что безусловная и категорическая приверженность идеологическим установкам «аналогизма» прослеживается практически во всех сохранившихся трудах Юлия Цезаря. В.С. Дуров, в частности, следующим образом характеризует стилистические особенности сочинений Цезаря: «в *Записках* Цезарь применил стилистические принципы, провозглашенные им в трактате *Об аналогии*. Он устраняет из своей речи неологизмы, архаизмы, иноязычные слова (разумеется, когда в них нет особой необходимости) и одновременно всю ту лексику, которая может придать его стилю новизну и экстравагантность. Он тщательно отбирает слова, пользуясь при этом минимумом лексики и воздерживаясь от чрезмерной синонимии».³³ Отметим, что сдержанный стиль Цезаря вызывал немалое восхищение еще в античности. Вполне характерны, в частности, восторженные слова Цицерона, высказанные в адрес «Записок»: «...в них есть нагая простота и прелесть, ибо они, как одежды, лишены всяких ораторских прикрас... незатейливая и ясная краткость – самое лучшее украшение истории» (Cic. Brut. 262. См. также: Suet. Jul. 56).

Не надеясь подвергнуть сомнению авторитетность приведенных выше комплементарных высказываний относительно «непревзойденной простоты и точности языка»,³⁴ характерной для сочинений Цезаря, мы хотим обратить внимание на вполне сознательное обеднение их словаря и подчеркнутую безэмоциональную «сухость», что отразилась на литературных качествах рассматриваемого сочинения, живо контрастирующего с другими памятниками римской прозы эпохи поздней Республики – в первую очередь, с речами и эпистолярным наследием Цицерона. Впрочем, вполне оче-

³² По данному вопросу см. подборку, составленную А. Гарсеа: Garcea 2012, 100-101.

³³ Дуров 2000, 90–91.

³⁴ Ibid.

видно, что «лапидарно-сухой» слог был для Цезаря своеобразной самоцелью, во многом отражающим подробно рассмотренные выше лингвистические представления данного автора о необходимости сохранения «чистоты» латинского языка, «лингвистический пуризм и грамматическое единообразие»,³⁵ декларируемые в *De Analogia*.

В заключении, нельзя не отметить, что помимо мотивов сугубо гносеологического характера, лингвистический «пуризм» Цезаря был во многом обусловлен его стремлением к решению куда более прагматичных задач. Известно, что мотивация Цезаря к написанию «Записок» (научному анализу которых посвящена обширная литература³⁶) характеризовалась сугубо утилитарной направленностью. Так, широко известно, что «Записки о Галльской войне» в значительной степени преследовали своей целью не столько представить будущим поколением «беспристрастное» (вплоть до использования третьего лица применительно к самому себе) изложение военных событий, сколько оправдать римский экспансионизм, выразившийся в завоевании Цезарем Галлии. В свою очередь, «Записки о Гражданской войне» идеологически обосновывали³⁷ переход Цезаря через Рубикон, развязывание братоубийственной войны и последующее установление единоличной военной диктатуры, что, в конечном счете, привело к крушению основных политических институтов Римской республики. Не является исключением в данном случае и трактат *De Analogia*, составление которого, как мы помним, хронологически предшествует «Запискам».

Вполне обоснованным представляется предположение,³⁸ в соответствии с которым лингвистический трактат Цезаря рассматривался автором не только в качестве антитезы лингвистической теории аномалистов, а также дани уважения древним обычаям словоупотребления, но и как один из дополнительных доводов в пользу скорейшего приобщения покорённых народов к римской культуре и популяризации латинского языка среди лояльной Риму высшей прослойки галльского племенного сообщества. Вполне вероятно, что трактат Цезаря был призван защитить существующую лингвистическую норму, своеобразный грамматический стандарт – «городскую» (*urbanitas*³⁹) латынь (т.е. латынь города Рима), с целью воспрепятствовать распространению презираемой римской аристократией вульгари-

³⁵ *Ibid.*, 87.

³⁶ См. Barry 2005.

³⁷ Дуров 1991, 162.

³⁸ Garcea 2012, 4–5.

³⁹ *Ibid.* 7.

зированной «деревенской» (*rustica*) латыни как в недавно завоеванных провинциях, так и в самой Италии.

В этом безусловно присутствовал и политический момент, отраженный во взятых в кавычки словах в названии нашей статьи. Язык прямо связан с римскими правовыми, политическим и культурно-религиозными реалиями. Напомним, насколько существенно в римской религии было различать обряды по «отеческому», «греческому», «иноземному» обычаям, сколь важны были религиозно-магические песни-молитвы, исполнявшиеся некоторыми жреческими коллегиями – даже если исходное их значение было утеряно. Все это было связано с представлением о единстве римского социума, связанного системой сакрального права с окормляющими и защищающими его богами. Язык, даже за рамками храма, суда и сената, с точки зрения консерваторов, также был частью этого единства (можно вспомнить Катона Старшего с его представлением об исконно римском красноречии, отличавшимся от навязываемого эллинофилами греческого).

В наибольшей степени этот сюжет станет актуальным, когда римская культура и стоящие за ней «горизонты понимания» римской государственности столкнулись с культурой и политическими реалиями совсем иного типа – христианского. Ярчайшим примером стала «языковая политика» Юлиана Апостата, который издал (или собирался издать) эдикт, который запрещал христианам осуществлять преподавание в области, как мы бы сейчас сказали «высшего образования» (363 г.). Мы согласны с суждением Д.С. Бирюкова: «Можно зафиксировать определенную связь между аргументацией Юлиана в связи с его эдиктом о запрещении христианам преподавать и его представлениями о природе имен языка как о том, что дано изначально и неким существенным образом связано с именуемыми. Те, кто не признают существования традиционных богов, подразумевалось Юлианом, не должны вводить учащихся в круг классического образования, т. е. обучать на примере сочинений, повествующих об этих богах – потому, что слово и имя жестким образом связано с именуемым».⁴⁰ Все это с одной стороны соответствовало тому пониманию языка, особенно языка теологии и теургии, которое развивается в античном неоплатонизме со времен Ямвлиха,⁴¹ но с другой стороны никак не противоречило той тенденции языкового консерватизма, рассмотрения языка как стихии не свободной от политических, моральных, религиозных (в XIX–XX веках сказали бы «идеологических») контекстов его существования, которая, в известной мере, проявляется в тексте Цезаря.

⁴⁰ Бирюков 2007, 100. Срв. Elm 2003, 263–280.

⁴¹ См. Курдыбайло 2018a, 480–498 и 2018b, 86–124.

К слову, известный эдикт императора Юстиниана, запретившего язычниками работу в качестве преподавателя (529 г.), связан с тем же стремлением к чистоте языка, только теперь языка христианской образованности.

Подводя итог рассмотренному сюжету, можно констатировать, что трактат Цезаря следует рассматривать как своеобразное воплощение идеологии, заложенной за несколько десятилетий до Цезаря в Александрийской грамматике применительно к греческому языку – стремление к закреплению свободной от вульгаризмов и искажений формальной языковой нормы, опирающейся на строгие грамматические правила и законы и соответствующие духу римской традиционной культуры, религии и государственности. Идеализируя и апологизируя формализованное и неизменное грамматическое «*ratio*», полученное в наследство от славных предков, Цезарь выступает не только в качестве ревностного защитника языковой нормы былых столетий, но и в качестве безусловно убежденного в собственной правоте активного реформатора, исправляющего и преобразующего латинский язык, пораженный болезнью варваризации. Выявив социолингвистические причины этой болезни – демографические изменения, закономерно вызвавшие процессы языковой трансформации, Цезарь, со свойственной ему решимостью, вызвался воспрепятствовать данному процессу. Идея «очищения языка», черпающая себя в сколь же пафосной, столь и наивной ностальгии римского нобилия по славному прошлому вынуждает его вновь и вновь доказывать необходимость, воспротивившись неугодным переменам, «императивной» политической волею установить единые и неизменные грамматические стандарты в области лексикологии, морфологии и орфографии.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бирюков, Д.С. (2007) *Философские основания неоплатонизма*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Санкт-Петербург.
- Драчёва, Н.В. (2013) *Лингвистическая терминология Марка Теренция Варрона (на материале VIII–X книг трактата «De Lingua Latina»)*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Москва.
- Дуров, В.С. (1991) *Юлий Цезарь: человек и писатель*. Ленинград.
- Дуров, В. С. (2000) *История римской литературы*. Санкт-Петербург.
- Каракулаков, В.В. (1965) «Роль Варрона в развитии учения об “условиях правильности аналогии” в системе словоизменения», *Вопросы русского и общего языкознания*. Душанбе: Изд-во «ИРФОН», 135–159.
- Кузнецова, Т., Стрельникова, И. (1976) *Ораторское искусство в древнем Риме*. Москва.
- Курдыбайло, И. П., Курдыбайло Д. С. (2018) “О философии языка Порфирия и Ямвлиха”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.2, 480–498.

328 Грамматический трактат De Analogia Юлия Цезаря

- Курдыбайло, И. П., Курдыбайло Д. С. (2018) "Онтология имени и именованя в комментарии Прокла на «Кратил» Платона," *Платоновские исследования* 8.1, 86–124.
- Перельмутер, И.А. (1980) "Философские школы эпохи эллинизма," *История лингвистических учений: Древний мир*. Отв. ред. А. В. Десницкая, С. Д. Канцельсон. Ленинград.
- Утченко, С. Л. (1969) *Древний Рим. События, люди, идеи*. Москва.
- Утченко, С. Л. (1977) *Политические учения Древнего Рима*. Москва.
- Хайек, Ф. (2003) *Контрреволюция науки. Этюды о злоупотреблениях разумом*. Москва.
- Ah, W. (1996) "Pragmatic argument in *De Lingua Latina* IX," *Ancient Grammar: Context and Context*. Orbis. Supplementa. Peeters. Leuven / Paris, t. 7, 115–118.
- Barry, J. M. (2005) *Fides in Julius Caesar's Bellum Civile: A Study in Roman Political Ideology at the Close of the Republican Era*. PhD diss. University of Maryland.
- Blank, D. (2005) "Varro's anti-analogist," *Language and Learning Philosophy of Language in the Hellenistic Age*. Ed. by D. Frede, B. Inwood. Cambridge, 210–238.
- Blank, D. (1994) "Analogy, anomaly and Apollonius Dyscolus," *Language*. Ed. by Stephen Everson. Cambridge, 149–165.
- Collart, J. (1954) *Varron grammairien latin*. Paris.
- Collart, J. (1962) "Analogie et anomalie," *Entretiens sur l'antiquité classique*. Genève, 117–140.
- Colson, F.H. (1919) "The Analogist and Anomalist Controversy," *The Classical Quarterly* 13.1, 24–36.
- Elm, S. (2003) "Historiographic Identities: Julian, Gregory of Nazianzus, and the Forging of Orthodoxy," *Zeitschrift für Antikes Christentum* 7.2, 263–280.
- Garcea, A., ed., tr. (2012) *Caesar's De analogia*. Oxford.
- Grammaticae Romanae Fragmenta* (1907). Ed. G. Funaioli. Lipsae. Vol. I.
- Hendrickson, G. L. (1906) "The De Analogia of Julius Caesar; Its Occasion, Nature, and Date, with Additional Fragments," *Classical Philology* 1.2, 97–120.
- Klotz, A. (1910) *Cäsarstudien*. Leipzig.
- Taylor, D. (1974) *Declinatio. A study of the Linguistic Theory of Marcus Terentius Varro*. Amsterdam.
- Russian language sources transliterated:*
- Biryukov, D.S. (2007) *Filosofskie osnovaniya neoarianstva*. Diss. St. Petersburg.
- Drachyova, N.V. (2013) *Lingvisticheskaya terminologiya Marka Terenciya Varrona (na materiale VIII – X knig traktata «De Lingua Latina»)*. Diss. Moscow.
- Durov, V.S. (1991) *Yulij Cezar: chelovek i pisatel'*. Leningrad.
- Durov, V. S. (2000) *Istoriya rimskoj literatury*. St. Petersburg.
- Karakulakov, B.B. (1965) "Rol' Varrona v razvitiy ucheniya ob «usloviyax pravil'nosti analogii» v sisteme slovoizmeneniya," *Voprosy russkogo i obshhego yazykoznaninya*. Dushanbinskij gosudarstvennyj pedagogicheskij institut. Dushanbe, 135–159.

- Kuzneczova, T., Strel'nikova, I. (1976) *Oratorskoe iskusstvo v drevnem Rime*. Moscow.
- Kurdybajlo, I. P., Kurdybajlo D. S. (2018) "O filosofii yazyka Porfiriya i Yamvlixa," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.2, 480-498.
- Kurdybajlo, I. P., Kurdybajlo D. S. (2018) "Ontologiya imeni i imenovaniya v kommentarii Prokla na «Kratil» Platona," *Platonovskie issledovaniya* 8.1, 86-124.
- Perelmutter, I.A (1980) "Filosoyaskie shkoly epoxi ellinizma," *Istoriya lingvisticheskix uchenij: Drevnij mir*, red. A. V. Desniczkaya, S. D. Kancelson. Leningrad.
- Utchenko, S. L. (1969) *Drevnij Rim. Sobytiya, lyudi, idei*. Moscow.
- Utchenko, S. L. (1977) *Politicheskie ucheniya Drevnego Rima*. Moscow.
- Hayek, F. (2003) *Kontrrevolyuciya nauki. Etyudy o zloupotrebleniyax razumom*. Moscow.

«СОКРАТИЧЕСКИЙ ВОПРОС»: СТАРЫЕ ПРОБЛЕМЫ И НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ

И. А. ПРОТОПОПОВА

Российский государственный гуманитарный университет
plotinus70@gmail.com

IRINA PROTOPOVA

Russian State University for the Humanities, Moscow

THE SOCRATIC QUESTION: OLD PROBLEMS AND NEW TRENDS

ABSTRACT. The article deals with new approaches to the solution of the so-called “Socratic question” associated with the search for a “historical” Socrates in different sources. The author outlines the history of the issue starting with Schleiermacher and his distinction between the images of Socrates in Plato and Xenophon. It is shown how, at the beginning of the 20th century, a consensus on the authenticity of Plato’s Socrates was reached (Robin, Taylor, Burnet, Maier), and then a sceptical view on the possibility itself to ever solve the “Socratic question” developed (Gigon). Vlastos’ position, which became influential in the late 20th century, is considered: he believed that Socrates of early Platonic dialogues is “historical”, while Socrates of the middle dialogues is a fiction of Plato’s. The second part of the article provides a brief overview of the six editions devoted to Socrates in 2006–2018, and the conclusion is made that there is an obvious trend towards a return to the sceptical position of Gigon in regard to the “Socratic question”.

KEYWORDS: Socrates, "Socratic question", Plato, Xenophon, Schleiermacher, Vlastos.

Задача нашего обзора – проследить основные тенденции решения так называемого «сократического вопроса» на примере соответствующих изданий последнего десятилетия. «Сократический вопрос» можно сформулировать просто: где в дошедших до нас источниках подлинный, «исторический» Сократ? Поскольку сам он ничего не писал, свидетельства о нем дошли из вторых рук и достаточно сильно различаются.

Главные источники, которые могут быть отнесены близко к Сократу хронологически, следующие: современник Сократа Аристофан, поставивший свою комедию «Облака» при его жизни; младшие современники

ΣΧΟΛΗ Vol. 13. 1 (2019)

www.nsu.ru/classics/scholar

© И. А. Протопопова, 2019

DOI: 10.25205/1995-4328-2019-13-1-330-338

Сократа Платон и Ксенофонт, писавшие свои сочинения через несколько десятилетий после его смерти; примерно к этому же времени относятся несколько фрагментов диалогов так называемых «малых сократиков» (Эсхин и Антисфен) и речь Поликрата против Сократа; следующее поколение – Аристотель (родился через 15 лет после смерти Сократа), в сочинениях которого можно найти более 20 фрагментов, связанных с Сократом. К концу IV в. до н. э. относится «Жизнь Сократа» перипатетика Аристоксена Тарентского, дошедшая до нас во фрагментах; при этом там представлен настолько враждебно-тенденциозный образ Сократа (вопреки всем остальным источникам он описывается как алчный стяжатель, сварливый и сексуально невоздержанный тип), что это заставляет многих исследователей обесценивать сочинение Аристоксена в качестве свидетельства (см. Huffman 2014, 252). Более поздние тексты, с конца IV в. до н. э. и до III в. н. э., известные нам целиком или во фрагментах, «добавляют биографические и анекдотические детали, но не расширяют интеллектуальный портрет Сократа, знакомый нам по сочинениям о Сократе от Аристофана до Аристоксена» (Trapp 2007, xv–xvi).

Основная проблема заключается в том, что ранние источники, датируемые периодом жизни и веком после смерти Сократа, весьма разноречивы и отличаются не только в деталях, но и в целостном описании его идей и личности, так что совершенно непонятно, каков же подлинный исторический Сократ?

«Сократический вопрос» был поднят в начале XIX в. Шлейермахером, который удивлялся, как мог Сократ, описанный Ксенофонтом, стать легендарным вдохновителем переворота в греческой философии. В сочинениях Ксенофонта Сократ представлен обычным моральным проповедником, а его идеи совершенно банальны: Ксенофонт защищает Сократа с консервативных и конвенциональных позиций, и тот выглядит традиционалистом, а не революционером. Шлейермахер считает, что Ксенофонт в первую очередь – солдат и политик, и потому его Сократ – это прежде всего человек, который примером своего образа жизни наставлял людей на путь добродетели. По мнению Шлейермахера, интеллектуальные способности не позволили Ксенофону понять философские идеи Сократа и адекватно их воспроизвести. Шлейермахер полагает, что подлинный Сократ описан Платоном (ср. Schleiermacher 1818).

Несмотря на то, что Шлейермахер был достаточно влиятелен, на протяжении XIX века Ксенофонт всё же продолжали рассматривать как достаточно надёжный источник по «историческому» Сократу (см. Hermann 1839; Labriola 1871, Döring 1895). Это мнение было подвергнуто мощной критике

Йоэля, который обосновал вымышленный характер всех сократических сочинений (Joël 1893–1901). И хотя это относилось в равной степени и к Платону, в 10-е годы XX века ученые во Франции (Robin 1910), Англии (Taylor 1911; Burnet 1911, 1914) и Германии (Maier 1913) почти в одно и то же время и совершенно независимо друг от друга опубликовали исследования, полностью дискредитирующие Ксенофонта как исторический источник по Сократу. Основные аргументы критиков заключались в том, что Ксенофонт не знал близко Сократа: он не учился у него длительное время; он плохо понимал то, чему учил Сократ; описание взглядов Сократа он брал у Платона (Burnet 1911; Taylor 1911). Выводы Бернета и Тэйлора через столетие после «атаки» Шлейермахера на Ксенофонта оказались своего рода кульминацией его ниспровержения. Бернет и Тэйлор полагали, что практически все свидетельства Ксенофонта и Аристотеля о Сократе тем или иным образом восходят к Платону, и поэтому он наш единственный надежный источник (Burnet 1911, 1914; Taylor 1911b). Радикализм этого мнения был впоследствии смягчен, тем не менее практически на протяжении всего XX столетия именно платоновский Сократ считался первостепенным исторически «достоверным» образом.

Но тогда мы должны предположить, что Платон при описании Сократа, в отличие от других «свидетелей», исходит из интенции дать правдивое описание; более того, долгое время считалось, что его «Апология» отражает подлинный суд над Сократом – Платон упоминает, что он был на суде (Платон, *Апология* 34a, 38b), и это казалось гарантией достоверности, поскольку суд был публичным событием и любая неточность была бы опознана. Однако достаточно поразмышлять над историей с оракулом, которую описывает платоновский Сократ, чтобы заподозрить Платона в вымысле. Херефонт задает оракулу в Дельфах вопрос: «Есть ли кто мудрее Сократа?» (*Апология* 20e–23a). Оракул отвечает, что нет никого мудрей (*μηδὲνα σοφώτερον εἶναι*), и чтобы проверить его правоту, Сократ начинает испытывать самых разных людей – есть в них мудрость или нет. Таким образом, для платоновской версии Сократа история с оракулом – логичное обоснование Сократовой эленктики. Однако сама история вызывает сомнения. Почему Херефонт спросил оракула, есть ли кто-то мудрее Сократа? Ведь такой вопрос предполагает, что Сократ *уже* обладал авторитетом мудреца. Однако с сороковых годов он становится известен как человек, задающий вопросы по поводу определения моральных и других понятий (Платон, *Лакхет* 187d–188a; см. Stokes 1997, 53), и это приносит ему известность в течение десятилетия. Но ведь по Платону такой тип вопрошания начался как раз *после* ответа оракула, то есть до него Сократа

не могли назвать самым мудрым, поскольку он еще не начинал свою деятельность (Waterfield 2013, 12–13).

У Ксенофонта история с оракулом описана несколько иначе: Сократ говорит, что Аполлон признал: «нет среди людей ни более свободного, ни более справедливого, ни более рассудительного», чем Сократ (*μηδένα εἶναι ἀνθρώπων ἐμοῦ μήτε ἐλευθεριώτερον μήτε δικαιοτέρων μήτε σωφρονέστερον*, Ксенофонт, *Апология* 14, 8–9). Как видим, здесь оракул говорит не о мудрости (*σοφία*), как у Платона, а прежде всего о его моральных качествах. Такая интерпретация подсказывает, что Ксенофонт понимал: история оракула у Платона подчинена его особым задачам, связанным с обоснованием мудрости как «философского незнания», и переиначил её в соответствии с собственными целями.

Таким образом, сравнение хотя бы одного эпизода с оракулом показывает, что сочинения и Платона, и Ксенофонта о Сократе – это вымысел, подразумевающий свободное воображение, и целью авторов были не правдивые свидетельства, а выражение собственных идей.

Именно из этого положения исходит Олоф Жигон (Gigon 1947), формулируя скептическую позицию по отношению к «сократическому вопросу»: поскольку практически ничего из написанного о Сократе нельзя принять как факт его реальной биографии и взглядов, а сам Сократ – центральная фигура философской художественной прозы, то необходимо отказаться от идеи найти «исторического» Сократа и признать, что «сократические» произведения говорят нам прежде всего о своих авторах. Этот подход оказался чересчур смелым для своего времени; как говорит Дорион, «скептицизм Жигона часто вызывал глубокую враждебность – несомненно, потому что такая позиция вызывала страх перед неизбежным исчезновением Сократа» (Dorion 2011, 21).

Самым влиятельным ответом Жигону оказалась интерпретация «сократического вопроса», предложенная через несколько десятилетий Г. Властосом. Властос выдвинул 10 тезисов, в которых показал радикальную несовместимость между взглядами Сократа в «ранних» и «средних» платоновских диалогах (Vlastos 1988; 1991, ch. 2). Он сделал вывод, что Сократ ранних диалогов – это описание «исторического» Сократа, а в средних диалогах Платон представляет собственные философские идеи. Властос полагал, что совпадения некоторых описаний Сократа в ранних диалогах Платона со свидетельствами Ксенофонта и Аристотеля говорят об исторической подлинности «раннего» платоновского Сократа. При этом, когда положения Платона и Ксенофонта совпадают, это, по Властосу, подтверждение подлинности Платона, а когда не совпадают, Властос выдвигает те

же претензии, которые выдвигались Ксенофону начиная со Шлейермахера: Ксенофонт не был подлинным учеником Сократа (Vlastos 1991, 103); он не был свидетелем разговоров, которые записывал (Vlastos 1991, 49, п. 14; 99 п.72); он очень ревностно защищает его (Vlastos 1988, 92); у него не было способностей точно передавать Сократову философию.

По словам издателя и исследователя Ксенофонта Л.-А. Дориона, подробно анализирующего различие образов Сократа у Платона и Ксенофонта, Властос сильно переоценивает согласие между ними. Что касается Аристотеля, то большинство его высказываний о Сократе восходит к Платону, и мы не можем предположить у него какой-то независимый источник. Говоря, что Аристотель гарантия историчности, поскольку он подтверждает тезисы Платона, Властос попадает в замкнутый круг (Dorion 2011, 14–16).

Трудно не заметить противоречия в том, что Властос, с одной стороны, признает вымышленный характер сократических сочинений (Vlastos 1991, 49–50), с другой – считает, что в ранних диалогах Платона был описан исторический Сократ (Vlastos 1991, 1 п. 2: 53, 81, 90–91, etc.). Если он в своих тезисах показывает, что положения Сократа средних диалогов на самом деле платоновские, откуда берется уверенность, что законы художественного жанра не распространяются на ранние диалоги? Хотя и сам Властос допускает такую возможность: «нет действительной причины, почему оба эти философа, несмотря на их диаметрально разницу, не могли быть собственными созданиями Платона в разные периоды его жизни» (Vlastos 1991, 81). На основании всего этого мы считаем вполне обоснованным следующее заявление Дориона: «Позиция тех, кто признает сократический вопрос и при этом надеется на его решение, методологически несостоятельна» (Dorion 2011, 14).

Методологически противоречивая позиция Властоса, наиболее влиятельная относительно «сократического вопроса» в прошедшие два с лишним десятилетия, в последнее время всё больше уступает позиции Жигона. Уже в 1994 г. вышла книга Поля Вандер Вэрдта «Сократовское движение» (Vander Waerdт 1994), где автор выразил свой скептицизм относительно возможности источников рассказать нам об историческом Сократе и предположил, что лучше использовать эти источники для изучения их авторов. Мы кратко рассмотрим несколько изданий, посвященных Сократу, чтобы показать разрастание этой исследовательской тенденции.

В 2006 г. вышел оксфордский «Путеводитель к Сократу», посвященный памяти Властоса (Ahbel-Rappe & Kamtekar 2006). Предисловие открывается кратким описанием деятельности Властоса, использовавшего арсенал аналитической философии для изучения ранних платоновских диалогов и,

соответственно, создания своего «исторического» Сократа. Но работа Властоса тут же проблематизируется вопросом, почему мы должны считать «историческим» Сократа ранних платоновских диалогов, а не, например, сочинений Ксенофонта, Эсхина или даже Аристофана? Тут же одним из стимулов для создания данного «Путеводителя» объявляется указанная выше книга Вандер Вэрдта, то есть автора, чья позиция полностью дезавуирует идеи Властоса, общий же подход к «сократическому вопросу» выражен так: «не рискуя давать точные ответы, авторы эссе исследуют и показывают разные способы, с помощью которых на этот вопрос можно дать ответ» (Ahbel-Rappe & Kamtekar 2006, xiv). В сборнике, посвященном памяти Властоса, авторы большинства материалов стоят на противоположных ему позициях.

В посвященном Сократу двухтомнике («Сократ от античности до Просвещения» и «Сократ в девятнадцатом и двадцатом веках»), первое издание которого вышло в 2007 г. (см. Trapp 2016), М. Трапп говорит о возрождении подхода Жигона и констатирует, что консенсуса по поводу «сократического вопроса» на данный момент нет; то, что казалось в Сократе «историческим», оказалось «мифом» – и декларирует свой подход: «в этих двух томах принято альтернативное измерение вопроса. Здесь традиционно сформулированная «проблема» будет просто отодвинута в сторону и останется без решения, зато будет рассмотрено, как Сократ и его жизнь воспринималась и осмыслялась в античности и в последующие эпохи» (Trapp 2016, xxii).

Кэмбриджский «Путеводитель к Сократу» 2011 г. (Morrison 2011) открывается статьей Л.-А. Дориона, чьи исследования Ксенофонта привели его к резкому несогласию со взглядами Властоса. Дорион описывает основные вехи истории «сократического вопроса» и завершает статью радикальным заявлением: «погоня за ускользающим Сократом, к сожалению, никогда не достигнет цели, она обнаруживает только псевдо-исторического Сократа. Сократическая проблема лишь сдерживает настоящее историческое понимание смысла различных репрезентаций Сократа в истории философии. Исследователи «исторических» Сократа и сократиков должны, таким образом, прекратить свою работу, поскольку доука бесполезной и обременительной сократической проблемы им больше не интересна» (Dorion 2011, 21).

Следующий «Путеводитель к Сократу» вышел в 2013 г. в Блумсбери, а почти все его авторы аффилированы в университетах США (Bussanich; Smith 2013). Видимо, господствующий там аналитический подход обусловил соответствующую, более «традиционную» по сравнению с вышеназванными изданиями, интерпретацию таких тем, как «Сократовская мета-

физика», «Сократовская ирония», «Сократовская моральная философия», «Сократовская политическая философия» и т.д. Однако редакторы заявляют, что просили всех приглашенных ими авторов дать описание и оценку современных конкурирующих подходов по их разделам сократической проблематики; это и было реализовано в книге. Но еще более показательно, что в целом «аналитический» по интенции том открывается статьей Р. Уотерфилда, который обозначен как «независимый исследователь и писатель», и в ней автор рассматривает все основные перипетии истории «сократического вопроса», приходя к выводу о плодотворности подхода Жигона; правда, завершает он свое рассмотрение собственной идеей относительно поисков «исторического» Сократа: по его мнению, только детальный анализ суда над Сократом может привести нас к неопровержимым историческим данным о философе (Waterfield 2013).

Еще два издания, связанные с «сократическим вопросом», вышли в 2018 г. Первое – «Сократ и сократический диалог» (Stavru & Moore 2018), в котором редакторы оценивают три предыдущих сократовских «Путеводителя» (Ahbel-Rappe & Kamtekar 2006; Morrison 2011; Bussanich & Smith 2013) как чересчур «платонические» и прямо заявляют: «цель этого сборника – выйти на новый путь» (Stavru & Moore 2018, 3). Этот путь заключается в представлении образа Сократа в широчайшем спектре источников от комедий Евполида до трактатов Прокла.

Завершим обзор первым сборником, посвященным сопоставлению Платона и Ксенофонта (причем на девяносто процентов в сократическом контексте), в котором собраны работы большого международного коллектива авторов (Danzig, Johnson, Morrison 2018). Г. Данциг, подчеркивая во «Введении» пионерский характер работы, настаивает на необходимости нового подхода к Сократу: «осознавая вымышленный характер сократических сочинений, мы больше не можем утверждать, что характерные черты и практические максимы ксенофоновского Сократа аутентично Сократовы. Так же мы не можем утверждать, что Сократ был вдохновенным вымыслом Платона, нужным для его блестящих спекуляций. Сегодня вопрос ставится проще: кем мог быть Сократ, чтобы вдохновлять такое большое количество столь разнообразных последователей, включая не только философов по натуре, но и политиков вроде Крития и Алкивиада? Один из возможных ответов может быть таким: он обладал чрезвычайно гибкими взглядами и аргументами. Такой Сократ не может быть идентичным ни описанию Ксенофонта, ни Платона. Исторический Сократ должен был иметь более широкий круг интересов, если он был вдохновителем рассуждений, которые вели совсем в разные стороны» (Danzig 2018, 17–18).

Итак, надежда найти «подлинного» Сократа у современных исследователей, кажется, практически исчезла – однако скептицизм в отношении к «историческому» Сократу сменяется оптимизмом относительно изучения «сократических» источников: им нужно ставить новые вопросы.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Ahbel-Rappe, S; Kamtekar, R., ed. (2006) *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell.
- Burnet, J. (1911) *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Burnet, J. (1914) *Greek Philosophy*. London: Macmillan.
- Bussanich, J., Smith, N.D., ed. (2013) *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London: Bloomsbury.
- Danzig, G., Johnson, D., Morrison, D., ed. (2018) *Plato and Xenophon. Comparative Studies*. Boston: Brill.
- Danzig, G. (2018) "Introduction to the Comparative Study of Plato and Xenophon," *Plato and Xenophon. Comparative Studies*. Boston: Brill, 1–30.
- Döring, A. (1895) *Die Lehre des Sokrates als sociales Reformsystem*. Munich: Beck.
- Dorion, L.-A. (2011) "The Rise and Fall of the Socratic Problem," *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge, 1–23.
- Gigon, O. (1947) *Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern: Franke.
- Hermann, K. F. (1839) *Geschichte und System der platonischen Philosophie*. Heidelberg: C.F. Winter.
- Huffman, C., ed. (2014) "Aristoxenus' Life of Socrates," *Aristoxenus of Tarentum: discussion*. Transaction publishers: New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.), 251–282.
- Joël, K. (1893/1901) *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 2. Bd. Berlin: Gaertner.
- Labriola, A. (1871) *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotele*. Naples: Stamperia della regia università.
- Maier, H. (1913) *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen: Mohr.
- Morrison, D. (2011) *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge.
- Robin, L. (1910) "Les "Mémoires" de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate," *Année Philosophique* 21, 1–47.
- Schleiermacher, F. (1818) "Über den Werth des Sokrates als Philosophen," *Abhandlung der philosophischen Klasse der königlich preussischen Akademie aus den Jahren 1814–1815*, 51–68.
- Stavru, A.; Moore, C., ed. (2018) *Socrates and the Socratic Dialogue*. Boston: Brill.
- Stokes, M. C. (1997) *Plato: Apology. With an Introduction, Translation, and Commentary*. Warminster: Aris & Phillips.
- Taylor, A. E. (1911) *Varia Socratica*. Oxford: James Parker.
- Trapp, M. (2016) "Introduction: questions of Socrates," *Socrates from Antiquity to the Enlightenment*. New York: Routledge (first published 2007 by Ashgate Publishing), p. xv–xxviii.

Vander Waerdt, P. A. (1994) *The Socratic Movement*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Vlastos, G. (1988) "Socrates," *Proceedings of the British Academy* 74, 89–111.

Vlastos, G. (1991) *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca: Cornell University Press.

Waterfield, R. (2103) "The Quest for the Historical Socrates," *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London: Bloomsbury, 1–19.

БЕНТАМ ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ ВЫМЫШЛЕННЫХ СУЩНОСТЕЙ И КАТЕГОРИЯХ АРИСТОТЕЛЯ

В. В. ОГЛЕЗНЕВ

Томский государственный университет
ogleznev82@mail.ru

VITALY OGLEZNEV

Tomsk State University

BENTHAM ON DEFINITION OF FICTITIOUS ENTITIES AND ON ARISTOTLE'S PREDICAMENTS

ABSTRACT. The article presents Bentham's theory of fictionalism in the form in which it is developed in his *Fragment on Ontology* and *Essay on Logic*. It is shown that interest in Bentham's fictionalism is connected not only and not so much with the fact that it is a necessary part of his philosophical conception, but also with the fact that Bentham's method of explanation of fictitious entities inspired by Aristotle's logic and his *Predicaments*, modified the methodology of modern philosophy. The fictitious entities must be defined by a method of definition that Bentham invented, and termed "Paraphrasis". This involves placing the definiendum in a sentence, and then paraphrasing it by translating the whole sentence into a sentence equivalent in meaning in which the definiendum does not appear. Thus, Bentham's paraphrasis and theory of fictitious entities influenced the development of philosophical as well as legal conceptions of the 20th century.

KEYWORDS: paraphrases, fictitious entity, real entity, predicaments.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Совета по грантам Президента РФ (проект № МД-1530.2018.6).

Теория реальных и вымышленных сущностей, или теория фикционализма, – это *locus classicus* творчества Бентама, но вместе с тем это, пожалуй, самая противоречивая его часть. Долгое время в литературе господствовала точка зрения, что утилитаризм Бентама основан на его теории фикционализма, однако сегодня считается, что различие и связь реальных и вымышленных сущностей являются основой всей его философской системы, формируя не только его правовую теорию, но и подход к этике, математике,

СХОЛН Vol. 13. 1 (2019)

www.nsu.ru/classics/schole

© В. В. Оглезнев, 2019

DOI: 10.25205/1995-4328-2019-13-1-339-348

физике и естественным наукам (Tarantino 2018, 15). На это обстоятельство также указывает Филипп Шюфилд: «Часто считалось, что отправной точкой размышлений Бентама является принцип полезности. Однако, есть и более важный аспект его мысли, из которого исходит сам принцип полезности. Это – его онтология и теория логики и языка» (Schofield 2009, 50). Теория реальных и вымышленных сущностей Бентама является, таким образом, не только важным этапом в истории фикционализма, но и самостоятельным предметом исследования, привлекающим внимание специалистов из области философии науки, этики и юриспруденции. Его оригинальная фикционалистская трактовка значения и истины концептуальных объектов и сегодня не теряет актуальности для историко-философских исследований.

Интерес к теории фикционализма Бентама связан не только и не столько с тем, что она выступает в качестве необходимой части его философской концепции, но с тем, что разработанная им теория вымышленных сущностей и метод их определения, инспирированные, прежде всего, категориями Аристотеля, во многом видоизменили методологический аппарат современной философии языка. Более того, предложенный им метод парафразы, как особый способ объяснения абстрактных понятий, или, выражаясь его словами, «вымышленных сущностей», оказал существенное влияние и на развитие семантических концепций аналитической философии XX века, особенно на Фреге, Рассела и Куайна (Bronzo 2014, 2–3). Например, по мнению Куайна, именно метод Бентама «произвел революцию» в семантике: «Бентам признал, что для того, чтобы объяснить термин, нам не надо устанавливать объект, к которому он отсылает, нам даже не надо подбирать синонимичное слово или фразу; нам следует лишь показать, как этот термин используется во всех возможных употреблениях» (Quine 1969, 72).

Основная посылка Бентама состояла в том, что чтобы понять характер математических, физических, моральных, юридических и религиозных понятий, их следует трактовать в качестве вымышленных сущностей. В этом и заключается их онтологический статус. Но подобная трактовка становится возможной, если мы строго отличаем их от того, что называется реальными сущностями. Каково значение этого различия? Различие реальных и вымышленных сущностей, по-видимому, отсылает к схоластической традиции и в некотором смысле соответствует различиям между *ens reale*, существующих независимо от сознания, и *ens rationis*, существование которых зависит от сознания.

Разделяя номиналистскую идею универсалий (так что логические универсалии рассматриваются как *entia ficta*, а именно, как конструкции, не

имеющие связи с реальными объектами), Бентам выступает против их схоластической интерпретации. Вместо этого, он предлагает обратиться к семантическому анализу вымышленных сущностей в том виде, в котором они выражены в языке, или, вернее, обратиться к тому, как они обозначены «именами вымышленных сущностей». Эти имена представлены классом существительных, который противопоставляется другому классу – «именам реальных сущностей»: «сущность является именем, посредством которого может быть выражен любой предмет дискурса, обозначенный грамматической частью речи под названием существительное» (Bentham 1843b, 195). В силу своей грамматической формы имена вымышленных сущностей, казалось бы, предназначены для обозначения какой-либо вещи, но это ощущение, по мнению Бентама, обманчиво. Вымышленной сущностью «является сущность, которой, исходя из грамматической формы дискурса, должно быть приписано существование, но в действительности этого не может произойти» (Bentham 1843b, 197). Сама структура предложения вводит нас в заблуждение, вынуждая рассматривать вымышленные сущности так, как если бы они существовали. Таким образом, «сущность является либо реальной, либо вымышленной» (Bentham 1843b, 195). Точнее говоря, «деление сущностей на реальные и вымышленные – это, на самом деле, деление *имен* реальных и вымышленных сущностей» (Bentham 1843b, 198). Имена вымышленных сущностей являются для Бентама лишь «фальшивыми» именами, т.е. именами несуществующих вещей; только те вещи, которые являются реальными сущностями, могут быть обозначены «подлинными» именами. Более того, у Бентама особый взгляд на то, что представляют собой реальные сущности, и, следовательно, на то, что может определять значение слова. Типичным примером реальной сущности для Бентама является объект, который мы познаем при помощи чувств, или более точно, объект внешнего мира, который мы можем воспринимать и на который можем указать (например, человек или стол), и «объекты», которые мы воспринимаем посредством внутренних ощущений (например, удовольствия и боли). Таким образом, теория Бентама, с одной стороны, предполагает расширение класса реальных сущностей с тем, чтобы включить в него реальные сущности, *выводимые разумом*, такие как «Всемогущее Существо» или «человеческая душа, отделенная от тела» (Bentham 1843a, 126). Мы не можем познать эти сущности при помощи чувств, но можем вывести их существование из того, что мы непосредственно воспринимаем, т.е. в процессе познания *чувственно воспринимаемых* реальных сущностей (Bentham 1843b, 195–196). Эти сущности он называет реальными, но не материальными. С другой стороны, разделяя тезис классического эмпиризма, Бентам предлагает отделить от

внешнего мира такие объекты как человек или стул и отнести их к классу реальных сущностей, *выводимых разумом*. Однако, единственно подлинными реальными сущностями являются индивидуальные психические объекты, т.е. чувства удовольствия и боли и *идеи* объектов внешнего мира (Bentham 1843a, 126).

Но какие именно объекты обозначаются именами реальных и вымышленных сущностей? Ответить на этот вопрос исчерпывающим образом достаточно сложно, отчасти из-за того, что предлагаемая Бентамом классификация реальных и вымышленных сущностей не имеет системного единства и рассматривается им в разных работах под разными углами зрения. Однако с определенной долей уверенности можно сказать, что общим основанием его классификации выступает аргумент о существовании. Это аргумент в теории фикционализма получил название онтологического тезиса – тезиса о том, что характерные для дискурса сущности не существуют или имеют онтологический статус вымышленных сущностей (Eklund 2017). Удачную попытку систематизировать реальные и вымышленные сущности Бентама предпринял Джон Уиздом. Он предложил весьма простую и стройную классификацию, а именно, два перечня предметов, где одни не являются, в смысле Бентама, вымышленными сущностями, а другие являются. Итак, «вымышленными сущностями не являются: 1) различные субъективные восприятия, 2) материальные субстанции, например, минералы, овощи, люди и животные, 3) нематериальные субстанции, например, душа, Бог, ангелы, дьявол. К классу вымышленных сущностей относятся те, что подпадают под десять категорий Аристотеля, исключая первую: сущность, количество, качество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, страдание» (Wisdom 1931, 80–81). Подход Чарльза Огдена еще проще: «Короче говоря, объекты, которые поименованы словами “человек”, “животное”, “субстанция”, представляют собой различные виды реальных сущностей, в то время как объекты, которые поименованы словами “субъективное право”, “правомочие”, “обязанность”, не представляют собой реальных сущностей, но огромное количество вымышленных сущностей» (Ogden 1932, lxxvii). Однако сам Бентам подходит к делению реальных и вымышленных сущностей более осторожно; его деление вымышленных сущностей не такое простое, как это предлагается Уиздомом или Огденом. Для него важно, что классификация вымышленных сущностей позволяет не только установить общие характеристики их отдельных классов, но и выработать методологию их определения, а в некоторых случаях и элиминирования. Бентам предлагает следующее деление вымышленных сущностей: имена физических вымышленных сущностей (девять категорий Аристотеля, исключая первую);

абсолютные вымышленные сущности первого порядка (материя, форма, количество и пространство); абсолютные вымышленные сущности второго порядка (качество и модификации); вымышленные сущности, связанные с категорией отношения (различие и тождество); сопутствующие вымышленные сущности (объект, субъект, цель); политические и квазиполитические вымышленные сущности (следствия и причины) (Bentham 1843b, 199–206).

Интересным в предлагаемой Бентамом классификации представляется его трактовка категорий Аристотеля: например, он не относит к вымышленным сущностям первую категорию «сущность» (Bentham 1843b, 199). Попробуем выяснить почему. В «Категориях» Аристотель отмечает, что «сущностью, о которой бывает (речь) главным образом, прежде всего и чаще всего является та, которая не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» (*Категории* 2a, пер. А. В. Кубицкого). Сущность у Аристотеля – это единственная категория, которая сама является субъектом суждения, никогда не будучи предикатом (Борисов 2015, 254; Оглезнев, Суровцев 2018, 109). Все остальные категории лишь дополнительно характеризуют единственно самостоятельное бытие – сущность, они служат высказыванием о ней и не существуют в отдельности. Вот почему сущность не может быть свойством чего-либо, она не высказывается о субъекте, о бытии, но сама есть субъект и отдельное бытие (Александров 1939, XIII). В этом смысле, категории Аристотеля – это наиболее общие предикаты, высказывающиеся об абсолютном подлежащем – сущности, т.е. это смыслы, в которых нечто предикцируется чему-то. Например, быть белым, быть четным – примеры одного смысла, или способа предикцирования; в этом случае мы имеем дело с предикцированием качества, и т. д. (Патронников 2016, 83). В отличие от «первой сущности», под которой у Аристотеля понималось единичное сущее, содержание этих понятий-предикатов составляют «вторые сущности», т.е. то, что содержится в определении: «все остальное или сказывается о первых сущностях как о подлежащих, или же находится в них как в подлежащих. Поэтому если бы не существовало первых сущностей, не могло бы существовать и ничего другого» (*Категории* 2b, пер. А. В. Кубицкого). С точки зрения Бентама, разделявшего принципиальные установки номинализма, общие понятия, обозначающие «вторые сущности», не обозначают вообще ничего, поскольку ничему не соответствуют в реальности. Как справедливо отмечает Н. А. Сиома, «Бентама “Категории” интересуют в контексте поиска способа для объяснения и последующего устранения вымышленных сущностей: если они связаны с первой сущностью непосредственно (например, “падение тела”), то никакой сложности для понимания

нет. Однако если фикция относится к другой фикции как к подлежащему (например, “свободное падение”), то в отдельных случаях возникает угроза принять грамматическое подлежащее как субстанцию» (Сиома 2013, 119). Но в каком смысле вымышленные сущности Бентама, соответствующие девяти категориям Аристотеля, существуют, если, в смысле Аристотеля, они сущностями не являются? Бентам отвечает на этот вопрос так: «языку и только языку вымышленные сущности обязаны своим существованием – своим невозможным, но и необходимым существованием» (Bentham 1843b, 198). Таким образом, для Бентама, все есть либо первая сущность, либо грамматическая абстракция, не существующая вне языка (Сиома 2013, 120).

Но как тогда определить (проанализировать) понятия, обозначаемые именами вымышленных сущностей, и по возможности их элиминировать? Единственным способом, который может быть здесь полезен, по мнению Бентама, является метод парафразы (*paraphrasis*): «Парафраз является единственно полезным способом тогда, когда вещь, обозначаемая именем вымышленной сущности, не имеет общего рода» (Bentham 1843c, 246). В чем же заключается уникальность парафразы? Например, Росс Гаррисон так ответил на этот вопрос: «Если определение предназначено лишь для прояснения, и если оно применимо только к реальным сущностям, т.е. к тому, с чем мы знакомы, это значит, что при помощи такого определения у нас не получится прояснить термины, которые не обозначают реальных сущностей. Родовидовое определение полезно только тогда, когда род известен. Конечно, добиться того, чтобы род стал известен можно и при помощи других определений; но поскольку мы имеем дело с терминами, не имеющими общего рода, необходимо использовать другой метод – метод парафразы» (Harrison 1983, 56). Таким образом, «словом парафраз можно обозначить такое изложение, когда суждение, субъектом которого является ни что иное как вымышленная сущность, превращается в суждение, субъектом которого выступает реальная сущность» (Bentham 1843c, 246). Техника парафразы осуществляется следующим образом. Чтобы прояснить смысл имени вымышленной сущности, нужно прежде всего сформировать суждение, где слово, нуждающееся в объяснении, является «основным или смыслообразующим», – эта операция называется фразеоплероз (*phraseoplerosis*), т.е. «наполнение фразы». Затем нам нужно перевести эту фразу в другую фразу с тем же самым смыслом или содержанием, где этим словом становится имя реальной сущности (Bentham 1843c, 246). Возьмем, например, слово «обязанность». У лица (X) есть юридическая обязанность, когда у кого-то другого (Y) есть право требовать от X ее исполнить, и в этом случае X имеет обязанность в отношении Y, а Y – субъективное право в отношении X; то что у Y

есть субъективное право на то, чтобы X исполнил свою обязанность, связано с тем, что X по заявлению Y может быть привлечен к юридической ответственности за неисполнение этой обязанности. При таком подходе понятие «обязанности» как бы разлагается на более простые элементы: на возможность быть привлеченным к ответственности и быть наказанным за невыполнение определенного действия, когда это необходимо сделать в силу имеющегося субъективного права.

Здесь следует особо отметить, что Бентам не называет парафраз определением; более того для его теории отделение парафраза от определения имеет важное эпистемологическое значение. Когда он говорит об определении, то в большинстве случаев речь идет о классическом способе определения *per genus et differentiam*, полезность которого им оспаривается. Для Бентама определение – это не просто технический прием, не просто логический способ установления или уточнения связи языкового выражения с тем, что оно обозначает как знак языка, но важный процесс объяснения и прояснения идеи, выраженной в форме того или иного термина. Есть и вполне методологическое обоснование необходимости различать парафраз и определение: «при *определении* фраза используется для объяснения отдельного слова: *при парафразе* фраза используется для объяснения целостной фразы» (Bentham 1843a, 126). Как верно отмечает Гаррисон, определение и парафраз являются для Бентама «разновидностями одной более общей деятельности такой как объяснение» (Harrison 1983, 53). «*Определить* слово, – пишет Бентам, – значит указать на некоторую совокупность, где обозначен каждый объект, а также указать на некоторое качество или свойство, которым этот объект обладает, но которым не обладает никакой другой объект этой же совокупности» (Bentham 1843c, 245).

Связана ли невозможность применения родовидового определения к анализу понятий, обозначенных именами вымышленных существей, только с тем, что такие понятия не имеют общего рода? Или же отсутствие общего рода обуславливает их особый характер? Объяснение Бентамом того, что парафраз следует использовать тогда, когда «вещь, обозначаемая именем вымышленной сущности, не имеет общего рода», по мнению Гаррисона, следует понимать, как конъюнкцию двух утверждений: первое – вещь обозначается именем вымышленной сущности, и второе – вещь не имеет общего рода (Harrison 1983, 57). Это в полной мере соответствует логике самого Бентама, который на примере анализа слова «обязанность» демонстрирует взаимосвязь этих утверждений: «Обязанность – это имя не реальной, но лишь вымышленной сущности, и эта вымышленная сущность не имеет общего рода, поэтому определение традиционной формы, *per genus et differen-*

tiam, оказывается здесь неприменимым, работает только объяснение при помощи парафразы» (Bentham 1843c, 247). Получается, что дело совсем не в том, что родовидовое определение не применимо потому, что определяемый объект является вымышленной сущностью, но скорее в том, что определяемый объект является и вымышленной сущностью и невосприимчивым к подобного рода определению. Возможно, именно это обстоятельство Гаррисон имеет в виду, когда говорит, что «основная сложность здесь в том, что есть и вымышленная сущность, и то, что у нее отсутствует общий род, а не в том, что отсутствие общего рода связано с тем, что это – вымышленная сущность» (Harrison 1983, 58). Конечно, из того, что у понятия отсутствует общий род, совсем не следует то, что это понятие представляет собой вымышленную сущность. Например, боль и удовольствие, которые Бентам относил к реальным сущностям, также не имеют общего рода. Но если нечто обозначается именем вымышленной сущности, то из этого уже с необходимостью следует то, что данное понятие не имеет общего рода, и родовидовое определение здесь не применимо. Бентам предложил решить эту проблему, переключив внимание с анализа отдельного термина на анализ набора таких терминов. Нужно исследовать не отдельные слова или термины, но предложения или суждения, в которых они используются. Самым надежным способом как раз и будет парафраз, буквально понимаемый как «предоставление одной фразы вместо другой». Так, например, вместо того чтобы определять такое слово как «обязанность», взятое отдельно, «нам следует исследовать законченное предложение, в котором оно используется; необходимо спрашивать не о значении слова “обязанность”, но о значении утверждения, что у человека есть обязанность, а затем искать перевод или подбирать синоним такому утверждению» (Hart 1982, 43). Важным следствием этой идеи является то, что отдельные слова приобретают значение в результате анализа пропозициональных форм: «Основные новации Бентама как философа как раз и происходили из этого прозрения; поскольку он верил, что отношение языка, а также мышления, к миру будет совершенно неправильно истолковано, если мы понимаем предложения как состоящие из слов, которые лишь просто именуют или обозначают элементы реальности и, следовательно, имеют смысл независимо от сентенциальных форм» (Hart 1982, 10).

Таким образом, онтологические размышления Бентама о природе вымышленных сущностей и разработанная на их основе техника парафразы оказали сильное влияние не только на логико-семантические концепции, но также на методологию исследования «абстрактных терминов, в изобилии представленных в этике и юриспруденции» (Bentham 1981, 233). Конеч-

но, у техники парафразы, как и всей теории фикционализма Бентама, есть и слабые стороны (Champs 1999, 2), влияющие на эффективность ее применимости, что и привело, в конечном счете, к необходимости ее трансформации в, так называемое, определение в употреблении (*definition in use*) – особую разновидность контекстуального определения. Но именно идея парафразы оказалась действенным инструментом для теории вымышленных (или логических) сущностей, теории о том, что абстрактные термины следует исследовать в рамках пропозиционального контекста, в котором они используются характерным для себя образом.

БИБЛИОГРАФИЯ / REREFERNCES

- Александров, Г. Ф., ред. (1939) *Аристотель. Категории. С приложением «Введения» Порфирия к «Категориям» Аристотеля*. Москва.
- Борисов, Е. В. (2015) “Две интерпретации логического детерминизма у Аристотеля,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9, 253–259.
- Оглезнев, В. В., Суровцев, В. А. (2018) “Определение *per genus proximum et differentiam specificam* и юридический язык: Аристотель и аналитическая юриспруденция,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12, 108–121.
- Патронников, И. А. (2016) “Является ли *Isagoge* Порфирия введением к «Категориям» Аристотеля,” *Философский журнал* 4(9), 80–91.
- Сиома, Н. А. (2013) “Проблема фиктивных сущностей в философии права Джереми Бентама,” *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7, Философия* 1(19), 117–123.
- Bentham, J. (1891) *A Fragment on Government*. Oxford.
- Bentham, J. (1843a) “Chrestomathia,” J. Bowring, ed. *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 8. Edinburgh, 1–192.
- Bentham, J. (1843b) “A Fragment on Ontology,” J. Bowring, ed. *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 8. Edinburgh, 193–211.
- Bentham, J. (1843c) “Essay on Logic,” J. Bowring, ed. *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 8. Edinburgh, 212–294.
- Bronzo, S. (2014) “Bentham’s Contextualism and Its Relation to Analytic Philosophy,” *Journal for the History of Analytical Philosophy* 8, 1–41.
- Champs, E. (1999) “The Place of Jeremy Bentham’s Theory of Fictions in Eighteenth-century Linguistic Thought,” *Journal of Bentham Studies* 1(2), 1–28.
- Eklund, M. (2017) “Fictionalism,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta, ed., URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/fictionalism/>>
- Harrison, R. (1983) *Bentham. The Arguments of the Philosophers*. London.
- Hart, H. L. A. (1982) *Essay on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford.
- Ogden, C. K. (1932) *Bentham’s Theory of Fictions*. London.
- Tarantino, P. (2018) *Philosophy, Obligation and the Law: Bentham’s Ontology of Normativity*. London & New York.

- Schofield, P. (2009) *Bentham: A Guide for the Perplexed*. London & New York.
- Wisdom, J. (1931) *Interpretation and Analysis in Relation to Bentham's Theory of Definition*. London.
- Quine, W. V. O. (1969) *Ontological Relativity and Other Essays*. New York.

Russian language sources transliterated:

- Aleksandrov, G. F., red. (1939) *Aristotel'. Kategorii. S prilozheniem «Vvedeniya» Porfiriya k «Kategoriyam» Aristotelya*. Moscow.
- Borisov, E. V. (2015) "Dve interpretatsii logicheskogo determinizma u Aristotelya," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9, 253–259.
- Ogleznev, V. V., Surovtsev, V. A. (2018) "Opredelenie per genus proximum et differentiam specificam i yuridicheskij yazyk: Aristotel' i analiticheskaya yurisprudentsiya," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12, 108–121.
- Patronnikov, I. A. (2016) "Yavlyaetsya li *Isagoge* Porfiriya vvedeniem k «Kategoriyam» Aristotelya," *Filosofskij zhurnal* 4(9), 80–91.
- Sioma, N. A. (2013) "Problema fiktivnykh sushhnostej v filosofii prava Dzheremi Bentama," *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7, Filosofiya* 1(19), 117–123.

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ О ДУШЕ

Е. В. АФОНАСИН

Институт философии и права СО РАН

afonasin@post.nsu.ru

EUGENE AFONASIN

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)

HERACLIDES OF PONTUS ON THE SOUL

ABSTRACT. Heraclides of Pontus (c. 388–310 BCE), a Platonic philosopher, worked in various literary genres. He discussed such typical Platonic topics as the transmigration of the soul, composed philosophical lives, dialogues or treatises about politics, literature, history, geography, etc., and wrote a series of works on astronomy and the philosophy of nature. Nothing is preserved. The present publication contains a collection of the testimonies about Heraclides' lost psychological and eschatological writings. The evidences are translated and numbered according to a new edition by Schütrumpf et al. 2008.

KEYWORDS: ancient psychology, dialogues, Plato, Empedocles, eschatology, underworld.

Сохранилось две группы фрагментов, в которых античные авторы обсуждают представления Гераклида Понтийского о душе.¹ Во-первых, популярностью в античности пользовалась история о некоем Эмпедотиме из Сиракуз, который поведал миру о небесном путешествии души и, во-вторых,

¹ Гераклид (Ἡρακλείδης) родился ок. 388 г. до н. э. в городе Гераклея (совр. Кардениз Эрегли), расположенном на малоазийском побережье Понта. Его отец, Евтифрон, принадлежал к роду Дамидов, основателей этой колонии. Ок. 368 г. до н. э. он приехал в Афины и присоединился к Платоновской Академии и даже возглавлял ее в течение 361–360 гг., во время поездки Платона на Сицилию. Однако после смерти преемника Платона Спевсиппа в 339 г. он не был избран сшолархом Академии и покинул Афины. Вернувшись в родной город Гераклея, он прожил там еще около четверти века (Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 5.86 сл., Суда, «Гераклид» (№ 461) и др.). Свидетельства о жизни Гераклида и его сочинениях см. ниже в этом выпуске журнала.

наши источники единодушно признают, что Гераклид придерживался особого мнения о природе самой души, называя ее светоподобной. Кроме того, два фрагмента (79 и 80)² содержат упоминания о сочинении Гераклида, касающемся подземного мира. При этом наш источник Плутарх отмечает, что слова Гераклида существенно контрастировали с теорией Платона о душе (см. Кургеева 2009, 128–133).

Возможно, Эмпедотим – это литературный персонаж, придуманный Гераклидом, так как о его существовании мы узнаем лишь из зависимых от самого Гераклида источников. Не исключено, что прообразом был упоминавшийся еще Аристотелем Гермотим (*Метафизика* 984b18, *Протретики*, фр. 10c Ross). Возможно, имя этого персонажа должно было напомнить читателю Эмпедокла и Гермотима, однако, как отмечает Инна Кургеева (Кургеева 2009, 97 п 25), имя Эмпедотим хорошо засвидетельствовано в эпиграфической традиции. Например, в V–VI в. до н. э. некий Гиппотийон, сын Эмпедотима подарил святилищу в Олимпии статую Геракла с Немейским львом, причем, статуя имеет италийское происхождение. Эмпедокл в античности универсально рассматривался в качестве знатока небесных явлений и прорицателя. О Гермотиме же Плутарх (*О демоне Сократа* 22, 592C) пишет как о визионере, душа которого покидала его во сне и странствовала в неведомые дали. Наши древнейшие источники, Варрон и Посидоний (фр. 57 и 54B) критичны по отношению к истории об Эмпедотиме, остальные – от христианского апологета Климента Александрийского до неоплатоника Дамаския – безоговорочно ее принимают. Григорий Назианзен (фр. 95B) перечисляет нашего визионера наряду с историческим Эмпедоклом, а также мифическими Аристеом и Трофонием. В наших свидетельствах имеются указания (см. фр. 54A и др.) на то, что в диалоге Гераклида его персонаж Эмпедотим о своем видении говорил сам. Дамаский (фр. 58) даже упоминает «речь» Эмпедотима. Слова Суды о том, что Эмпедотим написал «Рассуждение о природе» (фр. 53) следует безоговорочно считать анахронизмом. Климент приписывает Эмпедотиму и пророческие способности (фр. 55).

Детали истории сохранились лишь в изложении Прокла (фр. 54A). По его словам, Гераклид рассказывает о том, как однажды Эмпедотим во время охоты в какой-то местности отстал от своих путников. Был жаркий полдень. Вдруг из неожиданно появившегося светового кокона (букв. «круга») ему явились Плутон и Персефона. Погрузившись в это свечение, Эмпедотим собственными глазами увидел иной мир и даже смог разглядеть детали его устройства. Далее в своем комментарии к мифу Эра из «Государства» Плато-

² Здесь и далее нумерация фрагментов Гераклида приводится по изданию Schütrumpf et al. 2008.

на (фр. 56) Прокл отмечает, что это видение уникально тем, что Эмпедотим сподобился его, оставаясь в теле, в отличие от других и более многочисленных случаев, когда иные миры души видели во сне или в каталептическом состоянии, находясь как бы между жизнью и смертью, как это случилось с Эром Платона или упоминаемым там же Клеонимом Афинским, персонажем диалога перипатетика Клеарха из Сол (фр. 8 Werhli).

В своем чудесном видении Эмпедотим рассмотрел три небесных портала и ведущие из них пути (фр. 57), а также три космические области (фр. 58). Первый путь вел от знака Скорпиона, и именно этим путем, как оговаривается Гераклид или пересказывающий его Варрон, на небо восходил Геракл. Второй путь проходил по границе между созвездиями Льва и Рака, а третий располагался между Водолеем и Рыбами.³

По сообщению Дамаския (фр. 58), небо Гераклид также делит на три части, апеллируя при этом к Гомеру (*Илиада* 15.189 сл). По аналогии с гомеровским делением всего мира (Зевсу – небо, Посейдону – море, Плутону – подземный мир), небо также делится им на три части: верхнюю «сферу неподвижных звезд» – Зевсу, средние «внешние сферы до Солнца» – Посейдону, вся нижняя часть, то есть Луна и Млечный путь – Плутону. Так же далее делится и Земля на олимпийскую, срединную и хтоническую.

Иоанн Филопон, со ссылкой на Дамаския (фр. 52), сообщает, что именно Млечный путь является тем путем, по которому души путешествуют из Аида на небеса. Примечательно, что Дамаский использует «гипотезу» Эмпедоти-ма почти как научную теорию. Очевидно, «как к факту (ἔργον), а не вымыслу (μῦθος)» он относится не к самой истории о небесном путешествии души, но к предложению Гераклида поместить Млечный путь в небесной сфере, а не в подлунном мире, как это делает в «Метеорологике» Аристотель (345a12 сл.), считая, как известно, вопреки Анаксагору, Демокриту и многим другим авторам в последующей традиции,⁴ что Млечный путь образуют не маленькие звезды, а самовозгорающиеся от трения сухие испарения, поднимающиеся от земли к границе околоземного пространства, соседствующего с небесной сферой. Ямвлих (фр. 50) специально выделяет Гераклида из общей традиции (в основном) платоников, отмечая, что хотя «разнообразные нисхождения в этот мир совершаются из очень многих и различных мест, и способы этих нисхождений также сильно различаются», Гераклид «места, откуда души нисходят в наш мир, помещает на Млечном пути, тогда как дру-

³ Детальную реконструкцию этой схемы предложил Reiche (1993).

⁴ Перипатетики, например, Теофраст (см. Макробий, *Комментарий на «Сон Сципиона»* 1.15.4) также не принимали гипотезы Аристотеля. Подробнее см. Kupreeva 2009, 108 f.

гие – на всех небесных сферах», в том числе к пространству вокруг Луны и даже в подлунном воздухе.

Именно по этой причине душа у Гераклида оказывается подобной свету. К счастью, в дополнение к голым доксиграфическим сообщениям (фр. 46A–D), мы располагаем свидетельством Плутарха (фр. 48), где душа со светом связывается не только в физическом, но и моральном аспекте. Хотя детали этого рассуждения должны быть принадлежат самому Плутарху, можно предположить, что Гераклид стремился рассуждать так же, используя известную по крайней мере со времен Платона и Аристотеля аналогию между знанием и светом и, напротив, невежеством и тьмой. Можно также предположить, что Гераклид участвовал в ведущейся в его время в платонической школе дискуссии о природе «пятого элемента», на что указывает интерпретирующее замечание Филопона (фр. 47), светоподобную природу души заменившего на эфирную.⁵ Этот сюжет лучше проясняется в связи с астрономическими фрагментами Гераклида (фр. 65–78).⁶

Итак, Гераклид Понтийский запомнился в последующей традиции тем, что развил небесную топографию Платона. Наши авторы не сообщают для чего именно предназначены три дороги и трое врат, однако можно предположить, что у Гераклида, как в «Горгие» (524a), на развилке трех дорог происходит суд над восходящими душами, откуда, в согласии с «Федром» (249a) и Мифом Эра (*Государство* 614c), порочные души отправляются в Аид, праведные души – в «некое место на небесах», а подлинные мудрецы – в особую «занебесную область». Инновацией Гераклида было точное определение срединной области: оказывается, это Млечный путь, по которому движутся светоподобные души на своих звездных колесницах и созерцают небесные зрелища, что вполне можно считать развитием аналогичного образа из «Федра» (41d). В известном месте «Тимея» (41d) каждой душе также вручается определенная звезда, которую они покидают для воплощения и куда возвращаются в случае, если ведут праведную жизнь. Очевидной инновацией Гераклида в этой связи, по-видимому, была идея о том, что душа не полностью «бестелесна»: она не только путешествует на звездной колеснице (то есть имеет астральное тело), но и сама представляет собой сгусток светоподобной субстанции.

⁵ Если Гераклид (как и Аристотель) не употребляли этот термин, то скорее всего эфирной первым назвал душу перипатетик начала II в. до н. э. Критолай, возглавлявший Академию до Карнеада (Тертуллиан, *О душе* 5.1 и Макробий *Комментарий на «Сон Сципиона»* 1.14.20).

⁶ См. также Dillon 2003, 212 (Диллон 2005, 243), Kupreeva 2009, 120 f.

ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ. О ДУШЕ

46А. Стобей, *Антология* 1.49.1: Гераклид определял душу как светоподобную (φωτοειδῆ).

46В. Макробий, *Комментарий на «Сон Сципиона»* 1.14.19: Гераклид Понтийский (говорил, что душа) есть свет (lucem).

46С. Тертуллиан, *О душе* 9.5: Если же душа есть тело...⁷ несомненно, каждому телу присущ определенный цвет. Но какой цвет (color) по вашему мнению присущ душе, если не цвет воздуха и света? Разве не первый, если субстанция души есть воздух, как полагали Энесидем [скептик I в. до н. э.], Анаксимен и, как мне кажется, Гераклит [Эфесский], или не второй, если субстанция души есть свет, в согласии с мнением Гераклида [Понтийского].

46D. Теодорет, *Излечение эллинских недугов* 5.18: Парменид, Гиппас и Гераклит [Эфесский] называли ее огнеподобной, а Гераклид – светоподобной.

47. Иоанн Филопон, *Комментарий к «О душе» Аристотеля* 1, пролог: Из числа полагающих, что душа есть простое тело, некоторые считали ее воздушным телом, что то же самое, что и сказать, что она есть небесное тело, как это делал Гераклид Понтийский.

48. Плутарх, *Следует ли изречение «живи незаметно» считать мудрым?* 6, 130B: Некоторые философы думают, что сущность души – свет, обосновывая, среди всего прочего, это тем, что душа нетерпимей всего относится к невежеству, ненавидит все лишнее света, и с беспокойством воспринимает тьму. Все это кажется ей страшным и подозрительным. Напротив, свет настолько ей приятен и желателен, что во тьме без света она ничему приятному по природе не радуется так, как свету, как если бы он был общим подсластителем, такой примесью, которая делает всякое времяпрепровождение и всякое удовольствие особенно приятным и полезным для людей.

49. Плутарх, *Камилл* 22.2–4: Но похоже отдаленные слухи об этом бедствии и о захвате [Рима]⁸ немедленно дошли и до Греции. Ведь Гераклид Понтийский, который жил немного позже этого времени, в своем сочинении «О душе» писал, что с запада ползли слухи, будто войско, пришедшее от

⁷ Тертуллиан отвечает женщине, которая, по ее словам, видела некую светящуюся фигуру, похожую на человеческую.

⁸ Упоминается сражение 387 (или 390) г. до н. э. у реки Аллия, неподалеку от впадения ее в Тибр, в котором римляне потерпели сокрушительное поражение от нападающих галлов, и последующий захват Рима.

самых гипербореев, захватило эллинский полис Рим и будто бы они расселись где-то на берегах Великого моря. Я не удивлюсь, узнав, что Гераклид, известный сочинитель историй и выдумщик, приукрасил истинную историю о захвате города, добавив сюда гипербореев и Великое море. Но ведь известно, что и философ Аристотель [фр. 610 Rose] располагал вполне определенными слухами о захвате города галлами.

50. Ямвлих, *О душе*, фр. 26 Finamore–Dillon (из *Антологии Стобея*): Плотин, Порфирий и Амелий считают все души равными и низводят их из занебесной области в тела. Тимей похоже представляет изначальное возникновение души совершенно по-другому.⁹ Демиург рассеивает их среди всех лучших родов по всему небу и среди всех элементов вселенной (τοῦ παντός). Этот демиургический посев душ оказывается разделенным затем во всем божественном творении, так что первое нисхождение (πρόοδος) душ устанавливается вместе с ним (συνυφισταμένη) и включает в себя вместилища (τὰ δεχόμενα) для душ. Душа всего [разместится] во всем универсуме, души видимых богов – в небесных сферах, а души элементов – в тех элементах, к каким каждая из них была приставлена по жребию (λήξιν). Отсюда начинаются нисхождения (κάθοδοι) душ, одних – по одному жребию, других – по-другому, и цель Тимея состояла в ясном изложении этого. Вот только другая платоническая школа (αἴρεσις) не признает, что нисхождение душ начинается из различных областей, отведенных им демиургом, в соответствии с делением на лучшие роды, такие как боги, ангелы, даймоны и герои, и в соответствии с расселением их по миру (τὰς νομάς τοῦ παντός). Напротив, они помещают душу навечно в тела, – как Эратосфен, платоник Птолемей и им подобные, – а затем из более тонких (λεπτοτέρων) тел перемещают в более плотные (δοτρεώδη) тела.¹⁰ По их мнению души пребывают в чувственно воспринимаемом мире (εἰς μοῖραν τινα τοῦ αἰσθητοῦ) и нисходят в твердые (τὸ στερεόν) тела в разное время и в разных местах мира. Места, откуда души нисходят в наш мир, Гераклид Понтийский помещает на Млечном пути, другие – на всех небесных сферах. Некоторые говорят, что души живут вокруг Луны или в подлунном воздухе и нисходят оттуда в область земного творения, другие же настаивают на том, что они всегда нисходят из одних твердых тел в другие [твердые] тела. Разнообразные нисхождения в этот мир совершаются из очень многих и различных мест, и способы [этих нисхождений] также сильно различаются.

51. Варрон, *Фрагменты менипповых сатир*, фр. 81 Krenkel: Поэтому Ге-

⁹ См. *Тимей* 41d сл.

¹⁰ Буквально «подобные раковине устрицы». Ср. *Федр* 250c.

раклид Понтийский, писавший, что следует кремировать мертвых, мудрее Демокрита, который рекомендовал сохранять их в меду. Если бы все последовали этому совету, то пропади я пропадом, если бы сейчас удалось купить хотя бы плоску меда за сотню денариев!

52. Иоанн Филопон, *Комментарий к первой книге «Метеорологии» Аристотеля* (SAG v. 14, pars 1, p. 117.9–12): Дамаский использует (гипотезу) Эмпедотима о Млечном пути, называя ее фактом (ἔργον), а не вымыслом (μῦθος). Он говорит, что Млечный путь – это дорога, по которой души путешествуют из Аида на небеса.¹¹

53. Суда, E («Эпсилон») 1007, слово «Эмпедотим». Ему принадлежит рассуждение о природе и о нем [Юлиан] Отступник [Παραβάτης], в сочинении, называемом «Относящее к Кроносу», сказал: «Мы же верим Эмпедотиму и Пифагору, и тому, что написал Гераклид Понтийский, у них это позаимствовавший».

54А. Прокл, *Комментарий к «Государству» Платона*, p. 19.18 Kroll: [Нам следует признать историю об Эре истинной, так как в ней нет ничего невозможного]. Не невозможно и человеческой душе сподобиться видения божественных предметов, находящихся в Аиде, и сообщить об этом людям. Это видно из истории об Эмпедотиме, которую рассказывает Гераклид Понтийский. Этот Эмпедотим как-то раз охотился с другими в полуденный жар на некоем поле и, отставши от своих спутников, сподобился видения Плутона и Персефоны, и когда свет, который окружал богов неким кругом, распространил на него свое сияние, через него он воочию узрел всю истину о душах.

54В. Михаил Пселл, *Речи* 21: Отбрось этого Поймандра (ведь так он назвал свой трактат) как мечтателя, равно как и умственные причуды Эмпедотима, те самые, что превозносил Ямвлих и отверг философ Посидоний.

54С. Михаил Пселл, *Речи* 1: Если ты признаешь все видения без разбора, то почему бы тебе не прислушаться и к видению Гермеса Трисмегиста, полученному им от Поймандра, некоего даймона? Ведь там ты также найдешь устрашающие и чудесные видения, те, что являются во мраке и глубокой тьме, и всполохи света, и отца с сыном, которые, вдруг появившись, обсуждают божественные предметы. Чем не устраивает тебя тогда и вознесение (μετεωρισμόν) Эмпедотима, подаренное ему другим даймоном, ведь благода-

¹¹ Это замечание Филопон делает в заключение своего пространного обсуждения знаменитой Аристотелевой теории происхождения Млечного пути (*Метеорология* 1.8), с которой он категорически не согласен. Контекст этого высказывания подробно исследует Gottschalk 1980, 149 f.

ря ему он был посвящен в таинства бессмертия души?

55. Климент Александрийский, *Строматы* 1.133.2: Великий Пифагор постоянно занимался изучением гадательного искусства и верил в такого рода предсказания. Равным образом занимались им и Абарис гипербореец, Аристей проконнесянин, критянин Эпименид, переселившийся в Спарту, а также мидянин Зороастр, Эмпедокл из Акраганта, Формион лакедемонянин, Полиарат с Фасоса, Эмпедотим сиракузянин¹² и в особенности афинянин Сократ.

56. Прокл, *Комментарий к «Государству» Платона*, р. 121.24–122.11 Kroll: Были и будут во многих местах на земле толкователи божественных предметов, недоступных ощущениям, получивших этот дар от неких демонов и богов. Некоторые сообщали об этих видениях, находясь в теле, как это рассказывают об Эмпедотиме, некоторые же – покинув тело, как это случилось с афинянином Клеонимом.¹³ Сохранилось несколько подобных преданий. В реальной жизни мы не ухватываем сущих вещей больше, чем это нам доступно – и это не удивительно. Ведь для этого мы используем наши тела, а они материальны; поэтому лишь немногие из людей и в далеком прошлом были способны на нечто подобное, а значит Эмпедотим уникален, равно как и Клеоним вкупе со всеми теми, о ком рассказывается как о подобного рода визионерах. Так что тех людей, которые в течение своей человеческой жизни сподобились чего-то сверхчеловеческого, было совсем мало и все они наперечет.

57. Варрон, *Фрагменты менипповых сатир*, фр. 560 Krenkel: И все же Варрон сообщает, что он читал, будто Эмпедотим из Сиракуз был избавлен не-

¹² Согласно автору *Афинской политики* 1, Эпименид очистил Афины от «Килоновой скверны» в 596 г. до н. э., в *Законах* Платона (642d) его появление в Афинах датируется временем ок. 500 г. Согласно Диогену Лаэртию (1.109–114) он родился на Крите и, заснув в молодости в пещере Зевса на Крите, проснулся лишь через 57 лет. Люди считали его любимцем богов, пророком и предсказателем. Кроме Афин и Крита он, как сообщается, посещал Спарту и предсказал лакедемонянам поражение от жителей Аркадии. Эпимениду приписывается «парадокс лжеца» (*Посл. Тутта* 1, 12). Антифонт в книге «О первых в доблести» сообщает, что он спускался в пещеру Зевса на Крите вместе с Пифагором, дабы раскрыть последнему таинства (Диоген Лаэртий 8.3). Аристей (Геродот, *История* 4.14–15) был мифической фигурой и сопровождал Аполлона в виде ворона, как и Абарис, который также служил Аполлону и летал на волшебной стреле. Формион, как сообщает Теопомп (FGtH 15F 392) переселился из Кротона в Спарту, следуя оракулу. Об Эмпедотиме см. фр. 54.

¹³ Персонаж диалога перипатетика Клеарха из Сол (фр. 8 Werhli).

кой божественной силой от смертных видений и якобы видел, среди всего прочего, три портала и три пути, один – ведущий к знаку Скорпиона (именно этим путем к богам отправился Геракл), другой – проходящий по границе между Львом и Раком, а третий – расположенный как раз между Водолеем и Рыбами.

58. Дамаский, *Комментарий к «Федону» Платона* D 131, p. 357–9 Westerink: О том, что Земля разделяется на три области. Одно [такое деление] по числу сыновей Кроноса, ведь Земля и Небо общие для них, по словам Гомера.¹⁴ Но если они общие, то, очевидно, могут быть поделены между ними. И если бы говорящим был не Посейдон и не он выделял бы себе область в управление, а Зевс, то последний, несомненно, разделит бы Небо на три части, как об этом рассказывается в речи Эмпедотима: себе бы он определил сферу неподвижных звезд, Посейдону отдал бы внешние сферы до Солнца, а Плутону вручил остальное. [Второе] деление касается Земли в целом на небесную, хтоническую и срединную области: ведь и олимпийская Гея уважена, и хтоническая, и срединная.¹⁵

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Dillon, J. (2003) *The Heirs of Plato*. Oxford.
- Finamore, J. F., Dillon, J., ed. (2002) *Iamblichus. De anima*. Leiden.
- Fortenbaugh, W., Pender, E., eds. (2009) *Heraclides of Pontus. Discussion*. New Brunswick, N.J.
- Gottschalk, H. (1980) *Heraclides of Pontus*. Oxford.
- Kupreeva, I. (2009) "Heraclides' *On Soul* (?) and its ancient readers," *Heraclides of Pontus. Discussion*, edited by W. W. Fortenbaugh & E. Pender. New Brunswick, N.J., 93–138.
- Reiche, H. A. T. (1993) "Heraclides' Three Soul-Gates: Plato Revisited," *Transactions of the American Philological Association* 123, 161–180.
- Schütrumpf, E., ed. Stork, P., van Ophuijsen, J., Prince, S., ed., trs. (2008) *Heraclides of Pontus. Texts and translations*. New Brunswick, N.J.
- Taran, L. (2001) "Proclus and the Old Academy," *Collected papers (1962–1999)*. Leiden: Brill, 611.
- Wehrli, F. (1969) *Herakleides Pontikos. Die Schule des Aristoteles*. Bd. 7, 2nd edn. Basel.

¹⁴ *Илиада* 15.193 сл. В этом месте у Гомера речь держит Посейдон. Согласно общему решению, Зевс получает небо, Посейдон – море, а Плутон – подземный мир. Земля остается в общем ведении всех трех богов.

¹⁵ Затем говорится о третьем делении по аналогии с живым существом: на голову, туловище и ноги.

ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ

БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА

(Фр. 1–21 Schütrumpf)

Е. В. АФОНАСИН
Томский государственный университет
Институт философии и права СО РАН
afonasin@post.nsu.ru

EUGENE AFONASIN

Tomsk State University; Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)

HERACLIDES OF PONTUS. LIFE AND WRITINGS (fr. 1–21 Schütrumpf)

ABSTRACT. Heraclides of Pontus (c. 388–310 BCE), a Platonic philosopher, worked in various literary genres and wrote on such topics as psychology, politics, literature, history, geography, astronomy and the philosophy of nature. Nothing is preserved. The present publication contains a collection of the testimonies about Heraclides' life and writings. The evidences are translated and numbered according to a new edition by Schütrumpf et al. 2008.

KEYWORDS: ancient biography, dialogues, doxography.

Нумерация фрагментов приводится по изданию: *Heraclides of Pontus. Texts and translations*, edited by Eckart Schütrumpf; translators Peter Stork, Jan van Ophuijsen, and Susan Prince, New Brunswick, N.J., Transaction Publishers, 2008; актуальный источник каждый раз эксплицитно указан. Старое издание Ф. Верли (Wehrli, F. *Herakleides Pontikos. Die Schule des Aristoteles*. vol. 7, 2nd edn. Basel, 1969) в некоторых отношениях не утратило своего значения. Публикация дополняет предыдущие статьи о Гераклиде: *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.2 (2018) 686–704 и 13.1 (2019) 349–357 (выше в этом выпуске).

ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ. БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА

1. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 5.86–94: Гераклид (Ἡρακλείδης), сын Евтифрона, был гражданином Гераклеи, что на Понте.¹ Он был очень богат. В Афинах он сначала последовал за Спевсиппом, но также слушал лекции пифагорейцев и сделался ревностным приверженцем Платона. Впоследствии он слушал и Аристотеля, как Сотсион сообщает в своих *Преемствах*.² Одежды он носил мягкие и был такой полный, что жители Аттики прозвали его не Понтийским (Ποντικός), а Толстопузым (Πομπικός). Однако он казался добрым и величественным. Ему приписываются прекрасные и великолепные сочинения. Это диалоги³ [полный список сочинений см. фр. 17, ниже]:

этические: *О справедливости* (три книги), *О самоконтроле* (одна книга), *О благочестии* (одна книга), *О мужестве* (одна книга), *О доблести* в целом (одна книга), еще *О счастье* (одна книга), *Об управлении* (одна книга), *Законы* (одна книга) и связанные с ними предметы, *Об именах* (одна книга), *Договоры* (одна книга), *Невольное* (одна книга), *Об эросе, или Клиний* (одна книга);

физические: *Об уме*, *О душе*, а также *О душе* в виде отдельного сочинения, *О природе*, *Об образах*, *Ответ Демокриту*, *О том, что на небе* (одна книга), *О том, что в Аиде*, *О жизнях* (книги одна и другая), *Причины, касающиеся болезней* (одна книга), *О благе* (одна книга), *Ответ Зенону* (одна книга), *Ответ Метрону*⁴ (одна книга);

¹ Совр. Карадениз Эрегли. Город был основан в 559 г. до н. э. выходцами из Мегары, в стратегически важном месте рядом с большим естественным заливом, одним из немногих на малоазийском побережье Черного моря. Впоследствии жители Гераклеи основали еще ряд колоний на Понте, включая Херсонес в Тавриде.

² Сотсион жил ок. 200–170 гг. до н. э. Его сочинение «Преемства» состояло по крайней мере из 23 книг. Возможно, это сообщение подтверждает, что Гераклид прибыл в Афины ок. 367–366 гг. до н. э., когда Платон был на Сицилии, а школой управлял Спевсипп (ок. 407–339 гг.). Как показывает фр. 79 (Плутарх, *Против Колота* 115А), Гераклида регулярно связывали не только с Академией, но и с Перипатом, однако, поскольку Гераклид покинул Афины после смерти Платона (347 г.), то Сотсион должно быть имеет в виду те лекции Аристотеля, которые он читал в стенах Академии.

³ Чтение не достоверно. «Этические» и т. д. грамматически согласуются с опущенным в каждом названии «логос», «сочинение» и т. д., а не с предшествующим всему списку словом «диалоги» (мн. ч.). Совершенно не обязательно, чтобы все перечисленные труды были диалогами.

⁴ Метрон более нигде и никем не упоминается.

грамматические: *О веке Гомера и Гесиода* (книга одна и другая), *Об Архилохе и Гомере* (книга одна и другая);

мусические: *О вопросах в связи с Еврипидом и Софоклом* (книги первая, вторая и третья), *О музыке* (книги первая и вторая), *Разрешение Гомеровских вопросов* (книги первая и вторая), *Созерцания* [«Теорематикон»] (одна книга), *О трех трагических поэтах* (одна книга), *Характеры* (одна книга), *О поэзии и поэтах* (одна книга), *Стохазмы* [Предположения] (одна книга), *Предвидения* (одна книга), *Объяснение Гераклита* (в четырех книгах), *Объяснение и ответ Демокриту* (одна книга), *Решения в спорах* (книги одна и вторая), *Аксиомы* (одна книга), *Об идеях* (одна книга), *Решения* (одна книга), *Наставления* (одна книга), *Ответ Дионисию* [«Отщепенцу», ученику Гераклида] (одна книга);

риторические: *О публичных речах, или Протагор*;

исторические: *О пифагорейцах* и *Об открытиях*.

Некоторые его сочинения написаны в комедийной манере, такие как *О наслаждении* и *О самоконтроле*, а некоторые – в трагедийной, такие как *О том, что в Аиде*, *О благочестии* и *О силе*. Встречается у него в рассуждениях и средний стиль, когда философы, полководцы и политики в качестве персонажей диалогов беседуют друг с другом. Есть у него также работы по геометрии и диалектике. В целом же его сочинения довольно разнообразны, возвышенны и увлекательны...⁵ Так пишет Деметрий Магнесийский в *Соименниках*. Там же рассказывается о нем и такая история. Он выращивал змею и когда она была молодой, и когда подросла.⁶ Когда же пришел его последний час, то он позвал верного слугу и попросил его спрятать свое тело, а змею поместить на погребальные носилки, так чтобы все решили, что он присоединился к богам. Так оно и случилось. Когда сограждане провожали

⁵ В следующем далее сообщении, которое Диоген копирует из *Соименников* Деметрия Магнесийского, наш Гераклид перепутан с другим учеником Платона Гераклидом Эном, который в 359 г. до н. э., вместе со своим братом Пифоном убил царя Котиса (Аристотель, *Политика* 131b, Плутарх, *Против Колота* 1126C), или еще одним учеником Платона Хионом из Гераклеи, который в 352 г. н. э. действительно убил тирана Гераклеи Клеарха (Филодем, *История философов*, PHercl. 1021, col. VI Dorandi).

⁶ Многие переводчики сочинения Диогена интерпретируют эту последнюю фразу как относящуюся к самому Гераклиду, а не змее. Однако странно предполагать, что змея может прожить в неволе не менее полувека, сопровождая Гераклида в Афины, в его поездке в Колофон (фр. 8, ниже) и т. д. Более естественно считать, что здесь речь идет о самой змее. Этот сюжет обсуждает составитель фрагментов Гераклида в специальной статье: Schütrumpf, E. (2008) "Heraclides Ponticus, the snake keeper," *Classical Quarterly* 58, 673–675.

Гераклита к гробнице и прославляли его, змея, услышав громкие звуки, выползла из его одеяний и напугала много народу. Впоследствии, однако, все прояснилось и люди увидели Гераклита не таким, каким он хотел казаться, а таким, каким был... Гиппобот⁷ сообщает то же самое.

Гермипп⁸ сообщает, что когда в стране наступил голод, жители Гераклеи обратились к пифии за помощью. И Гераклид, как говорят, подкупил посланников и вышеупомянутую пифию, чтобы они дали ответ, что мол беда отступит лишь тогда, когда они увенчают Гераклида, сына Евтифрона прижизненно золотым венком, а после смерти будут почитать его как полубога (героя). Подложный оракул был доставлен в город, но те, кто его подделал, ничего не получили. Ведь как только они увенчали Гераклида в театре, его тут же разбил паралич, послов забили камнями до смерти, а сама пифия в тот же час, спускаясь в святилище, наступила на одну из своих змей, была укушена и тут же испустила дух. Вот что говорят о его кончине.

Музыковед Аристоксен говорит, что он также писал трагедии и приписывал их Феспиду, а Хамелион⁹ говорит, что Гераклид украл у него некоторые сведения и использовал их в своем сочинении о Гомере и Гесиоде. Эпикуреец Антидор также обвиняет его, оспаривая у него авторство книг *О справедливости*. Когда же Дионисий «Отщепенец» (или, по-другому, Спинфар, «Искра») [см. фр. 5] сам сочинил (трагедию) «Парфенопей» и приписал ее Софоклу, Гераклид, не подозревая о подлоге, использовал ее в одном из своих сочинений в качестве свидетельства о Софокле. Дионисий при личной встрече поведал ему, в чем тут дело. Когда же Гераклид начал возражать и не поверил ему, то он предложил посмотреть на акростих: ΠΑΓΚΑΛΟΣ (Все-прекрасный). Ведь так звали любовника Дионисия. Гераклид продолжал сомневаться и говорил, что это могло произойти случайно. Тогда Дионисий еще раз сразил его известием, что он может найти там и такие стихи: «Старая обезьяна не ловится в силки. / Но вот одна попалась,

⁷ Историк, живший в конце III в. до н. э. и написавший, среди прочего, книги *О философских школах* и *Список философов*. С некоторыми вариациями эту же историю рассказывает и Суда Н («Эта») 461 (см. фр. 13).

⁸ Гермипп жил в конце III в. до н. э., родом из Смирны, ученик Каллимаха. Писал биографии знаменитых людей. С существенными вариациями историю гибели Гераклида рассказывает и Филодем в «Истории академиков» (*PHerc.* 1021 col. IX.1–X.14 Dorandi=фр. 12).

⁹ Этот философ перипатетик был младшим современником Гераклида и также происходил из Гераклеи Понтийской.

хотя попалась и не сразу». И далее: «Гераклид не узнает букв». Так он был посрамлен [далее см. фр. 5 и 11].¹⁰

2. Страбон, *География* 12.3.1: Он [Митридад IV Евпатор, 132–63 гг. до н. э.] приобрел также западное побережье, вплоть до Гераклеи, родного города платоника Гераклида.

3. Суда, Н («Эта») 461, статья «Гераклид»: Гераклид, сын Евфрона, был философом из Гераклеи Понтийской. Его род восходил к Дамидам, тем, которые привели колонистов в Гераклею из Фив. Он был учеником Платона, который, отправившись на Сицилию [в 361 г.], поручил ему управление школой.

4. Диоген Лаэртский, *Жизнеописания философов* 1.107: Евтифрон, сын Гераклида Понтийского, говорит, что Мусон был критянином, ведь Этея – это город на Крите.

5. Диоген Лаэртский, *Жизнеописания философов* 7.166: Дионисий «Отщепенец» конечной целью назвал наслаждение – по причине болезни глаз. Страдая от этого заболевания, он не смог признать, что боль – это нечто безразличное. Он был сыном Теофанта из города Гераклея и слушал, по сообщению Диокла, сначала лекции Гераклида, своего соотечественника, затем Алексина и Менедема и, наконец, Зенона.¹¹

6. Диоген Лаэртский, *Жизнеописания философов* 3.46: Учениками Платона были: Спевсипп Афинский, Ксенократ Халкидонский, Аристотель Стагирит, Филипп Опунтский, Гестиэй Перинфский, Дион Сиракузский, Амикл Гераклейский, Эраст и Кориск Скепсийские, Тимолай Кизикийский, Эузон Лампсакский, Пифон и Гераклид из Эноса, Гиппоталес и Каллип Афинские, Деметрий из Амфиполиса, Гераклид Понтийский и многие другие.¹²

¹⁰ Этот Дионисий (конец IV – начало III в. до н. э.), как и вышеупомянутый Хамелион, возможно, были учениками Гераклида. Дионисий был прозван «отщепенцем» потому, что покинул школу стоика Зенона, усомнившись в стоической этике, и перешел в стан гедонистов (как сообщается, страдая от воспаления глаз, он отказался признавать, что боль – это нечто безразличное). Подробнее о нем см. фр. 5 (Диоген Лаэртский 7.166).

¹¹ Диокл Магнезийский был эллинистическим биографом и историком. Алексин из Элиды (ок. 300 г. до н. э.) принадлежал к Мегарской школе. Менедем Пиррский (IV в. до н. э.) был, как сообщается, учеником Платона (см. фр. 7 и 10), Зенон Китийский (335–263) основал стоическую школу.

¹² О преемниках и ближайших учениках Платона см. Дж. Диллон (2005) *Наследники Платона* (Санкт-Петербург, гл. 1 и 5). За исключением нашего Гераклида, а также Аристотеля, Филиппа Опунтского и преемников Платона Спевсиппа и Ксе-

7. Филодем, *История академиков*, *PHerc.* 1021 col. V.32–VI.10 Dorandi: Учениками Платона были ... [Спевсипп Афинский, Ксенократ Халки]донский, Гераклид и Аминт, оба из Гераклеи, Менедем Пиррский, Гестиэй Перинфский, Аристотель Стагирит, Херон из Пеллены, Дион Сиракузский, низвергший тиранию Дионисия, Гермодор Сиракузский, писавший о нем и принесший его диалоги в Сицилию, Эраст...

8. Прокл, *Комментарий к «Тимею» Платона* 1.28с, v. 1, p. 90.21–24 Diehl [комментируется *Тимей* 21b7–d3]: Ведь Гераклид Понтийский сам сообщает, что Платон поэзии Хорила, которая в то время была очень популярна, предпочитал сочинения Антимаха, и что он лично убедил Гераклида отправиться в Колофон и собрать там поэзию этого мужа (Антимаха).

9. Симпликий, *Комментарий к «Физике» Аристотеля* 3.4 (CAG v. 9, p. 453.27–30 Diels) [ср. там же, 1.4, p. 151 Diels, где Гераклид не упоминается]: Положив в качестве начал большое и малое, Платон в своей лекции «О благе» сказал, что они беспредельны. Аристотель, Гераклид, Гестиэй и другие ученики Платона при этом присутствовали и записали его слова в загадочной манере, в которой, впрочем, он их и произнес.¹³

10. Филодем, *История академиков*, *PHerc.* 1021 col. VI.41–VII.10 Dorandi: Но молодежь решила определить голосованием, кто будет руководить,¹⁴ и избрали Ксенократа Халкедонского. Аристотель в это время был в Македонии, а Менедем Пиррский и Гераклид Гераклеяский проиграли ему лишь несколько голосов.¹⁵ Гераклид затем отправился на Понт, а Менедем основал другой Перипат и школу.

11. Суда, П («Пи») 449, статья «Акростих» (Παραστιχίς) = Сокращенная версия истории о поддельном сочинении Софокла. Ее источник, наверняка, Диоген Лаэртский (5.92–93 = фр. 1).

нократа, из этого списка кое-что известно, пожалуй, лишь о Гестиэе, который, как сообщается (фр. 9), записал лекцию Платона «О благе».

¹³ Подробнее о позднем учении Платона и его знаменитой лекции см. Диллон 2005, 29 сл.

¹⁴ То есть, должны были решить, кто возглавит Академию после смерти Спевсиппа в 339 г. до н. э.

¹⁵ Итак, большинство наших авторов считают Гераклида одним из ближайших учеников Платона. См. также фр. 30, 72, 85 и 117А (все из Цицерона). Лишь Прокл (фр. 66, *Комментарий к «Тимею»* 4.281e) по каким-то причинам отрицает это.

12. Филодем, *История академиков*, *PHerc.* 1021 col. IX.1–X.14 Dorandi [ср. фр. 1]:¹⁶ Когда в области Гераклеи случился неурожай сначала из-за засухи, а затем по причине затяжных дождей, на землю Гераклеи на многие годы пришел голод. И после того, как жители Гераклеи обратились, по их сообщению (к пифии)... Кефисоген пифии... «Когда же ответ был прочитан, Кефисоген упал замертво... Гераклид оступился, упал и, скатившись по ступеням в центр театра, ударился головой о каменный выступ. Так что он испустил дух почти что следом за тем, кто подкупил (пифию). Случилось также и так, что прорицательница, как только она вошла в храм, была укушена змеей и умерла».

13. Суда, Н («Эта») 461, статья «Гераклид» [ср. Диоген Лаэртий 5.89 = фр. 1]: Гераклид... Он вырастил змею, укротил ее, держал у себя и даже спал с ней. Эта змея была обнаружена одна в постели, тогда как Гераклида, который накануне отправился спать в добром здравии, там наутро уже не оказалось. По этой причине некоторые решили, что он сделался бессмертным, другие же поговаривали, что он бросился в колодец, дабы люди сочли его бессмертным.¹⁷ Он написал много книг.

14. Филодем, *О свободной речи*, *PHerc.* 1471, F 20, *BT* p. 10.20–11.10 Olivieri: Сдержанное обращение [с учениками], дабы их приободрить не без пользы для нас – по крайней мере тех, кто талантлив – и прощение их ошибок, как на этом настаивает Эпикур в ответах Демокриту, а также [в ответах?] Гераклиду...

15. Плутарх, *О том, что согласно Эпикуру вести приятную жизнь невозможно*, 2, 1086E–F: Теон говорит: «Разве ты не утверждал [ранее], что по сравнению с ними [сочинениями Эпикура и Метродора], Колот в своих речах выглядит как человек, очень вежливый? Ведь они собрали самые отвратительные оскорбления, какие только можно отнести к людям... и высказались таким образом об Аристотеле, Сократе, Пифагоре, Протагоре, Теофрасте, Гераклиде и Гиппархии; кто из известных людей избежал их нападок?»

¹⁶ Папирусы дошли до нас в очень плохом состоянии и восстановлены издателями. В строках, предшествующих цитате, Гераклид упоминается в неизвестном контексте три раза и после цитаты – еще один раз. История рассказывается и Диогеном Лаэртием (см. фр. 1, выше).

¹⁷ Историю о змее и ложном апофеозе Гераклида рассказывает и Диоген Лаэртий (см. фр. 1, выше). В сокращенном изложении Суды к этой истории примешиваются дополнительные обстоятельства, подозрительно напоминающие рассказ самого Гераклида о смерти Эмпедокла (фр. 93, Диоген Лаэртий 8.67–68).

16. Варрон, *Фрагменты менипповых сатир*, фр. 445 Krenkel: ...кому придет в голову мысль сравнивать твоего Тарентийца¹⁸ с Гераклидом Понтийским.

СОЧИНЕНИЯ

17. Упомянуты и цитируются следующие сочинения Гераклида (названия варьируются; возможно, одни и те же книги упоминаются под разными заголовками):

- О справедливости, в трех книгах, фр. 1, 22, 23, 24А–С.
- О самоконтроле, фр. 1.
- О благочестии, фр. 1.
- О мужестве, фр. 1.
- О доблести, фр. 1.
- О счастье, фр. 1.
- Об управлении, фр. 1, 28
- Законы, или О законах, фр. 1, 31.
- Об именах, фр. 1.
- Контракты, фр. 1.
- Невольное, фр. 1.
- Об эресе, или Клиний, фр. 1, 37.
- Об удовольствии, фр. 1, 39–44.
- Об уме, фр. 1.
- О душе, фр. 1, 49.
- О природе, фр. 1.
- О естественнонаучных проблемах, фр. 79.
- Об образах, фр. 1
- Ответ Демокриту, фр. 1.
- О том, что на небе, фр. 1.
- О том, что в Аиде, фр. 79–80,
- О жизнях [философов], более одной книги, фр. 1.
- О болезнях, или О причинах болезней, фр. 1, 82, 84
- Бездыханная, фр. 84, 89, 90.
- О благе, фр. 1.
- Ответ Зенону, фр. 1.
- Ответ Метрону, фр. 1.
- О веке Гомера и Гесиода, О Гомере, фр. 1, 97.
- Об Архилохе и Гомере, в двух книгах, фр. 1.
- О вопросах в связи с Еврипидом и Софоклом, фр. 1.
- Собрание выдержек о музыке, фр. 109.
- О музыке, в двух или трех книгах, фр. 1, 113–114.

¹⁸ Имеется в виду Гераклид из Тарента (I в. до н. э.), врач и комментатор сочинений Гиппократов.

- Решение Гомеровских вопросов, фр. 1.
- О созерцании («Теорематикон»), фр. 1.
- О трех трагических поэтах, фр. 1.
- Характеры, фр. 1.
- О поэзии и поэтах, фр. 1.
- Стохасмы [Предположения], фр. 1.
- Предвидения, фр. 1.
- Объяснение Гераклита в четырех книгах, фр. 1.
- Объяснение и ответ Демокриту, фр. 1.
- Решения в спорах, фр. 1.
- Аксиомы, фр. 1.
- Об идеях, фр. 1.
- Решения, фр. 1.
- Наставления, фр. 1.
- Ответ Дионисию [«Отступнику», ученику Гераклида], фр. 1, ср. фр. 5, 11.
- О публичных речах, или Протагор, фр. 1.
- Об открытиях, фр. 1.
- Об авторитете, фр. 1.
- Об островах, фр. 133, 134.
- Об оракулах, фр. 119, 121, 122А–В, 123.
- Об основании святилищ, фр. 141.
- Зороастр, фр. 79.
- Абарис, или О том, что приписывается Абарису, фр. 130, 131, 132.

18. Прокл, *Комментарий к «Пармениду» Платона*, кн. 1, р. 46–47, 659.14–17 Steel: Вот только введение, не связанное с основным содержанием, как это наблюдается в диалогах Гераклида и Теофраста, корбит слух каждому здравомыслящему человеку.

19А. Цицерон, *Письма Аттику* 13.19.3–4: ... не знаю, достаточно ли хорошо, однако настолько основательно, насколько это возможно в рамках заданной темы, я наконец-то завершил свою «Академику» в четырех книгах. Те аргументы против «непостижимости» (*ἀκαταλήψια*), которые столь прекрасно собрал Антиох, я вложил в уста Варрону. На них ответил я сам, тебе же досталась роль третьего в нашей беседе. Если бы я, как ты советовал в своем недавнем письме, вывел в диалоге Котту и Варрона беседующими между собой, то сам оказался бы «немым персонажем». Но этот прием хорошо подходит лишь в случае с древними персонажами, как это часто наблюдается у Гераклида и как мы поступили в наших шести книгах «О республике».

19В. Цицерон, *Письма брату Квинту* 3.5.1: Когда эти книги были прочитаны в Тускулуме в присутствии Саллюстия,¹⁹ он начал убеждать меня в том, что подобные вещи следует обсуждать более авторитетно, особенно если я сам решусь говорить о республике, ведь я не какой-то там Гераклид Понтийский, а бывший консул, лично вершивший важнейшие государственные дела.

20. Авл Геллий, *Аттические ночи* 8, фр. 15: История из книги Гераклида Понтийского, рассказ веселый и удивительный.

21А. Цицерон, *Письма Аттику* 15.27.2: Скоро отправлю тебе свое сочинение «О славе». Отчеканю-ка (excudam) затем что-нибудь «гераклидовское» (Ἡρακλειδεῖον), дабы пополнить им твою сокровищницу.

21В. Цицерон, *Письма Аттику* 16.2.6: Благополучно добравшись до Бриндизия, займусь теперь «гераклидовским» сочинением. «О славе» я тебе уже послал.

21С. Цицерон, *Письма Аттику* 15.4.3: Теперь ты говоришь мне: «Напиши что-нибудь гераклидовское». Я не возражаю, но мне необходимо сначала развить аргумент, а затем найти подходящее время для его описания.

21D. Цицерон, *Письма Аттику* 15.13.3: Теперь я одобряю «гераклидовское» сочинение, тем более, что тебе оно пришлось по душе...

21Е. Цицерон, *Письма Аттику* 16.11.3: Не вижу ничего странного в том, что ты одобряешь «Πεπλογραφίας» Варрона.²⁰ Я все еще не получил от него это «гераклидовское» сочинение.

21F. Цицерон, *Письма Аттику* 16.12: Остроумные замечания в «гераклидовском» сочинении Варрона. Ничто прежде так меня не забавляло.

¹⁹ Саллюстий был другом Цицерона. Его не следует путать с известным историком Саллюстием Криспом.

²⁰ Буквально, «Литературные вышивки». Возможно, указание на сочинение Варрона *Imagines*.

Приложение. Краткий указатель источников фрагментов

Анонимный Парижский папирус 2	152
Анонимный комментарий к «Никомаховой этике» Аристотеля 3.2	97
АНТИГОН, ПСЕВДО-, <i>Собрание исторических чудес</i> 152 a/b Giannini	137B
АРИСТОКЛ, <i>О философии Аристотеля</i> , фр. 2.3 Chiesara	147
АФИНЕЙ, <i>Пирующие софисты</i> 4.12, 134b–c 10.82, 455c 12.5, 512a–d 12.21, 521e–522a 12.26, 523f–524b 12.30, 525f–526a 12.45, 533c 12.52, 536f–537c 12.77, 552f 12.81, 554e–f 13.78, 602a–c 14.19–21, 624c–626a 15.62, 701e–f	146 113 39 22 23 41 43 42 44 40 37 114 110
ВАРРОН, <i>Фрагменты менипповых сатир</i> , фр. 81 Krenkel фр. 445 фр. 560	51 16 57
Vita Nomeri Romani (Римское жизнеописание Гомера) 6	105
ГЕМИН (ар. Симпликий, Комментарий к «Физике» 2.2)	71
ГРИГОРИЙ НАЗИАНЗЕН <i>Поэма к Немесио</i> 281–90 <i>Речи</i> 4.59	95C 95B
ГАРПОКРАТИОН, <i>Лексикон десяти аттических ораторов</i> Σ 48, ΣΤΡΥΜΗ	134
ДАМАСКИЙ, <i>Комментарий к «Федону» Платона</i> D 131	58
ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ, <i>Жизнеописания философов</i> Пред. 12 1.25 1.94 1.98 1.107 2.43–44	84 81 28 29 4 98

3.46	6
5.86–94	1
7.166	5
8.4–5	86
8.51	82
8.52	83
8.60–62	87
8.67–68	93
8.69	95A
8.70–72	94
9.15	127
9.50	31
ДИОДОР ЭФЕССКИЙ (у Диогена Лаэртia)	94
Элий ДИОНИСИЙ, <i>Аттические имена</i> , Λ 17	112
ДИОДОР СИЦИЛИЙСКИЙ, <i>Историческая библиотека</i> 15.48.4–49.6	26B
ДИОН ИЗ ПРУСЫ, <i>Речи</i> 53.1–2	96
ЕВСЕВИЙ, <i>Приготовление к евангелию</i> 14.23.4 15.30.8 15.58.3	59 75B 65A
ЕВСТАФИЙ, <i>Комментарий к «Илиаде» Гомера</i> 1.39	142B
ГАЛЕН <i>О затрудненном дыхании</i> 1.8 <i>О пораженных местах</i> 6.5 <i>О дрожи</i> 6 Псевдо- ГАЛЕН, <i>История философии</i> 18 52 84	90 89 92 60A 75C 65C
Авл ГЕЛЛИЙ, <i>Аттические ночи</i> 8, фр. 15	20
ГЕРМИЙ, <i>Схолия к «Федру» Платона</i> 230E	36
Элий ГЕРОДИАН и Псевдо-ГЕРОДИАН <i>О склонении имен</i> (GG 3.2, fasc. post. p. 690.5–11 Lentz) <i>Об орфографии</i> 20 (GG 3.2, fasc. prior p. 534.6–9 Lentz) <i>Об общей просодии</i> , кн 8 (GG 3.1, t. 1 p. 194.4–6 Lentz)	123 138 133
ГИГИН, <i>Об астрономии</i> 2.42.1	38B
ЗИНОВИЙ, <i>Центурии</i> 2.84	124
КАЛКИДИЙ, <i>Комментарий к «Тимею» Платона</i> , 110	70

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ <i>Протреник</i> 2.39.8 5.66.4 <i>Строматы</i> 1.133.2 1.108.1–3 2.130.3 5.48.7	141 64 55 119 25 154
КОММЕНТАРИЙ К АРАТУ 241.15–242.11 Maass	24C
ЛАКТАНЦИЙ, <i>Божественные установления</i> 1.6.8, 12	120A
LEXICA SEGUERIANA (О синтаксисе, in <i>Anecdota Graeca</i>) t. 1, p. 145.21–27 Bekker t. 1, p. 178.27–31	132 131
Иоанн Лид, <i>О месяцах</i> 3.12 4.42	76B 129
МАКРОБИЙ, <i>Комментарий на «Сон Сципиона»</i> 1.14.19 1.2.20–21	46B 148
МИНУЦИЙ ФЕЛИКС, <i>Октавий</i> 19.9	73
НОНН, Псевдо-, <i>Комментарий к речам</i> 4, (Hist. 1, p. 69.10–16 Nimmo Smith)	95D
ОРИГЕН, <i>Против Кельса</i> 2.16	88
ОРИОН ФИВАНСКИЙ, <i>Этимологик</i> (cod. Paris. 2653 p. 118.17–28 Sturz)	144
ОКСИРИНХСКИЙ ПАПИРУС 664+3544 1012, fr. 9, col. 2.1–8	155 107
ПАРАДОКСОГРАФЫ Paradoxographus Florentinus, <i>Mirabilia de aquis</i> , p. 320.59–60 Giannini Paradoxographus Vaticanus Graecus 12, <i>Admiranda</i> 13, p. 334.39–42	137C 137A
ПЛИНИЙ, <i>Естественная история</i> I (iv) I (vii) 4.23.70 7.52.175	135A 91B 135A 91A
ПЛУТАРХ <i>Александр</i> 26.1–7	108

<i>Камилл</i>	
22.2-4	49
<i>Об Изиде и Озирисе</i> 27, 361E-F	125
<i>О славе афинян</i> 3, 347C	145
<i>О страсти и печали</i> 5	80
<i>О том, как юноша должен изучать поэзию</i>	
1, 14E	130
14, 36B	153
<i>О том, что согласно Эпикуру вести приятную жизнь невозможно</i>	
2, 1086E-F	15
12, 1095A	106
<i>Против Колота</i>	
14, 115A	79
<i>Перикл</i>	
27.3-4	45
35.1-5	27
<i>Следует ли изречение «живи незаметно» считать мудрым?</i>	
6, 1130B	48
<i>Солон</i>	
1.3-4	33
22.4	32
31.2-5	35
32.3	34
<i>Псевдо-ПЛУТАРХ, Мнения философов</i>	
2.13, 888F	75A
2.25, 891C	76A
3.2, 893C	77
3.13, 896A	65B
3.17, 897B	78
4.9, 899F	63A
<i>ПОЛЛЮКС, Ономастикон</i> 7.45	151
<i>ПОРФИРИЙ</i>	
<i>Гомеровские вопросы к «Илиаде»</i>	
2.649 Schrader	99
3.236	100
<i>Гомеровские вопросы к «Одиссее»</i>	
2.51 Schrader	101
2.63	102
1.309	103
13.119	104
<i>О воздержании</i>	
1.26.2-4	128

372 Гераклид Понтийский. Фрагменты и свидетельства

ПОСИДОНИЙ Фр. 49 Edelstein-Kidd	139–140
ПРОКЛ <i>Комментарий к «Государству» Платона</i> р. 119.18 Kroll р. 121.24–122.11 <i>Комментарий к «Пармениду» Платона, кн. 1, ОСТ р. 46–47, 659.14–17</i> Steel <i>Комментарий к «Тимею» Платона</i> 1.28c, v. 1, p. 90.21–24 Diehl 3.141d, v. 2, p. 8.7–9 4.281e, v. 3, p. 138.6–11	54A 56 18 8 149A 66
ПСЕЛЛ, <i>Речи</i> 1 24	54C 54B
СТРАБОН, <i>География</i> 8.7.2 12.3.1 13.1.48	26A 2 142A
СТОБЕЙ, <i>Антология</i> 1.14.4 1.21.3a 1.26 1.49.1 1.50.22	62 74 76A 46A 63B
СЕКСТ ЭМПИРИК <i>Пирроновы положения</i> 3.32 <i>Против ученых</i> 10.318	60B 61
СИМПЛИКИЙ <i>Комментарий к «О небе» Аристотеля</i> 2.7 Heiberg 2.13 2.14 <i>Комментарий к «Физике» Аристотеля</i> 2.2 Diels 3.4	69 67 68 71 9
СХОЛИЯ к «Резу» Еврипида 346 In Germanici Aratea BP, p. 102 In Hesiodi Scutum 70	111 38A 122A

к «Олимпийским песням» Пиндара 6.119 к «Федру» Платона 244В	121 120В
СУДА Ε 1007, Эмпедотим Η 461, Гераклид Η 461, Гераклид Θ 282, Φеспид Λ 867, Λύσιοι τελεσταί Ν 27, Ναξία Π 449, Акrostих (Παραστιχίς)	53 3 13 150 143 136 11
ТЕОДОРЕТ, <i>Излечение эллинских недугов</i> 4.20 4.23 5.18	75D 76C 46D
ТЕРТУЛЛИАН, <i>О душе</i> 9.5 46.6 57.10	46C 117B 118
ТЕОСОФЫ ГРЕЧЕСКИЕ, фр. 1 Erbse	120C
ФИЛОПОН <i>Комментарий к «О душе» Аристотеля 1, пролог</i> <i>Комментарий к первой книге «Метеорологики» Аристотеля (CAG v. 14, pars 1, p. 117.9–12)</i>	47 52
ФИЛОДЕМ <i>История академиков</i> <i>PHerc 1021, col. 5.32–6.10 Dorandi</i> <i>PHerc 1021, col. 6.41–7.10</i> <i>PHerc 1021, col. 9.1–10.14</i> <i>О музыке 4</i> <i>PHerc 1497, col. 49.1–20 Delattre</i> <i>PHerc 1497, col. 137.27–138.9</i> <i>О поэзии</i> <i>PHerc 1425, col. 3.11–6.5 Mangoni</i> <i>PHerc 1677, col. 5.20–6.28 Romeo</i> <i>О свободном слове</i> <i>PHerc 1471, fr. 20 Olivieri</i>	7 10 12 115A 115B 116B 116A 14
ЦИЦЕРОН <i>О дивинации</i>	

1.23.46	117A
1.57.130	126
<i>О законах</i> 3.6.14	30
<i>О природе богов</i> 1.13.34	72
<i>Письма Аттику</i>	
13.19.3–4	19A
15.4.3	21C
15.13.3	21B
15.27.2	21A
16.2.6	21B
16.11.3	21E
16.12	21F
<i>Письма брату Квинту</i> 3.5.1	19B
<i>Тускуланские беседы</i> 5.3.8–9	85
ЭРАТОСФЕН, <i>Фрагменты «Катастеризмов»</i> (<i>Catasterismorum fragmenta Vaticana</i> , RhM 67, 1912, p. 418 Rehm)	24B
ЭРАТОСФЕН, Псевдо-, <i>Катастеризмы</i> (29 Oistou, ВТ p. 35.7–19 Olivieri)	24A
ЭТИМОЛОГИК БОЛЬШОЙ, слово ΠΑΓΑΣΑΙΟΣ (col. 1833, 646.39–41 Gaisford)	122B
ЯМВЛИХ	
<i>О душе</i> , фр. 26 Finamore–Dillon	50
<i>О пифагорейском образе жизни</i> 90, 93, 147	149B

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Петрова, М.С. (2017) «Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности (Московская международная конференция)», *Диалог со временем* 58, 391–394.
- Fortenbaugh, W., Pender, E., eds. (2009) *Heraclides of Pontus. Discussion*. New Brunswick, N.J.
- Gottschalk, H. (1980) *Heraclides of Pontus*. Oxford.
- Schütrumpf, E. (2008) “Heraclides Ponticus, the snake keeper,” *Classical Quarterly* 58, 673–675
- Schütrumpf, E., ed. Stork, P., van Ophuijsen, J., Prince, S., ed., trs. (2008) *Heraclides of Pontus. Texts and translations*. New Brunswick, N.J.
- Wehrli, F. (1969) *Herakleides Pontikos. Die Schule des Aristoteles*. Bd. 7, 2nd edn. Basel.

Russian language sources transliterated:

- Petrova, M. (2017) “The Legacies of Aristotle as Constitutive Element of European Rationality: 2016 Moscow International Aristotle Conference,” *Dialog so vremenem (Dialogue with Time)* 58, 391–394.

ФРАГМЕНТ В 17 ЭМПЕДОКЛА (ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ)

А. С. АФОНАСИНА
Новосибирский государственный университет
afonasina@gmail.com

ANNA AFONASINA
Novosibirsk State University
EMPEDOCLES' FRAGMENT B17 (A TRANSLATION WITH COMMENTARIES)

ABSTRACT. A new commented translation into Russian of Empedocles' fragment B17 with the addition of several new lines available in the Strasbourg papyrus.

KEYWORDS: Pre-Socratic, Empedocles, Strasbourg papyrus, ancient cosmogony.

* Работа выполнена в рамках проекта «Страсбургский папирус Эмпедокла: новая жизнь древней поэмы» РФФИ № 18-011-00104А.

Данной работой открывается цикл статей с переводами нескольких новых и ранее известных фрагментов Эмпедокла, которые благодаря находке Страсбургского папируса стало возможным объединить в последовательный текст.¹ В Страсбургском папирусе при реконструкции осуществленной Мартином и Примавези (Martin, Primavesi 1999) четко выделяются три содержательные части. Это первая и вторая непрерывные части (или Континуум I и II), и дидактический экскурс, состоящий из ранее известных фрагментов и нескольких новых строк. Первая и вторая непрерывные части

¹ О том, как был найден папирус, о сложностях его реконструкции, содержании и частях подробнее см. в моей статье Афонасина 2016.

непосредственно друг с другом не граничат, между ними при реконструкции вставляются разные известные ранее фрагменты. В данной работе я хочу предложить перевод строк с 232 по 272 первой непрерывной части (Континуум I) с пояснениями и комментариями. В основу данного перевода легла реконструкция папируса, осуществленная Оливером Примавези (Primavesi 2008),² а также издание данного фрагмента у Дениэла Грэхэма (Graham 2010) и вариант прочтения некоторых строк Симоном Трепанье (Trépanier 2003 и 2004). Я не ставлю перед собой цель передать поэтический характер стихов. Конечно, это важный момент, но первоочередной задачей я считаю точную передачу содержания. Нумерация строк двойная. Первая цифра указывает номер строки, согласно открытой в Страсбургском папирусе нумерации, где напротив одной из строк стоял знак Г («Гамма»), обозначающей 300 строку. Вторая цифра указывает номер фрагмента по Дильсу-Кранцу и номер строки в этом фрагменте.

² В этой работе, написанной спустя 9 лет после публикации текста папируса, были учтены многие замечания, высказанные издателям и разными исследователями.

ПЕРЕВОД

Континуум I = *Физика I* 232–272

- 232 (В 17,1) Двойную историю я расскажу: то оно выросло,³ чтобы
быть всецело (μόνον) одним
- 233 (В 17,2) из многого, то разрасталось, чтобы быть многим из одного.
- 234 (В 17,3) Двойко рождение смертных существ, двойка и смерть:⁴
- 235 (В 17,4) Слияние всех [корней] порождает и уничтожает одно
[поколение],

³ τότε μὲν γὰρ ἐν ἡῤῥήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων. Трудно сказать, что именно является в этом выражении подлежащим. ἡῤῥήθη – это аорист третьего лица единственного числа, а вот считать ли нам ἐν подлежащим или нет, зависит от того, как мы переводим μόνον. Если μόνον рассматривать как наречие, то перевод будет таким, как мы его здесь даем. Если же как числительное единственного числа в винительном падеже, то на место подлежащего встанет ἐν и тогда перевод будет: «одно выросло, чтобы быть единственным из многого». Последний вариант принимается Дильсом и Кранцем (Diels, Kranz 1964), Примавези (Primavesi 2008), и А. В. Лебедевым (1989). Однако на этот счет существует и другое мнение. Так, например, Райт (Wright 1981, 166) переводит данное выражение безличной конструкцией с применением «it». Грэхэм (Graham 2010, 351), Уотерфилд (Waterfield 2000), Кирк, Райвен и Скофилд (Kirk, Raven, Schofield 1983) и Трепанье (Trépanier 2004) переводят его «they grew to be one alone». Такой вариант перевода возможен потому, что строки 247 и 248 полностью соответствуют первым двум, а в следующей 249 строке перечисляются эти «они», из которых все и вырастает: «огонь и вода и земля, и безмерная высота воздуха». И это в целом лучше соответствует общей концепции Эмпедокла, где бытие предстает в двух качественных видах. На одном этапе корни собираются в единое целое, на другом они же, прорастая, образуют множественность. Учитывая то, что оба глагола ἀξάνω и διαφύομαι стоят в третьем лице единственного числа, я предпочла это сохранить и предположить, что подлежащим могло бы быть «бытие» или «космос», так как речь идет о смене состояний – от единого ко многому, и от многого к единому. Я также считаю важным переводить διέφυ со значением разрастания, так как первыми началами у Эмпедокла являются корни, а не со значением «распад», как это представлено у А. В. Лебедева (1989).

⁴ Имеется в виду повторяемость (двойность) этапов возникновения и уничтожения. ἀλόλειψις это не просто смерть, это убывание. Таким образом речь идет о том, что одно разрастание и убывание происходит на этапе объединения, а второе – на этапе разъединения. Слово γένεσις может быть понято еще и как «поколение» или «век». Именно так предпочел перевести это Примавези (Primavesi 2008, 64), что дает ему возможность решить вопрос о подлежащем в следующих двух строчках. Таким образом вполне допустим следующий вариант перевода: «Двойко поколение смертных существ, двойка их убывание». Тогда в следующей строке будет понятно, что именно порождается и умирает.

378 Эмпедокл, фр. В 17

- 236 (В 17,5) другое [поколение], пока они [корни] снова прорастают (διαφυσμένων), сначала взращивается, потом рассеивается.⁵
- 237 (В 17,6) И их постоянное чередование никогда не прекращается,⁶
- 238 (В 17,7) то Любовью они соединяются в одно целое, = В 26,5
- 239 (В 17,8) то из-за ненависти [вызываемой] Враждой снова каждый несетя врозь. = В 26,6
- 240 (В 17,9) И поскольку все привыкло (μεμάθηκε) вырастать в одно из многого,⁷ = В 26,8
- 241 (В 17,10) и вновь с разрастанием единого они производят (ἐκτελέθουσι) многое,⁸ = В 26,9
- 242 (В 17,11) постольку они рождаются и век их непостоянный; = В 26, 10
- 243 (В 17,12) И постольку непрерывное чередование никогда не прекращается, = В 26,11
- 244 (В 17,13) то они существуют вечно, неподвижные в круговороте. = В 26,12
- 245 (В 17,14) Ну же, усвой слова, потому как ученье взращивает ум.
- 246 (В 17,15) Как я обещал ранее, указывая на ограниченность слов,⁹

⁵ Одно порождение смертных существ и соответственно их гибель происходит, когда многое становится одним, это и есть этап слияния. Другое порождение случается на этапе разделения слитого, пока все медленно не только разлетается в разные стороны, но и сталкивается друг с другом, смертные существа успевают зародиться и погибнуть.

⁶ Я склонна согласиться с мнением Райт (Wright 1981, 168–169) и считать, что речь здесь идет о чередовании периодов правления Любви и Вражды, так как об этом говорится в следующих двух строчках, а не о чередовании элементов, как иногда предполагается (см., например, Лебедев 1989, 334, фр. 31 (В 17) 6).

⁷ Эта строка восстанавливается на основании *Физики* Аристотеля 250b30 и отсутствует в переводе А. В. Лебедева (1989, 344).

⁸ При внимательной работе с текстом достаточно сложно следовать единой линии в переводе глаголов, стоящих в единственном или множественном числе. В некоторых случаях в переводах на английский язык исследователи предпочитают переводить все глаголы множественным числом (как, например, Грэхэм). Наиболее точным может считаться перевод на немецкий язык, где переводчик (Primavesi 2008, 64–65) на место подлежащего вставляют удобное «es». Но это в действительности не проясняет содержания, мы по-прежнему не знаем, и можем лишь догадываться из общего контекста, о чем или о ком идет речь. Тем не менее в строках 240–241 наблюдается определенная закономерность: там, где говорится об объединении, используется единственное число, а там, где о разделении – множественное. Возможно, что противоположность между единством и множественностью проявляются не только на космологическом уровне, но и на грамматическом.

- 247 (В 17,16) Двойную историю я расскажу: то оно выросло, чтобы быть
всецело одним,
248 (В 17,17) из многого, то разрасталось, чтобы быть многим из одного:⁹
249 (В 17,18) огонь и вода и земля, и безмерная высота воздуха,
250 (В 17,19) губительная Вражда отдельно от них, повсюду
сбалансированная (ἀτάλαντον),¹¹
251 (В 17,20) и Любовь среди них, равная в длину и ширину.¹²
252 (В 17,21) Созерцай ее умом, и не сиди с удивленным взглядом,
253 (В 17,22) она воспринимается смертными как нечто врожденное их телам
(ἄρθρον),¹³
254 (В 17,23) благодаря ей они имеют дружеские помыслы и трудятся
совместно (ἄρθμια),
255 (В 17,24) называя ее именами Радость (Γηθοσύνην) и Афродита.

⁹ Эта строка, по-видимому, отсылает нас к фрагментам В 2 и В 3, где говорится о сложностях познания, и об ограниченных возможностях слов, посредством которых люди пытаются передать свои представления о мироздании.

¹⁰ Строки 247 и 248 полностью совпадают с 232 и 233.

¹¹ Буквально слово ἀτάλαντος означает «равный по весу», и происходит, вероятно, от глагола τάλαντώ, что означает «колебать, качать», и связанного в свою очередь с названием денежной единицы, единицей веса или с самим словом «весы», то есть с тем, что само колеблется, либо приводит к колебанию. С отрицательной приставкой соответственно это слово означает «неколеблющийся», и может быть переведено как «сбалансированный». А в следующей строке, где характеризуется Любовь, стоит другое слово, которое и означает «равный».

¹² Начиная с 249 строки, где впервые вводятся названия основных веществ, или корней всего, речь идет о Любви, ее основных свойствах, эпитетах, и возможности ее познать. Она разлита во всем, «равная им (корням) в длину и ширину», в то время как Вражда временно находится вдали от них, и сбалансирована во всех направлениях, то есть в этот период она не действует, не колеблется.

¹³ LSJ дает первое значение для ἄρθρον «связка», и уже затем «связка между органами», или членами тела, «сочленение». Говоря о том, что любовь представляет собой нечто врожденное человеку, настолько естественное, что он просто ее не замечает, Эмпедокл хотел подчеркнуть ее функцию соединять. Любовь разлита в теле человека в том смысле, что она присутствует в каждом сочленении, и связывает все органы в единое целое. Этим и объясняется перевод слова ἄρθρον как «тела». Перевод слова ἄρθρον как «половые члены», как это наблюдается у Лебедева (1989, 344), в связи с этим не представляется удачным. Кроме того, обращает на себя внимание и то, что в следующей строке используется однокоренное слово ἄρθμια, которое, как и ἄρθρον, происходит от глагола ἀράρισκω (связывать, соединять). Кажется, Эмпедокл вполне осознанно подчеркивает присутствие Любви, ее функцию соединять, на физическом и социальном уровнях.

380 Эмпедокл, фр. В 17

256 (В 17,25) Это ее, которая среди них кружится, никто не знает

257 (В 17,26) из смертных мужей. Ты же слушай безошибочный ход моих
мыслей.

258 (В 17,27) Все они равны как по величине, так и по происхождению,

259 (В 17,28) каждый уважает власть другого,¹⁴ и каждый имеет свой
характер;

260 (В 17,29) и правят они по очереди по прошествии времени.¹⁵ = В 26,1

261 (В 17,30) и после них ничего больше не возникает, и ничто не
прекращается.

262 (В 17,31 = a(i)1) Ибо если бы они постоянно погибали, то больше бы не
существовали.¹⁶

263 (В 17,32 = a(i)2) Что могло бы увеличить это целое? И откуда оно
произошло?

264 (В 17,33 = a(i)3) И куда это все исчезнет, поскольку ничто от них не пусто?

265 (В 17,34 = a(i)4) Но они именно то, что есть, и пробегая друг через друга,

266 (В 17,35 = a(i)5) они становятся то тем, то другим, всегда [оставаясь]
подобными.¹⁷

267 (a(i)6) [сход]ясь в единый порядок¹⁸

¹⁴ Буквально: *τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει*, то есть каждое начало уважает область (царство) другого, не переступая его пределы и не нарушая чужую «юрисдикцию».

¹⁵ Эта строка практически соответствует первой строке фр. В 26, за исключением последнего слова, вместо *χρόνος* в фр. В 26 стоит *κύκλος*.

¹⁶ Начало текста Страсбургского папируса, который после издания Мартина и Примавези принято обозначать *Strasb. a(i)*.

¹⁷ Здесь Симпликий прерывает цитирование. Далее текст восстанавливается на основании папируса.

¹⁸ От строки 267 сохранился такой фрагмент [*μεν' εἰς ἓνα κόσμον*], от строки 268 такой [*ον' ἐξ ἑνὸς εἶναι*]. Очевидно, что из-за такой фрагментарности, все реконструкции не могут быть однозначно признаны достоверными. Однако видно, что речь в этих строках снова идет об объединении и разделении. Поэтому большинство исследователей соглашались перевести их как «в Любви сходясь в единый порядок, через Вражду разрастаясь, чтобы быть многим из одного». Разногласия возникли по поводу одного слова. Так в строке 267 (a (i) 6) Примавези слово *συνερχόμεθ'* реконструирует с *θ*, поскольку вариант *συνερχόμεν*, который присутствует в оригинальном варианте чтения, не удовлетворителен с точки зрения метрики (Primavesi 2008, 67, n. 175). По его мнению античный переписчик в силу непонимания удалил *θ*, поэтому Примавези ее восстанавливает. Похожее чтение и исправление появляется в *Strasb. c 3*, эта строка соответствует фр. 21, 3. Перевод этой строки у Примавези таков: «сходимся мы в единый космос», и он хочет увидеть в этом от-

РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

ANTHROPOLOGY OF ANCIENT POLIS: URBAN LANDSCAPES AND PRACTICES AN INTERNATIONAL SEMINAR¹

VICTORIA K. PICHUGINA

Institute for Strategy of Education Development
of the Russian Academy of Education, Pichugina_V@mail.ru

YANA A. VOLKOVA

RUDN University (People's Friendship University of Russia)

ABSTRACT. This is an overview of the presentations and discussions conducted in the framework of the same-name international seminar, organized by the department of philosophy of the Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk). This seminar is the second² in a series of seminars where a wide range of issues relating to historical-pedagogical, historical-archaeological, and philosophical-anthropological research of the formation, development and evolution of urban educational spaces are discussed, each of them being a localization of a particular anthropological practice.

KEYWORDS: educational landscape, ancient polis, anthropological practices of the city.

The seminar was conducted within the project "Education Spaces and Anthropological Practices of the Ancient and Modern City". A keynote speaker Prof. Emer. Lilian Karali (Athens University) gave a talk on the "Landscape and Seascape Ar-

¹ The seminar was held on November 12, 2018 at the Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of the Russian Academy of Science (Novosibirsk) in the framework of the project "Educational Spaces and Anthropological Practices of the Ancient and Modern City" funded by the Russian Science Foundation (project No. 18-78-10001). The language of the seminar was English. The seminar materials can be accessed at: <https://youtu.be/gGzbt4k58>; <https://youtu.be/5OSG-Cp3j4U>

² The first seminar "Anthropology of the City's Educational Space: Practices and Images" was held on the 13th and 15th of September, 2018 at the Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of the Russian Academy of Science.

chaeology”, in which she highlighted the issue of correlation between the human mind and human history, where everything happens at a specific place in a specific time period. Ancient Greek philosophers sought to define how we conceive the space. There exist different landscape types, including the natural, the anthropogenic and the cognitive, ideal, and idealized. Each type of landscape is composed of forms, colors, sounds, biotic and abiotic elements that interact with our cognitive and emotional experiences. Landscape and seascape archaeology, the subdisciplines of Environmental archaeology, study the ways in which people lived in past environments placing emphasis on the interaction between nature, man, alteration or modifications of landscapes and the impact of culture on the viability of natural resources and social evolution. According to Prof. Karali, the archeology of the ancient city and port, among other things, opens the door for the study of ancient educational spaces.

The presentation by Ass. Prof. Anna Afonasina (Novosibirsk State University) “Materialization of the Time in the Space of the City and Cathedral” became a chronological extension of the previous presentation as it raised an issue of the space of the medieval city, which to some extent absorbed the space of the ancient city.

In the era of the High Middle Ages, on the threshold of the Renaissance, the organization of urban space, the order of life in the city and the perception of time radically changed. Special instruments for measuring time began to appear in the cathedrals, they were called meridians. They differed from the mechanical clock since they measured time not on a day-to-day basis, but yearly, and were needed, in particular, to synchronize the mechanical clock and measure the noon correctly. On the one hand, meridians became a real miracle people were coming to look at from different places; on the other hand, they were an accurate and lasting instrument embedded in the body of the church, which provided it with new anthropologically-oriented practices. Ass. Prof. Afonasina’s main talking point was that in the Renaissance and the Early Modern Period, the cathedral acquired a completely new function: it had once again become a focal point of the city’s space, but not only as a religious center, but a place where the exact time was determined for both secular and religious purposes.

The presentation by Ass. Prof. Alexander Sanzhenakov (Institute of Philosophy and Law SB RAS) “Socrates as a Source of Two Kinds of Ancient Cosmopolitanism” discussed two different kinds of cosmopolitanism in ancient philosophy: the Stoic and Cynic ones. The speaker posed a question – What is the reason for this difference? – and answered it by stating that the main reason is Socrates’ philosophy (and pedagogy!) and differences in adopting it by Cynics and Stoics. Though Socrates might be considered an opponent of cosmopolitanism, we, nev-

ertheless, have pro arguments for Socrates' cosmopolitanism. At least, some researchers call Socrates "a moderate cosmopolitan", who treated Athens as a specific educational space for both insiders and outsiders. "Why did Stoics and Cynics, both inspired by Socrates, establish such different conceptions?" The speaker is convinced that the reason is that Cynics, in contrast to Stoics, did not absorb the educational part of Socrates' thoughts (which, on top of everything, included the famous "care of the self" concept). Stoics, on the contrary, paid great attention to education: a human being has to eradicate passions from his soul, keep clarity of the mind, etc.

In his presentation "Human Dimension of City", Prof. Sergey Smirnov (Institute of Philosophy and Law SB RAS) discussed one of the key problems of urban anthropology and urbanism related to the theme of human dimensionality of the city. The author investigated the concept of "human dimensionality" and identified three groups of criteria for the city's human dimensionality: the city from the perspective of the sacred beginning-source that generates the phenomenon of the city; the city in terms of social measure and the birth of the ancient polis as a meeting of citizens (citizenship and the voice of a citizen as a measure of the city); and the city from the standpoint of the physical, bodily space of the settling of the city. Prof. S. Smirnov provided a particular insight into the phenomenon of the city genesis in the categories of urban planning and anthropological practices.

The presentations by Prof. Victoria Pichugina (Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education) "Educational Landscapes of the Ancient City: Back to the Future" and Ass. Prof. Andrey Mozhajsky (Moscow Pedagogical State University) were listened to in the record with the following discussion via Skype. In her presentation, Prof. Pichugina emphasized that among the areas that deserve attention, but are not sufficiently developed for various reasons, a special place is occupied by the phenomenology of the urban educational space. One of the components of any city's face is its educational image that does not result from a mere summing up of the localizations of the educational activity and is not always a product of urban planning policy. There are three subjects that are revealed in the corpus of ancient pedagogical texts and are related to one of the three questions that were posed to the person caring about his own education: How to build an ideal city? How to build yourself in the city? How to build a city in yourself? Educational strategies and models adopted in the pedagogy of different epochs show their active and each time unique dialogue with the ancient ideal of the city educational space through the lens of these three questions.

The presentation by Ass. Prof. Mozhajsky "Archaic Walls of the Greek Poleis: Interpretation of the Origins of Urban Landscape in the Case of Thebes" states that

the Mycenaean past and traces of this past were the factors for developing of the city not only as a military, but also as a religious educational center from postpalatial times to the archaic period. Leaders of a new community were trying to legalize their position in society by demonstrating their connection to the Mycenaean past. Notably, in the Archaic period, Mycenaean burials on the hills of Amphion, Kastellia, Ismenion and Kolonaki, located within a close range (100-300 m) from the northern, eastern and southern slopes of the Kadmeia, were included into the city limits, and this territory formed the primary urban space of Greater Thebes. These places continue to be used as places of worship even in the classical period. The Mycenaean fortification of the Kadmeia becomes the centerpiece from which the city is formed. In this formation a particular attention should be paid to the southeastern sector of Greater Thebes. Here, two most important sanctuaries were located during the Archaic period: the Temples of Apollo Ismenios and the Sanctuary of Herakles (excavated and explored by Dr. Aravantinos). We believe that the existence of these two sanctuaries predetermined the construction of the probable archaic wall in Greater Thebes covering this sector.

The seminar concluded with a discussion that allowed for the identification of further points of interdisciplinary research in the field of urban landscapes and practices. The seminar organizers and participants are open to suggestions regarding the format and content of the next seminar "Anthropology of the City's Educational Space: Models and Trajectories".

ABSTRACTS / АННОТАЦИИ

Miguel López-Astorga

Institute of Humanistic Studies “Juan Ignacio Molina”, University of Talca (Chile)

milopez@utalca.cl

The argument about the river provided by Heraclitus of Ephesus and the need for a temporal dimension in its logical form

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 13,1 (2019) 8–18

Keywords: Formal schemata; Heraclitus of Ephesus; logic; reasoning; time.

Abstract. The theories accounting for cognition based on formal schemata often claim that there is a logic in the human mind. From the thesis on the river given by Heraclitus of Ephesus, in this paper, it is argued that, if that logic exists, it cannot be simple, and that, at a minimum, it requires the assumption of some kind of temporal elements, which, in general, seem not to be considered in such theories. In particular, some reflections about possible ways those elements could be taken into account are presented.

Мигель Лопез-Асторга

Институт гуманитарных исследований им. Хуана Игнасио Молины,

Университет Талька (Чили), milopez@utalca.cl

Аргумент о реке у Гераклида Эфесского и необходимость временной распространенности в его логической форме

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13,1 (2019) 8–18

Ключевые слова: формальные схемы, Гераклит Эфесский, логика, размышление, время.

Аннотация. Теории, рассуждающие о разумении на основании формальных схем, часто предполагают, что логика находится в человеческом разуме. В данной статье, на основе анализа тезиса, предложенного Гераклитом Эфесским, утверждается, что если подобного рода логика существует, она не может быть простой, так как, по меньшей мере, она нуждается в постулировании некоторых временных элементов, которые, в целом, в подобных теориях не рассматриваются. В данной работе мы предлагаем некоторые размышления по поводу того, как такого рода элементы могут приниматься во внимание.

Eleni Panagiotarakou

Concordia University, Montreal (Canada), eleni.panagiotarakou@concordia.ca

Rational actors? Hippas and Aristogeiton

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 13,1 (2019) 19–31

Keywords: Aristogeiton, Hippias, Peisistratid tyranny, Rational Choice.

Abstract. This paper seeks to address the extent to which ancient historical actors might be seen to have exhibited what might be described as rational motives. In particular, it examines a number of strategic interactions employed by the Athenian tyrant Hippias in his interactions of Aristogeiton, the protagonist of an unsuccessful *coup d'état*. A secondary objective of this paper is to explore Hippias' reactionary policies following his brother's assassination, namely, whether Hippias' choice of external allies, in the face of possible exile, were irrational as suggested by some ancient authors.

Элени Панагиотараку

Университет Конкордия, Монреаль (Канада), eleni.panagiotarakou@concordia.ca

Рациональные деятели? Гиппий и Аристокитон

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 19–31

Ключевые слова: Аристокитон, Гиппий, тирания Писистратидов, рациональный выбор.

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о том, в какой мере античные политические деятели вели себя так, как должны были себя вести рационально мотивированные люди. В частности, мы рассматриваем ряд стратегически важных аргументов афинского тирана Гиппия в его разговорах с Аристокитоном, протагонистом неудавшегося заговора против его правления. Кроме того, мы исследуем особенности реакционной политики Гиппия после убийства его брата, а именно, изучаем вопрос о том, был ли его выбор сторонников в свете возможного изгнания иррациональным настолько, насколько это предполагают некоторые античные авторы.

Sergei Garin

Kuban State University, Krasnodar, svgarin@gmail.com

Alexander of Aphrodisias on syllogistic reasoning

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 32–47

Keywords: History of logic, Alexander of Aphrodisias, Theophrastus, Galen, categorical syllogism, Stoics, ellipsis.

Abstract. The article deals with ancient ideas on the nature of syllogistics on the example of Empire's official Peripatetic philosopher, Alexander of Aphrodisias. We interpret Alexander's position on the syllogistic form as a theory of *constant function*. Alexander offers a conjunctive and purely formal understanding of the nature of syllogistic necessity. This approach to the modal properties of assertoric judgments differs from Theophrastus' ontological position, who believed that modal characteristics of assertoric premises are determined by looking to the state-of-affairs to which they refer. Also, the paper examines Theophrastus' legacy of hypothetical syllogisms related to Alexander. Stoic and Peripatetic versions are also compared against the background of Alexander's *logical amalgamation*. The article elucidates late "Peripatetic conservatism" regarding the

hypothetical syllogistics. We discuss the syntax of propositional / term relations (εἰ τὸ Α, τὸ Β), tackling the problem of grammatical *ellipsis*.

Гарин Сергей Вячеславович

Кубанский государственный университет, svgarin@gmail.com

Александр Афродисийский о силлогистических рассуждениях

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 32–47

Ключевые слова: История логики, Александр Афродисийский, Теофраст, Гален, категорический силлогизм, стоическая логика, эллипсис.

Аннотация. В статье рассматриваются античные идеи о природе силлогистики на примере официального перипатетического философа Римской империи Александра Афродисийского. Мы интерпретируем позицию Александра относительно силлогистической формы как теорию *постоянной функции*. Александр предлагает конъюнктивное и чисто формальное понимание природы силлогистической необходимости. Такой подход к модальным свойствам ассерторических суждений отличается от онтологического толкования, предложенного Теофрастом, который считал, что модальные характеристики ассерторических посылок определяются непосредственным обращением к состоянию дел, к которому они относятся. Кроме того, в статье рассматривается связанное с Афродисийским логическое наследие Теофраста и Галена о гипотетических силлогизмах. Стоические и перипатетические версии силлогистики также сравниваются на фоне логической *амальгамизации* двух доктрин в теории Александра. В статье постулируется существование в поздней Античности особого «перипатетического консерватизма» относительно оценки гипотетической силлогистики. Также в работе обсуждается проблема синтаксиса выражений типа εἰ τὸ Α, τὸ Β в рамках логики терминов / пропозиций, рассматривая проблему грамматического эллипсиса. Статья посвящена пробуждению научного интереса к логике и философии языка Александра Афродисийского.

Igor Tantlevskij

St. Petersburg State University, tantigor@mail.wplus.net

Allegories of life, death and immortality in the book of Ecclesiastes 12:5b–7

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 48–57

Keywords: Ecclesiastes, Zechariah, chap. 3–4, allegory, symbol, life, death, immortality, youth, maturity, old age.

Abstract. Analyzing the famous passage Eccl. 12:5b–7, the author of the article comes to the conclusion that the expression "the almond tree blossomed" (12:5bα) contains the allegory of man's birth and his young years; the phrase "the locust/locust tree became loaded" (12:5bβ) can be interpreted as an indication of the mature, productive/fruitful years of human life activity; the allegory of the caper, falling to winter ("and the caper bush fell"; 12:5bγ), correlates with the metaphorical description of old age and the approach of death in Eccl. 12:1b–2. So, one can assume that the passage Eccl. 12:5bα–γ in-

cludes the allegories of man's earthly birth, making up of his personality, maturity and old age in the form of natural phenomena that take place in Judea throughout the year — approximately from the second half of January to December. The allegory of the breaking "silver cord" (Eccl. 12:6aα), symbolizing the earthly demise, can be understood as a break in the connection between the spirit and the flesh of man (cf.: Eccl. 12:7). In 12:6aβ–b, Ecclesiastes adduces the allegories of death, expressed through the broken vessels ("golden bowl", "jar", a certain "vessel"), symbolizing the human body. The context also suggests that an allusion to the human spirit implicitly present in these allegories as well, which is symbolized by olive oil (in the "golden bowl") and water (in the "jar" and in the "vessel"), – not directly called, but contextually implied – returning to their eternal Fountain (cf.: Jer. 2:13, 17:13, also: Ps. 36:10) when their temporary receptacles are broken. The "spring" and the "well" (Eccl. 12:6b) are veritable symbols of life, and in the light of Eccl. 12:7b – perhaps symbols of eternal life in the Book of Ecclesiastes. As for the allegory of "the golden bowl", it clearly goes back to Zech. 4:2–3. In the light of the allegorical picture attested in Zech., chap. 4, and the text of Eccl. 12:7b, the allegory of Eccl. 12:6aβ – "the golden bowl will crack" – can presuppose implicitly not only the death of the body/"the golden bowl", but also that its contents – "oil", symbolizing the spirit abided in the body – will merge with the "oil" of the Divine Luminary, scil., with the Spirit of God.

Тантлевский Игорь Романович

Санкт-Петербургский государственный университет, tantigor@mail.wplus.net

Аллегии жизни, смерти и бессмертия в Книге Экклесиаста 12:5b–7

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 48–57

Ключевые слова: Экклесиаст, Захария, гл. 3-4, аллегория, символ, жизнь, смерть, бессмертие, молодость, зрелость, старость.

Аннотация. Анализируя знаменитый пассаж *Эккл.* 12:5b–7, автор статьи приходит к выводу, что выражение «и зацвел миндаль» (12:5bα) содержит аллессию рождения человека и его юных лет; фраза «и отяжелела саранча (вар.: «рожковое дерево»)» (12:5bβ) может быть истолкована как указание на зрелые, продуктивные/плодотворные годы человеческой жизнедеятельности; аллегория куста каперса, осыпающегося к зиме («и осыпался каперс», 12:5bγ), коррелирует с метафорическим описанием старости и приближением смерти в *Эккл.* 12:1b–2. Таким образом, можно предположить, что текст *Эккл.* 12:5bα–γ содержит аллессии земного рождения человека, становления его личности, зрелости и старости в корреляции с природными явлениями, которые имеют место в Иудее в течение года – примерно со второй половины января по декабрь. Аллегория разрывающегося «серебряного шнура» (*Эккл.* 12:6aα), символизирующая земную кончину, может быть понята как разрыв связи между духом и плотью человека (ср.: *Эккл.* 12:7). В 12:6aβ–b Экклесиаст приводит аллессии смерти, выраженные через разбивающиеся сосуды («золотая чаша», «кувшин», некий «сосуд»), символизирующие человеческое тело. Контекст также предполагает, что в этих аллессиях имплицитно присутствует и аллюзия на дух человека, символизируемый оливковым маслом (в

«золотой чаше») и водой (в «кувшине» и в «сосуде»), – прямо не называемых, но контекстуально подразумеваемых – возвращающихся к своему вечному Источнику (ср.: *Иер.* 2:13, 17:13, также: *Пс.* 36:10) при разбиении своего временного вместилища. «Источник» и «колодец» (*Экл.* 12:6b) являются истинными символами жизни, а в свете *Экл.* 12:7b – возможно, символами вечной жизни у Экклезиаста. Что касается аллегории «золотой чаши», то она явно восходит к *Зах.* 4:2–3. В свете аллегорической картины, изображенной в *Зах.*, гл. 4, и текста *Экл.* 12:7b, аллегория *Экл.* 12:6aβ – «и треснет золотая чаша» – вероятно, имплицитно предполагает не только смерть тела/«золотой чаши», но и то, что ее содержимое – «масло», символизирующее пребывавший в теле дух, сольется с «маслом» Божественного Светоча, т. е. с Духом Божиим.

Andrei Seregin

Institute of philosophy RAS (Moscow), avis12@yandex.ru

Stoicism and the impossibility of social morality

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 58–77

Keywords: ancient ethics, good and evil, indifferents, normative ethics, social morality, Stoicism.

Abstract. Stoic ethical theory is famously “rigorist” in the sense that it regards all kinds of generally recognized non-moral goods and evils as “indifferents” that do not influence human happiness or misery. One of the problems with rigorism is that *prima facie* it seems to make impossible even a rudimentary social morality, for if non-moral evils, experienced by the victims of various inhumane actions, actually do them no harm and do not contribute to their being unhappy, then why should we regard the infliction of these evils as morally wrong? In this paper I examine the question of whether such a critique of Stoic rigorism (put forward, for example, by Claudia Card in her book “The Atrocity Paradigm”) is justified. I argue that, on the one hand, one cannot find convincing counterarguments against it within Stoic tradition itself (e.g. the distinction between “preferred” and “rejected” indifferents, in my view, is of no avail for the Stoics in this case), but, on the other, the validity of this criticism depends on what we take to be the ultimate normative standard of moral evaluation. It is only valid under the assumption that some kind of “humanistic consequentialism” (as I call it here) is true. I also try to demonstrate that, *if* this kind of consequentialism is true, then similar criticism may be applied to many other ethical theories regardless of whether they endorse rigorism or not. (Personally, I believe “humanistic consequentialism” to be true, although I do not argue for this thesis here).

Серегин Андрей Владимирович

Институт философии РАН, avis12@yandex.ru

Стоицизм и невозможность социальной морали

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 58–77

Ключевые слова: античная этика, «безразличное», добро и зло, нормативная этика, общественная мораль, стоицизм

Аннотация. Как известно, для стоической этики характерен «ригоризм» в том смысле, что она считает все разновидности традиционно признаваемых неморальных благ и зол «безразличными» вещами, несколько не влияющими на человеческое счастье и несчастье. Одна из проблем ригоризма состоит в том, что на первый взгляд он делает невозможной даже самую элементарную общественную мораль: ведь если неморальное зло, которое испытывают жертвы различных антигуманных действий, на самом деле несколько не вредит им и не способствует их несчастью, то почему мы должны усматривать в причинении этого неморального зла что-то морально неправильное? В этой статье я рассматриваю вопрос о том, насколько оправдана подобная критика стоического ригоризма (выдвинутая, к примеру, Клодией Кард в ее книге «The Atrocity Paradigm»). Я аргументирую в пользу того, что, с одной стороны, в самой стоической традиции против нее нельзя найти убедительных контраргументов (например, различие между «предпочитаемым» и «отвергаемым» безразличным, на мой взгляд, несколько не помогает стоикам в этом случае и т.д.), но, с другой, правомерность этой критики зависит от того, что именно мы считаем последним нормативным стандартом любой моральной оценки. Она правомерна, только если допустить истинность того, что я называю здесь «гуманистическим консеквенциализмом» (в той или иной его версии). Я также пытаюсь показать, что *если* такой консеквенциализм верен, то схожая критика может быть обращена против многих других этических теорий безотносительно к тому, разделяют ли они ригоризм или нет. (Сам я считаю, что «гуманистический консеквенциализм» верен, но я не пытаюсь обосновать здесь этот тезис)

Alexei Garadja

The Russian State University for the Humanities (Moscow), agaradja@yandex.ru

Praestigiae Platonis: the cavernous puppetshow

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 78–82

Keywords: Plato, the *Republic*, Allegory of the Cave, *vertep*.

Abstract. The paper deals with Plato's Allegory of the Cave at the beginning of the 7th book of the *Republic*, focusing on the two lowest stages of the Cave (and the corresponding parts of the Line from the simile in the Sixth book), occupied, respectively, by 'prisoners and puppeteers'; the identity of these groups is questioned, along the lines set by J. Wilberding in his homonymously entitled article. The puppeteers and their show are examined with regard to the lexical peculiarities of Plato's text, in particular his usage of *thauma* and the derived *thaumatopoiōs*. The overall ironical, playful character of the Allegory is emphasized, calling for cautious reading beyond its apparent face value. A Russian term *vertep*, meaning both 'a cave' and 'a portable puppetshow', may prove itself helpful in approaching the sense Plato actually intended with his Allegory.

Гараджа Алексей Викторович

Российский государственный гуманитарный университет, agaradja@yandex.ru

Praestigia Platonis: вертепное представление

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 78–82

Ключевые слова: Платон, «Государство», Аллегория пещеры, вертеп.

Аннотация. Статья рассматривает платоновскую Аллегория пещеры из начала 7-й книги «Государства», сосредоточивая внимание на двух нижних ярусах Пещеры (и соответствующих отрезках Линии из 6-й книги), где размещаются «узники и кукловоды»: затрагивается вопрос о подоплеке этих двух групп с учетом изложенного в одноименной работе Дж. Уилбердинга. Кукловоды и их представление рассматриваются исходя из лексических особенностей платоновского текста, в частности его использования термина *θαύμα* и производного *θαυματοποιός*. Подчеркивается общий иронический, игровой характер Аллегории, требующий осторожного чтения и «второго взгляда» на ее кажущийся смысл. Подступить к тому, что Платон на самом деле хотел выразить своей Аллегорией, может помочь русское слово «вертеп», одновременно означающее ‘пещеру’ и ‘рождественское представление’.

Oksana Goncharko

Saint-Petersburg Mining University, Russian Christian Academy for Humanities

goncharko_oksana@mail.ru

Dmitry Goncharko

Herzen State Pedagogical University of Russia,

Russian Christian Academy for Humanities

The Dialogue *On Aristotle Categories* by Porphyry as a Platonic Dialogue

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 83–93

Keywords: history of logic, late antique logic, Platonic dialogue, Byzantine philosophy.

Abstract. The paper focuses on interactive dialogue-form strategies in the framework of the late antique Greek and early Byzantine logical traditions. The dialogue by Porphyry *On Aristotle Categories* is a perfect example of the Neoplatonic approach to build logic in a Plato style. The main protagonistesses of the dialogue are The Question and The Answer, who act as collocutors do in traditional Platonic dialogues. It is proposed to consider the dialogue in the context of three perspectives: in accordance with the tradition of the Platonic dialogue; in the light of Aristotle's education system; in its relation to the late antique and medieval Greek logical dialogue experiments.

Оксана Юрьевна Гончарко

Санкт-Петербургский горный университет, Русская христианская гуманитарная академия, goncharko_oksana@mail.ru

Дмитрий Николаевич Гончарко

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Русская христианская гуманитарная академия, goncharko@list.ru

Диалог Порфирия «Комментарий к “Категориям” Аристотеля» как платоновский диалог

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 83–93

Ключевые слова: история логики, позднеантичная логика, платоновский диалог, византийская философия.

Аннотация. В статье представлен диалог Порфирия «Комментарий к “Категориям” Аристотеля» в контексте диалоговых произведений, посвященных логической проблематике от Аристотеля до XII века. В работе утверждается, что в жанре диалога осуществляются интересные попытки построить логику платоновского типа в рамках неоплатонического подхода к анализу логических идей Аристотеля. Главными действующими лицами диалога выступают Ответ и Вопрос, которые являются полноценными собеседниками в диалоге, а не рядом ответов на ряд вопросов. Диалог рассмотрен в статье в контексте трех перспектив: в контексте традиции платоновского диалога, в свете аристотелевской образовательной парадигмы, а также в отношении к позднеантичным и средневековым греческим диалоговым логическим экспериментам.

Maria Varlamova

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, boat.mary@gmail.com

The Soul-parts as a cause of embryogenesis in Aristotle's *De Generatione Animalium*

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 94–105

Keywords: Aristotle, embryogenesis, semen, soul, life, nature, organism, parts of soul.

Abstract. In *De generatione Animalium* Aristotle proposes a theory of embryogenesis and indicates its causes. An account of embryo's animation plays an important role in this theory. From the moment of conception foetus is generated as a living and animated being, and its actual soul appears as a principle of its development and growth. However, unless embryo comes to perfection its soul is also incomplete. The animation of the embryo is a process, which consists of successive actualization of its soul's parts and powers. Parts of the soul are both the causes of generation and the actuality of yet non-perfected embryo. In this paper Aristotle's conception of embryogenesis will be considered in the context of his doctrine of soul-parts and organic composition.

Варламова Мария Николаевна

Государственный университет аэрокосмического приборостроения

(Санкт-Петербург), boat.mary@gmail.com

Части души как причина эмбриогенеза в трактате Аристотеля «О рождении животных»

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 94–105

Ключевые слова: Аристотель, эмбриогенез, семя, душа, жизнь, природа, организм, части души.

Аннотация. В «О возникновении животных» Аристотель предлагает собственную теорию развития эмбриона и указывает причины его развития. Важную роль в этой теории играет представление об одушевлении эмбриона: эмбрион с момента зачатия возникает как нечто живое и одушевленное, и его актуальная душа является причиной его развития и роста. Однако, пока эмбрион не достиг цели своего развития, его душа также не завершена. Одушевление эмбриона – процесс, который состоит из последовательной актуализации частей и способностей его души. Части души в этом процессе являются и причиной развития, и энтелехией еще не целого эмбриона. В данной статье я рассмотрю представление Аристотеля об эмбриогенезе в контексте его учения о сложении организма и о частях души.

Konstantin Sharov

Moscow State University, const.sharov@mail.ru

Ancient Rome and female administrators

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 106–114

Key words: Roman women, social power, Roman Empire, mothers of cities, city patronesses, gender power, ancient Rome.

Abstract. The titles “mothers of cities” and “patronesses (protectresses) of cities” were awarded in the Roman Empire by the city council or local Senate of the city in question. The paper is an attempt to understand what was the relationship between the women who wore these titles and the citizens who awarded them. It is concluded that the agreement to accept the titles of “mothers” and “patronesses” of cities and the implementation of corresponding activities within the relevant offices, allowed Roman women to enter the system of social power in the Empire, thus bypassing the legislative prohibition for women to occupy a political office and participate in elections.

Шаров Константин Сергеевич

Московский Государственный Университет имени М. В. Ломоносова,
const.sharov@mail.ru

Древний Рим и женщины-администраторы

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 106–114

Ключевые слова: римлянки, социальная власть, Римская империя, матери городов, покровительницы городов, гендерная власть, Древний Рим.

Аннотация. Титулы «мать города» и «покровительница (патронесса) города» присуждались в Римской империи особо уважаемым женщинам городским советом или локальным сенатом. В статье делается попытка разобраться, каковы были взаимоотношения между женщинами, носившими данные титулы, и горожанами, присудившими их. Делается вывод, что согласие принять титулы «матерей» и «покровительниц» городов и осуществление деятельности в рамках соответствующих должностей позволяли римлянкам войти в систему социальной власти в Империи,

обойдя, таким образом, законодательный запрет женщинам занимать политические должности и участвовать в выборах.

Dmitry A. Shcheglov

Saint Petersburg Branch of the S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology RAS, shcheglov@yandex.ru

The structure of space in Ptolemy's *Geography*: methodological challenges in georeferencing ancient toponyms

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 115–136

Keywords: ancient geography, ancient cartography, Claudius Ptolemy, Ptolemy's *Geography*, Ptolemy's map, periploi, Periplus of the Pontus Euxinus, Pseudo-Arrian, Stadiasmus of the Great Sea, Roman itineraries, Antonine Itinerary, cartometric methods.

Abstract. In this paper I would like to draw attention to several features inherent to Ptolemy's *Geography* that limit the effectiveness of different mathematical approaches to georeferencing (i.e. locating within the modern coordinate system) its unidentified places. Out of the 6,300 coordinate points listed in Ptolemy's *Geography*, approximately 50% still don't have recognized identifications on the modern map. This makes the *Geography* a real bonanza for researchers developing different methods to translate Ptolemy's coordinates into the modern ones. Most of these methods can be effective only insofar as Ptolemy's *Geography* is regarded as an example of what David Woodward called "equipollent-coordinate space" where "every place in the system is of equal geometric significance." This kind of space is supposed to be as continuous and homogeneous as the space of the modern maps is. My central thesis is that Ptolemy's space was closer to what Woodward has called "route-enhancing space," in which "the routes are endowed with the importance of direct observation," hiding behind the mask of the "equipollent" one. This hidden nature of Ptolemy's space manifests itself in two interrelated aspects: it was discrete and hierarchically organized. On the one hand, there are reasons to suppose that most points on Ptolemy's map were originally located not in relation to their nearest neighbors, but rather in relation to a few distant reference points. On the other hand, Ptolemy tended to distribute all places more evenly throughout the entire space they occupy and to round their coordinates as much as possible. These features of Ptolemy's method result in that, even if he tried to follow his sources most closely, each separate point on his map could have been displaced relative to its original neighborhood. The displacements are often so significant and unpredictable that they cannot be adequately described by a single continuous function. Mathematical methods remain, of course, an important tool for studying Ptolemy's *Geography* and, in particular, for georeferencing its unidentified places. However, like any instrument, these methods have limited effectiveness. The specific features of Ptolemy's method pointed out in the present paper can contribute to our understanding of how these methods can be improved and enhanced.

Щеглов Дмитрий Алексеевич

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН, shcheglov@yandex.ru

Строение пространства в «Географии» Птолемея: методологические сложности геореференцирования античных топонимов

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 115–136

Ключевые слова: античная география, античная картография, Клавдий Птолемей, «География» Птолемея, карта Птолемея, периплы, Псевдо-Арриан, «Перипл Понта Эвксинского», «Стадиасм Великого моря», итинерарии, Итинерарий Антонина, картометрические методы.

Аннотация: Цель данной статьи заключается в том, чтобы привлечь внимание к ряду особенностей строения пространства в «Географии» Птолемея, которые ограничивают эффективность различных математических методов, используемых для геореференцирования (т.е. локализации в современной системе координат) её неидентифицированных топонимов. Из приблизительно 6300 топонимов, координаты которых указаны в «Географии» Птолемея, не менее 50% ещё не имеют признанных идентификаций. Это делает «Географию» настоящим Клондайком для исследователей, разрабатывающих методы по трансформации координат Птолемея в современные координаты. Большинство этих методов могут быть эффективны только с той степенью, в какой «География» Птолемея может рассматриваться как пример того, что Дэвид Вудворд назвал «равноценным координатным пространством», в котором «каждое место в системе обладает равным геометрическим значением». Такой тип пространства мыслился таким же равномерным и однородным, каким является реальное географическое пространство или пространство современных карт. Мой главный тезис состоит в том, что на самом деле «География» Птолемея была ближе к тому, что Вудворд называл «пространством, выделяющим пути», где «значением прямого наблюдения наделялись дороги», скрывающимся под маской «равноценного координатного пространства». Эта скрытая природа пространства «Географии» проявляется в двух взаимосвязанных аспектах: оно было дискретным и иерархически организованным. С одной стороны, есть основания полагать, что положение большинства пунктов у Птолемея изначально определялось не относительно их ближайшего окружения, но относительно небольшого числа наиболее важных опорных пунктов. С другой стороны, Птолемей был склонен распределять все пункты более равномерно по всему занятому ими пространству и по возможности округлять их координаты. Эти особенности метода Птолемея приводят к тому, что, даже если он старался следовать своим источникам максимально строго, каждый отдельный пункт на его карте мог оказаться смещён относительно своего реального окружения. Смещения эти зачастую бывают столь значительны и непредсказуемы, что их трудно адекватно описать единой непрерывной функцией. Математические методы, разумеется, остаются важным инструментом для изучения «Географии» и, в частности, для геореференцирования её топонимов. Однако, как и любой инструмент, эти методы имеют ограни-

ченную применимость. Особенности метода работы Птолемея, отмеченные в данной статье, могут способствовать совершенствованию подходов к интерпретации его географических данных в будущих исследованиях.

Victoria Pichugina

Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education (Moscow), Pichugina_V@mail.ru

School institutes and mentoring apprenticeship in Ancient tragedies

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 137–152

Keywords: educational landscape, school, mentoring apprenticeship, ancient Greek tragedy, Aeschylus, Euripides, Sophocles.

Abstract. Ancient Greek tragedies of the 5th century BC are considered as double texts (texts for scenic incarnation and texts for reading) that ensured the development of school institutions and mentoring apprenticeship and reflected the pedagogical positions of playwrights on these institutions. Texts of tragedies as texts for scenic incarnation were aimed at adult students - townspeople, who continued their education in the theater as a special educational landscape – school on the stage. Texts of tragedies as texts for reading were texts for schoolchildren who used them as notebooks with prescriptions for rewriting or as text-exercises for reading aloud, reciting, memorizing.

Пичугина Виктория Константиновна

Институт стратегии развития образования РАО, Pichugina_V@mail.ru

Институты школы и менторского ученичества в древнегреческих трагедиях

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 137–152

Ключевые слова: образовательное пространство, школа, менторское ученичество, древнегреческая трагедия, Эсхил, Еврипид, Софокл.

Аннотация. Древнегреческие трагедии V в. до н.э. рассмотрены как двойные тексты (тексты для сценического воплощения и тексты для чтения), которые обеспечивали развитие институтов школы и менторского ученичества и отражали педагогические позиции драматургов относительно этих институтов. Тексты трагедий как тексты для сценического воплощения были ориентированы на учеников-взрослых – горожан, продолжавших свое образование в театре как особом образовательном пространстве – школе на сцене. Тексты трагедий как тексты для чтения являлись учебными текстами для школьников, которые использовали их в виде тетрадей с прописями для переписывания или в виде текстов-упражнений для чтения вслух, декламирования, заучивания.

Timothy Myakin

Novosibirsk State University, miackin.timof@yandex.ru

The Goddess Venus in Lucretius' poem 'De rerum natura'

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 153–179

Keywords: the cult of Venus in ancient Rome, religion in the Roman literature, Varro, Lucretius, the “Hymn to Venus”.

Abstract. The true meaning of the image of the goddess Venus, its role and place in the philosophical poem of Lucretius, reveals itself through a comparative analysis of the word usage in Lucretius and contemporary Roman poetry (and prose) taken in the context of philosophical and religious quest of Roman writers of the first century BC. All 31 cases of using the name Venus in Lucretius are analyzed. New arguments are being advanced in favor of Cl. Beltrão da Rosa and M. Eichler’s apprehension of the ‘De rerum natura’ as a poem in the genre of physical theology *stricto sensu*. Cf. Varr. De Rer. Div. Fr. 8, 2–5 Cardauns.

Мякин Тимофей Геннадьевич

Новосибирский государственный университет, miackin.timof@yandex.ru

Богиня Венера в поэме Лукреция De rerum natura

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 153–179

Ключевые слова: культ Венеры в Древнем Риме, религия в римской литературе, Варрон, Лукреций, «Гимн к Венере».

Аннотация. Через сопоставительный анализ словоупотребления Лукреция и современной ему древнеримской поэзии (и прозы) в контексте философских и духовных исканий римских поэтов и писателей I в. до н. э. раскрывается действительный смысл образа богини Венеры, его роль и место в философской поэме Лукреция. Проанализированы все случаи употребления имени Венеры у Лукреция (всего 31 контекст). Выдвигаются новые аргументы в пользу того, чтобы вслед за Кл. Бельтрау Да Розой и М. Эйхлер считать поэму Лукреция поэмой в жанре физической теологии *stricto sensu*. Ср. Varr. De Rer. Div. Fr. 8, 2–5 Cardauns.

Valerij Gushchin

Higher School of Economic (Perm, Russia), valerij2012@yandex.ru

The Image of the Past as Political Myth: Athenian *autochthony*

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 180–197

Keywords: Athens, mythology, Plato, autochthony, Euripides.

Abstract. Myth of *autochthony* was very popular in Athens in the 5th and 4th centuries B.C. It states that the ancestors of the Athenians allegedly inhabited this territory from the most ancient times and were born by the Earth itself. *Autochthony* became a part of the national image and state propaganda. In the 4th century B.C. it was an integral part of the Funeral speeches that praised the exploits of the lost Athenians. The birth from earth and residence in one territory were different aspects of *autochthony*, which were merging into a single whole in the 5th century B.C. The integration of these myths occurred, perhaps, in the 5th century B.C. and was associated with the development of de-

mocracy. We however believe that it was a consequence of the Persian wars and the transformation of Athens into the Empire (*arche*).

Гущин Валерий Рафаилович

Высшая школа экономики (Пермь), valerii2012@yandex.ru

Образ прошлого как политический миф: афинская *автохтония* (V–IV вв. до н.э.)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 180–197

Ключевые слова: Афины, мифология, Платон, *автохтония*, Геродот, Еврипид.

Аннотация. В V в. до н.э. чрезвычайно популярным становится миф об *автохтонии* – представление о том, что афиняне с давних времен населяли одну и ту же территорию – Аттику, и к тому же были рождены самой землей. *Автохтония* становится для афинян предметом особой гордости и даже частью национального имиджа и государственной пропаганды. В IV в. до н.э. упоминание о ней становится неотъемлемой частью надгробных речей, восхвалявших подвиги погибших афинян. Рождение земель и давность проживания на одной территории первоначально были различными аспектами рождающегося мифа (или отдельными мифами), объединившимися в одно целое в V в. до н.э. Объединение этих ранее независимых мифов чаще всего связывается с процессом формированием демократии. На наш взгляд, появление подобных представлений в большей мере было следствием греко-персидских войн и обретения Афинами статуса империи (*архэ*).

Oleg Bazaluk

Perelyaslav-Khmelnytsky Hryhoriy Skovoroda State Pedagogical

University (Kyiv), bazaluk@ukr.net

The revival of the notion of arete in contemporary philosophy

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 198–207

Keywords: arete, episteme, nous, techne, Dasein, neurophilosophy.

Abstract. In the paper, the author uses the methods of neurophilosophy in order to rethink *arete* as a key notion of ancient philosophy. In neurophilosophy the author combines: a) contemporary views on neuroevolution, given by neurosciences; b) the most important meanings of Heidegger's fundamental ontology; and c) the new meanings of Dasein, which derive from the philosophy of cosmos. *Arete* is taken as a basis of the being of the Dasein "mentality about", while the "dianoetic virtues" of Aristotle are rethought as the existentials of *arete*.

Базалук Олег Александрович

Переяслав-Хмельницкий государственный педагогический университет (Киев)

bazaluk@ukr.net

Возрождение термина арете в современной философии

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 198–207

Ключевые слова: арете, эпистема, ум, техне, Dasein, нейрофилософия.

Аннотация. В статье автор использует методы нейрофилософии для переосмысления одного из ключевых терминов античной философии, арете. Автор объединил в нейрофилософии: а) современные взгляды нейронаук на нейроэволюцию; б) важнейшие смыслы фундаментальной онтологии Хайдеггера; и в) новые смыслы Dasein, которые следуют из философии космоса. Это позволило рассмотреть арете как основу бытия Dasein «психики о» и переосмыслить дианоэтические добродетели Аристотеля как экзистенциалы арете.

Marina Volf

Tomsk State University, Novosibirsk State University, rina.volf@gmail.com

The Formal structure of Gorgias' "On Non-Being or On Nature" according to Sextus Empiricus' *Adv. Math.* 7.65–87

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 208–225

Keywords: Gorgias, sophistic, sophists, argumentation, "On not-being or on nature".

Abstract. The well-known evidence of Sextus Empiricus in *Adv. Math.* 7.65–87 is one of the two major evidence about Gorgias's treatise "On Not-Being or On Nature" along with "De Melisso Xenophane Gorgia". The paper offers the analyses of the persuasive structure is this passage and discusses the arguments, which Sextus and, presumably, Gorgias use in this treatise. Also the paper compares formal persuasive structure of Gorgias' treatise as it presented in *Adv. Math.*, on the one hand, and MXG, on the other.

Вольф Марина Николаевна

Томский государственный университет,

Новосибирский государственный университет, rina.volf@gmail.com

Формальная структура трактата Горгия «О не-сущем» по изложению Секста Эмпирика (*Adv. Math* VII. 66–87)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 208–225

Ключевые слова: Горгий, Секст Эмпирик, софистика, софисты, аргументация, «О не-сущем, или О природе».

Аннотация. До нас дошло лишь два свидетельства об утраченном трактате Горгия «О не-сущем, или О природе». Это трактат Аристотелевского корпуса «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» и глава в сочинении Секста Эмпирика *Против ученых* (7.65–87). В данной статье предложен анализ структуры этого последнего свидетельства и обсуждаются аргументы, которые Секст и, как можно предположить, Горгий, использовали в утраченном сочинении. Кроме того, в статье сравниваются аргументы, представленные в двух наших свидетельствах.

Alexey Streltsov

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk), streltsov@mail.ru

Impassible Passion in Psychology of Plotinus

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 226–234

Keywords: Body, impassible passion, passions, psychology of Plotinus, perception, soul.

Abstract. The article purports to demonstrate that the seemingly paradoxical concept of «impassible passion» in *Enn. III 6 1* sheds light on Plotinus' understanding of the character of impassibility of the soul in its union with the body. Appropriation of the passions of the ensouled body by the soul does not lead to its mutability and passibility, although it is indeed the lower part of the soul that is the cause of passions. Thus, the soul is engulfed by the passions without being really affected by them (at least in the way the ensouled body is). The practical implication of such dichotomy of impassible passion lies in necessity in ascetic lifestyle to ensure self-realization of its own impassibility on behalf of the soul, resulting in the move upwards.

Стрельцов А. М.

Институт философии и права СО РАН, streltsov@mail.ru

Бесстрастная страсть в психологии Плотина

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 226–234

Ключевые слова: бесстрастная страсть, страсти, психология Плотина, ощущение, душа.

Аннотация. В статье показано, что выглядящая парадоксальной концепция “бесстрастных страстей” в *Эннеаде III 6 1* проливает свет на понимание Плотинином характера бесстрастия души в её союзе с телом. Усвоение душой страстей одушевлённого тела не приводит к её изменчивости и претерпеванию, хотя именно нижняя часть души служит причиной страстей. Таким образом, душа окружена страстями, не будучи затронута ими (по крайней мере в том смысле, в котором это происходит с одушевлённым телом). Практическим следствием такой дихотомии бесстрастной страсти выступает необходимость аскетического образа жизни, чтобы душа, осознав собственное бесстрастие, устремилась ввысь.

Dmitri Panchenko

Saint-Petersburg State University, Higher School of Economics (Saint-Petersburg)

dmpanchenko@yahoo.com

The emergence of the idea of a spherical sun in Greek science and philosophy

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 236–250

Keywords: Cosmology, theories of the Sun, Moon and Earth, geographic horizons, the Pythagoreans, Parmenides, Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Greek religion, Greek poetry.

Abstract. According to a standard idea of Greek science and philosophy, the shape of the sun is spherical. Such an idea appears already in Aristotle who offers, however, no good account for it, and only Stobaeus cites an authority, or rather collective authority, the Pythagoreans, for an early recognition of the idea in question. The ancient tradition left

no direct evidence of how the sphericity of the sun was recognized, and the issue attracted very little attention in modern scholarship. I propose that in the late sixth century new empirical knowledge about the sun reached the Aegean and Italy. Some people who crossed the northern tropic repeatedly observed the sun from its 'other' side, for in the height of the summer an observer located south of the northern tropic saw the midday sun in the north. This made impossible Anaximander's idea of the sun as a body containing fire and having one aperture and triggered a search for a better version. Since the sun invariably displayed a circular outline at any time, at any place and on all sides of the horizon, one had to consider the possibility that its shape was either spherical or 'bowl-like'. The study of lunar light that led to the discovery of the sphericity of the moon was also helpful. The doctrine of a spherical sun was firmly established by the consensus of professional astronomers rather than due to an initiative by an outstanding thinker; however, one may think that Parmenides contributed to it. A spherical sun cannot be a sphere of fire – without a container, fire would have dispersed. This problem brought about a number of theories that treated the sun as a kind of mirror, etc. Further, a spherical sun that issues a reflected light was recognized to have been a solid and hence a heavy body, which contributed to approaching the spheres of the Sun, Moon and Earth in a similar way and making the Earth a planet.

Панченко Дмитрий Вадимович

Санкт-Петербургский государственный университет;

Высшая школа экономики (Санкт-Петербург), dmpanchenko@yahoo.com

Формирование представления о шарообразности Солнца в греческой философии и науке

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 236–250

Ключевые слова: космология, представления о Солнце, Луне и Земле, досократики, Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Парменид, пифагорейцы, Анаксагор, географический кругозор, греческая религия.

Аннотация. Представление о шарообразном Солнце было стандартным для греческой культуры уже во времена Аристотеля, однако происхождение этого представления настолько мало освещено в источниках, что современная наука даже не попыталась взяться за решение этого вопроса. Между тем правдоподобная реконструкция вполне возможна. Греческая религия, в сущности, не препятствовала возникновению естествознания, а его основатели, Фалес и Анаксимандр, совмещая научные и философские интересы, стремились к построению всеобъемлющей космологии, в рамках которой было необходимым не только описать движение Солнца, но и объяснить, что это за тело и почему с ним связаны свет и тепло. Модель Анаксимандра, описывавшая Солнце как скопление огня, пребывающего внутри колесообразного контейнера из сгустившегося воздуха и обнаруживающего себя сквозь единственное отверстие, которое кажется незначительным, но в действительности размером с Землю, оказалась несовместимой с фактами, ставшими доступными в следующем поколении в связи с расширением географи-

ческого кругозора греков. В частности, было надежно установлено, что полуденное Солнце, которое в Средиземноморье неизменно видно на юге, для наблюдателей, находящихся южнее тропика Рака, в разгар лета оказывается на севере. Необходимость пересмотреть концепцию Анаксимандра с учетом новых данных вызвала идейный поиск, который привел к убеждению в том, что Солнце должно иметь форму шара. Это представление утвердилось, судя по всему, не в силу какого-либо остроумного довода, выдвинутого влиятельным мыслителем, сколько на основании согласия круга профессионалов, рассмотревших вопрос с разных сторон. Солнечный шар, однако, было трудно представить огненным, поскольку огонь сам по себе не образует компактных, очерченных тел. С этим связаны распространенные в V в. до н. э. попытки приписать свету Солнца зеркальную природу. Признание же наличия в космосе трех огромных шаров – Солнца, Луны и Земли способствовало выдвиганию идеи, согласно которой земной шар, как и прочие два, является движущимся небесным телом.

Daniil Dorofeev

Saint-Petersburg Mining University; North-Western State Medical University named after I. Mechnikov, dorofeevb1@mail.ru

Human identity in Plato's *Alcibiades I* (some notes on anthropological questions in ancient Greek philosophy)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 251–268

Keywords: human identity, selfhood, *ayto to ayto*, soul, being, Plato, ancient anthropology.

Abstract. The article is devoted to Plato's *Alcibiades I* and explores its main question: what is your proper self? The author pays special attention to the concept of "*ayto to ayto*", which he takes to mean "selfhood". This concept is analyzed as the first fundamental philosophical form of understanding of human identity, which Plato viewed as a soul. Plato fundamentally distinguishes essence of a person (*ayto to ayto*) from things that belong to a person, the attributes of human being (such as his body and material property). The author explores the Platonic understanding of human identity in the context of ancient ontology and anthropology, which includes an analysis of the relationship of a single person and universal being, authentic and inauthentic Ego, the soul (mind) and the body, the significance of "care about self" (*epimeilea heautou*) and "cognition of self" (*gnothi seautou*), etc. The concept of Plato represents the first experience of comprehending the human identity ("ayto to ayto" as soul) which appears as impersonal subject and media Being, but realized in perspective of self-correlation "care of self" and "cognition of self" by particular man.

Дорофеев Даниил Юрьевич

Санкт-Петербургский горный университет; Северо-западный медицинский университет им. И. И. Мечникова, dorofeevb1@mail.ru

Человеческая идентичность в диалоге Платона «Алкивиад I» (к вопросу об антропологической проблематике в древнегреческой философии)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 251–268

Ключевые слова: человеческая идентичность, самость, *ayto to ayto*, душа, бытие, Платон, антропология.

Аннотация. Статья посвящена исследованию понимания человека в диалоге Платона «Алкивиад I» и его главного вопроса: что есть собственное Я человека? Автор особенное внимание уделяет понятию *ayto to ayto*, которое предлагает переводить как «самость». Это понятие анализируется как первая фундаментальная философская форма понимания человеческой идентичности, которую Платон рассматривает как душу. Платон принципиально отличает сущность человека (*ayto to ayto* как душу) от того, что ему принадлежит, атрибутов человеческого бытия (его тела и имущества). Автор детально исследует платоновское понимание человеческой идентичности в контексте особенностей древнегреческой философии, например, отношения единичного человека и всеобщего бытия, подлинного и неподлинного Я, души (разума) и тела, значения для самостановления человека «заботы о себе» (*epimeleia heautou*) и «познания себя» (*gnothi seautou*).

Maya Petrova

Institute of World History RAS (Moscow), beionyt@mail.ru

Bede the Venerable's *De Arte Metrica* and Christianization of the education in the early Middle Ages

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 269–284

Key words: poetry, poetic texts, author, education, Middle Age.

Abstract. The paper examines what texts of Christian poets were used by Bede the Venerable in his *De arte metrica*; how he quoted them. It is discussed how the norms of classical poetry were superseded in the schools of the early Middle Age, and how they were replaced by Christian ones.

Петрова Майя Станиславовна

Институт всеобщей истории РАН, beionyt@mail.ru

De Arte Metrica Беда Досточтимого и христианизация образования в Раннем Средневековье

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 269–284

Ключевые слова: стихосложение, поэтические тексты, автор, образование, Средние века.

Аннотация. В статье показано, какие тексты христианских поэтов Беда Досточтимый использовал при написании *De arte metrica*, как он их цитировал и привлекал; демонстрируется, каким образом в образовательном процессе раннего Средневековья происходило вытеснение существующих норм классического стиха и их замена на христианские.

Vsevolod Ladov

Tomsk State University, Tomsk Scientific Center SB RAS, ladov@yandex.ru

Is the Liar Paradox a semantic paradox?

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 285–293

Keywords: The Liar Paradox, ancient philosophy, Philetas, Russell, Ramsey, logical paradox, semantic paradox.

Abstract. The Liar Paradox has been widely discussed from the ancient times and preserved its importance in contemporary philosophy of logic and mathematics. At the beginning of the 20th century, F.P. Ramsey asserted that the Liar Paradox is different from pure logical paradoxes such as Russell's paradox. The Liar Paradox is connected with language and can be considered a semantic paradox. Ramsey's point of view has become widespread in the logic of the 20th century. The author of the article questions this view. It is argued that the Liar Paradox cannot be unequivocally attributed to the semantic paradoxes and therefore Ramsey's point of view should be revised.

Ладов Всеволод Адольфович

Томский государственный университет, Томский научный центр СО РАН

ladov@yandex.ru

Является ли «Лжец» семантическим парадоксом?

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 285–293

Ключевые слова: Парадокс Лжеца, античная философия, Филет, Рассел, Рамсей, логический парадокс, семантический парадокс.

Аннотация. Данная статья посвящена рассмотрению парадокса Лжеца. Анализируются дискуссии вокруг Лжеца в античной философии. Показана актуальность исследования данного парадокса в современной логике и философии математики. В начале XX века Ф. Рамсей утверждал, что парадокс Лжеца отличен от чисто логических парадоксов, таких как парадокс Рассела. Парадокс Лжеца связан с языком и может быть рассмотрен как семантический парадокс. Точка зрения Рамсея стала широко распространенной в логике XX века. Автор данной статьи ставит под сомнение это воззрение. Утверждается, что парадокс Лжеца не может быть однозначно отнесен к семантическим парадоксам, и поэтому позиция Рамсея должна быть пересмотрена.

Kirill Prokopov

Higher School of Economics (Moscow), kirillprokopov@gmail.com

Plato's words of magic: *pharmakon* and *epode*

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 294–306

Keywords: Plato, Greek magic, Greek medicine, *pharmakon*, *epode*.

Abstract. *Corpus Platonicum* is one of our primary evidence on the history of Greek magic in the classical period and with other sources it gives the knowledge on those who prac-

ticed magic-working (*magoi, goetes, pharmakeis* and *epodoi*). Plato is well known for his critics of magicians in the *Republic* and the *Laws* yet picturing Socrates as a magician and enchanter in other dialogues. I will address this apparent inconsistency by examining *pharmakon* (drug) and *epode* (incantation) as two magical terms that we know already from pre-platonic texts, while in the dialogues Plato uses them for depicting a variety of Socratic philosophical practices: in the *Charmides* Socrates presented as a follower of Thracian medical-magical practitioner, in the *Theaetetus* he appears as a midwife of the souls, in the *Phaedo* as a prophet and a servant of Apollo and in the *Republic* as a lover of poetry who places his own incantation in opposition to poetry's mimetic charm. As it follows, the magic of Socrates is a counter-magic to the bewitchment and jugglery of a sophistry and mimetic poetry. By enchanting *pharmakon* with *epode* Socrates neutralizes the risk of *pharmakon* being dangerous drug: a model for a method that Socrates is famed for yet expressed in the words of magic.

Прокопов Кирилл Евгеньевич

Высшая школа экономики (Москва), kirillprokopov@gmail.com

Магическая лексика в диалогах Платона: *pharmakon* и *epode*

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 294–306

Ключевые слова: Платон, античная магия, античная медицина, *pharmakon*, *epode*.

Аннотация. *Corpus Platonicum*, наряду с трагедиями классического периода и трактатом «О священной болезни» гиппократовского корпуса, дает обширные свидетельства об античной магии V–IV вв. Из этих источников мы узнаем, что тот, кто практиковал магию, обыкновенно именовался как *epodos* – «заклинатель», *goes* – «колдун» или «чародей», *magos* – «маг», *pharmakeus* – изготовитель различных снадобий. Названиями для самих магических практик, соответственно, были *epode*, *goeteia*, *mageia*, *pharmakeia*. В работе мы рассмотрим употребление пары *pharmakon* («снадобье») и *epode* («заговор»), между которыми нет строгой связи в доплатоновских источниках, но Платон использует их для создания череды сократических портретов: в «Хармиде» образ Сократа как ученика фракийского врача, в «Тэетете» – повивателя душ, в «Федоне» – прорицателя и слуги Аполлона, наконец, в «Государстве» – друга поэзии, использующего *epode* для сдерживания ее миметических чар. Магия Сократа в диалогах Платона противостоит колдовству софистики посредством связки между *pharmakon* и *epode*, где *epode* ассоциируется со словом, которое призвано оказать эффект на *pharmakon*, не давая ему стать средством, ведущим душу от знания истины к неверному мнению. Таким образом, анализ магической лексики позволяет увидеть новые штрихи в известном противостоянии философии Платона с другими практиками речи и слова.

Nataliya Shok

Privolzhsky Research Medical University (Nizhni Novgorod, Russia),

shok.nataliya@gmail.com

Andrey Shcheglov

I. M. Sechenov First Moscow State Medical University (Sechenov University), staropomor@yandex.ru

Pythagorean legacy in medicine

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 307–314

Keywords: history of medicine, philosophy of medicine, Pythagoras, Hippocrates, Galen, Alcmaeon, opposites.

Abstract. Article focuses on the influence of Pythagorean teaching on medicine. This allows examining the history of medicine as part of the philosophy and history of science. Among the philosophical ideas of the Pythagoreans significant to medicine are the ideas of opposites, mathematical proof and harmony. The magical tendencies typical for the teaching of the Pythagoreans should be seen as a factor limiting the influence of their teaching on medicine. It was some elements of Pythagorean teaching that were important to the development of medicine, rather than Pythagorean teaching as a whole. Certain ideas of Pythagorean teaching were developed within medicine as well, such as in the use of the apodictic method, based on the practice of anatomical dissection, teaching on general pathology and clinical classification. Article highlights the dual nature of Pythagorean teaching, which was based on both rational and magical elements.

Шок Наталья Петровна

Приволжский исследовательский медицинский университет (Нижний Новгород)

shok.nataliya@gmail.com

Щеглов Андрей Петрович

Первый Московский государственный медицинский университет им. И.М. Сеченова (Сеченовский университет), staropomor@yandex.ru

Пифагорейское наследие в медицине

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 307–314

Ключевые слова: история медицины, философия медицины, Пифагор, Гиппократ, Гален, Алкмеон, противоположности.

Аннотация. Статья посвящена изучению влияния пифагорейского учения на медицину. Это позволило исследовать предмет истории медицины как часть философии и истории науки. Среди философских идей пифагорейцев, значимых для медицины, выделены идеи противоположностей, математического доказательства и гармонии. Магические тенденции, характерные для учения пифагорейцев, на наш взгляд, следует рассматривать как фактор, ограничивший влияние учения пифагорейцев на медицину. Для развития медицины важными оказались отдельные элементы пифагорейского учения, а не все их учение в целом. Некоторые идеи пифагорейского учения получили свое развитие и в рамках медицины, например, в использовании аподиктического метода, основанного на практике анатомических вскрытий, учении об общей патологии и клинической систематике. В статье был показан двойственный характер пифагорейского учения, обусловленный наличием в нем рациональных и оккультно-магических элементов.

Roman V. Svetlov and Denis A. Fedorov

Herzen State Pedagogical University of Russia, spatha@mail.ru, piarman@gmail.com

The grammatical treatise "De Analogia" and linguistic conservatism of Julius Caesar in the context of the ancient "language policy"

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 315–329

Keywords: Language Policy, Ancient Rome, Roman Philology.

Abstract. In this article are examine certain philological beliefs of Julius Cesar in the context of the "Language Politic" of Roman expansionism. Based on the remaining fragments of the grammatical tract *De Analogia*, the authors come to the conclusions that Cesar wanted to create a language norm that is free from vulgarities and distortions, the one that adhere to strict grammatical rules, which correspond to the spirit of traditional Roman culture, religion and government. We think that in this treatise Cesar shows himself not only as a jealous defender of linguistic antiquarianism but also as an active political reformer, who corrects and transforms the Latin language, infected, in his view, by the illness of barbarization.

Светлов Роман Викторович

Федоров Денис Андреевич

Российский государственный педагогический институт им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург), spatha@mail.ru, piarman@gmail.com

Грамматический трактат «De Analogia» и лингвистический консерватизм Юлия Цезаря в контексте античной «языковой политики»

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 315–329

Ключевые слова: лингвистика, языковая политика, римская филология.

Аннотация. В статье рассматриваются лингвофилософские воззрения Юлия Цезаря в контексте «языковой политики» римского экспансионизма. На основании анализа сохранившихся фрагментов грамматического трактата *De Analogia* авторы делают вывод о стремлении Цезаря к закреплению свободной от вульгаризмов и искажений формальной языковой нормы, опирающейся на строгие грамматические правила и законы, соответствующие духу римской традиционной культуры, религии и государственности. По мнению авторов статьи, в данном трактате Цезарь выступает не только в качестве ревностного защитника языковой нормы былых столетий, но и в качестве активного политического реформатора, исправляющего и преобразующего латинский язык, пораженный, по его мнению, болезнью варваризации.

Irina Protopopova

Russian State University for the Humanities (Moscow), plotinus70@gmail.com

The Socratic question: old problems and new trends

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 330–338

Keywords: Socrates, "Socratic question", Plato, Xenophon, Schleiermacher, Vlastos.

Abstract. The article deals with new approaches to the solution of the so-called "Socratic question" associated with the search for a "historical" Socrates in different sources. The author outlines the history of the issue starting with Schleiermacher and his distinction between the images of Socrates in Plato and Xenophon. It is shown how, at the beginning of the 20th century, a consensus on the authenticity of Plato's Socrates was reached (Robin, Taylor, Burnet, Maier), and then a sceptical view on the possibility itself to ever solve the "Socratic question" developed (Gigon). Vlastos' position, which became influential in the late 20th century, is considered: he believed that Socrates of early Platonic dialogues is "historical", while Socrates of the middle dialogues is a fiction of Plato's. The second part of the article provides a brief overview of the six editions devoted to Socrates in 2006–2018, and the conclusion is made that there is an obvious trend towards a return to the sceptical position of Gigon in regard to the "Socratic question".

Протопопова Ирина Александровна

Российский государственный гуманитарный университет, plotinus70@gmail.com

«Сократический вопрос»: старые проблемы и новые тенденции

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 330–338

Ключевые слова: Сократ, «сократический вопрос», Платон, Ксенофонт, Шлейермахер, Властос.

Аннотация. В статье рассматриваются подходы к решению так называемого «сократического вопроса», связанного с поисками «исторического» Сократа. Дается обзор истории этого вопроса начиная со Шлейермахера и его различения образов Сократа у Платона и Ксенофонта. Показано, как в начале 20-го века был достигнут консенсус относительно подлинности платоновского Сократа (Робен, Тэйлор, Бэрнет, Майер), а затем возник скептический взгляд на возможность принципиального решения «сократического вопроса» (Жигон). Рассматривается ставшая влиятельной в конце 20-го в. позиция Властоса, считавшего Сократа ранних платоновских диалогов «историческим», а средних — вымыслом Платона. Во второй части статьи проводится краткий обзор шести изданий, посвященных Сократу за период 2006-2018 гг, и делается вывод о ярко наметившейся по отношению к «сократическому вопросу» тенденции возврата к скептической позиции Жигона.

Vitaly Ogleznev

Tomsk State University, ogleznev82@mail.ru

Bentham on definition of fictitious entities and on Aristotle's predicaments

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 339–348

Keywords: paraphrases, fictitious entity, real entity, predicaments.

Abstract. The article presents Bentham's theory of fictionalism in the form in which it is developed in his *Fragment on Ontology* and *Essay on Logic*. It is shown that interest in Bentham's fictionalism is connected not only and not so much with the fact that it is a necessary part of his philosophical conception, but also with the fact that Bentham's method of explanation of fictitious entities inspired by Aristotle's logic and his *Predicaments*, modified the methodology of modern philosophy. The fictitious entities must be defined by a method of definition that Bentham invented, and termed "Paraphrasis". This involves placing the definiendum in a sentence, and then paraphrasing it by translating the whole sentence into a sentence equivalent in meaning in which the definiendum does not appear. Thus, Bentham's paraphrasis and theory of fictitious entities influenced the development of philosophical as well as legal conceptions of the 20th century.

Оглезнев Виталий Васильевич

Томский государственный университет, ogleznev82@mail.ru

Бентам об определении вымышленных сущностей и категориях Аристотеля

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 339–348

Ключевые слова: парафраз, вымышленные сущности, реальные сущности, категории.
 Аннотация. В статье рассматривается теория фикционализма Бентама в том виде, в котором она представлена в его работах, прежде всего, в "A Fragment on Ontology" и "Essay on Logic". Показано, что интерес к теории фикционализма Бентама связан не только и не столько с тем, что она выступает в качестве необходимой части его философской концепции, но с тем, что разработанный на ее основе метод определения вымышленных сущностей, во многом инспирированный логикой Аристотеля и его учением о категориях, видоизменил методологический аппарат современной философии языка. Метод парафраза Бентама, как особый способ определения вымышленных сущностей, оказался применимым как в логико-семантических, так и философско-правовых концепциях XX века.

Eugene Afonasin

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)

Heraclides of Pontus on the Soul

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 349–357

Keywords: ancient psychology, dialogues, Plato, Empedocles, eschatology, underworld.
 Abstract. Heraclides of Pontus (c. 388–310 BCE), a Platonic philosopher, worked in various literary genres. He discussed such typical Platonic topics as the transmigration of the soul, composed philosophical lives, dialogues or treaties about politics, literature, history, geography, etc., and wrote a series of works on astronomy and the philosophy of nature. Nothing is preserved. The present publication contains a collection of the testimonies about Heraclides' lost psychological and eschatological writings. The evidences are translated and numbered according to a new edition by Schütrumpf et al. 2008.

Афонасин Евгений Васильевич

Институт философии и права СО РАН, afonasin@post.nsu.ru

Гераклид Понтийский о душе

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 349–357

Ключевые слова: античная психология, диалоги, Платон, Эмпедокл, эсхатология, Аид.

Аннотация. Гераклид Понтийский (ок. 388–310 до н. э.), философ платоник, писал в различных литературных жанрах. Он обсуждал такие типично платонические темы, как перевоплощение души, сочинял жизнеописания философов, писал диалоги или трактаты о политике, литературе, истории, географии и т. д. Ничего не сохранилось. Настоящая публикация включает в себя античные свидетельства об утраченных психологических и эсхатологических сочинениях Гераклида. Свидетельства приводятся по новому изданию Schütrumpf et al. 2008.

Eugene Afonasin

Tomsk State University, Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)

Heraclides of Pontus. Life and Writings (fr. 1–21 Schütrumpf)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 358–374

Keywords: ancient biography, dialogues, doxography.

Abstract. Heraclides of Pontus (c. 388–310 BCE), a Platonic philosopher, worked in various literary genres and wrote on such topics as psychology, politics, literature, history, geography, astronomy and the philosophy of nature. Nothing is preserved. The present publication contains a collection of the testimonies about Heraclides' life and writings. The evidences are translated and numbered according to a new edition by Schütrumpf et al. 2008.

Афонасин Евгений Васильевич

Томский государственный университет, Институт философии и права СО РАН, afonasin@post.nsu.ru

Гераклид Понтийский. Биографические свидетельства (фр. 1–21 Schütrumpf)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 358–374

Ключевые слова: античная биография, диалоги, доксография.

Аннотация. Гераклид Понтийский (ок. 388–310 до н. э.), философ платоник, писал в различных литературных жанрах. Он писал о психологии, политике, литературе, истории, географии, астрономии, философии природы и т. д. Ничего не сохранилось. Настоящая публикация включает в себя античные свидетельства о жизни и сочинениях Гераклида. Свидетельства приводятся по новому изданию Schütrumpf et al. 2008.

Anna Afonasina

Novosibirsk State University, Russia, afonasina@gmail.com

Empedocles' fragment B 17 (a translation with commentaries)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 375–381

Keywords: Pre-Socratic, Empedocles, Strasbourg papyrus, ancient cosmogony.

Abstract. A new commented translation of Empedocles' fragment B17 into Russian with the addition of several new lines available in the Strasbourg papyrus.

Афонасина Анна Сергеевна

Новосибирский государственный университет, afonasina@gmail.com

Фрагмент В 17 Эмпедокла (перевод и комментарий)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 375–381

Ключевые слова: досократики, Эмпедокл, Страсбургский папирус, античная космогония.

Аннотация. Новый перевод фр. В 17 Эмпедокла с добавлением ранее неизвестных строк из Страсбургского папируса. На русский язык в таком виде переводится впервые. Текст поэмы сопровождается подробным комментарием.

Victoria K. Pichugina

Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education, Pichugina_V@mail.ru

Yana A. Volkova

RUDN University (People's Friendship University of Russia)

Anthropology of Ancient polis: urban landscapes and practices. An international seminar

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 382–385

Keywords: educational landscape, ancient polis, anthropological practices of the city.

Abstract. This is an overview of the presentations and discussions conducted in the framework of the same-name international seminar, organized by the department of philosophy of the Institute of philosophy and law SB RAS (Novosibirsk). This seminar is the second in a series of seminars where a wide range of issues relating to historical-pedagogical, historical-archaeological, and philosophical-anthropological research of the formation, development and evolution of urban educational spaces are discussed, each of them being a localization of a particular anthropological practice.

Пичугина Виктория Константиновна

Институт стратегии развития образования РАО, Pichugina_V@mail.ru

Волкова Яна Александровна

РУДН (Российский университет дружбы народов)

Антропология античного полиса: пространства и практики города. Международный семинар

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 382–385

Ключевые слова: образовательное пространство, античный полис, антропопрактики города.

Аннотация. Данный обзор представляет собой отклик на выступления и дискуссии, имевшие место на одноименном международном семинаре, организованном отделом философии Института философии и права СО РАН. Данный семинар стал вторым в серии семинаров, на которых обсуждался широкий круг вопросов, касающихся историко-педагогического, историко-археологического и философско-антропологического исследования становления, развития и эволюции городских образовательных пространств, каждое из которых является местом локализации той или иной антропопрактики.

Anton Didikin

Higher School of Economics (Moscow), abdidikin@bk.ru

The idea of retribution in Ancient philosophy as a prototype of the principle of causality: normativist arguments

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 386–392

Keywords: normativism, metaphysics, retribution, imputation, causality, philosophy of law.

Abstract. The paper analyzes the arguments of normativism on historical and philosophical reconstruction of the idea of retribution in ancient philosophy as a prototype of the principle of causality. Based on the Kelsen's ideas presented in the book *Society and Nature*, the features of mythological, religious and philosophical justification of the idea of retribution for sins and violations of positive rules in ancient society are revealed. The author comes to the conclusion that the idea of retribution, which is methodologically important for building a pure theory of law, is further transformed into the principle of imputation, which characteristic for the social studies and humanities, within Kelsen denies the principle of causality.

Дидикин Антон Борисович

Высшая школа экономики (Москва), abdidikin@bk.ru

Идея возмездия в античной философии как прообраз принципа причинности: аргументы нормативизма

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 13.1 (2019) 386–392

Ключевые слова: античная философия, нормативизм, метафизика, возмездие, вменение, причинность, философия права.

Аннотация. В статье анализируются аргументы нормативизма об историко-философской реконструкции идеи возмездия в античной философии как прообраза принципа причинности. На основе идей, представленных Кельзенем в книге «Общество и природа», раскрываются особенности мифологического, религиозного и философского обоснования идеи воздаяния за грехи и нарушения позитив-

ных правил в древнем обществе. Автор приходит к выводу, что методологически важная для построения чистого учения о праве идея возмездия в дальнейшем преобразуется в принцип вменения, характерный для социальных и гуманитарных наук, внутри которых Кельзен отрицает действие принципа причинности.

ΣΧΟΛΗ (Scholē)

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

2019. Том 13. Выпуск 1

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та;

Москва: Издательство «Аквилон», 2019. 422 с.

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

Первый выпуск тринадцатого тома журнала включает в себя серию статей, посвященных различным аспектам античной философии, от раннего пифагореизма до позднеантичной метафизики. Особое внимание уделено античной логике, античному праву и платонической традиции. В разделе *Переводы* публикуются фрагменты из несохранившихся сочинений Гераклида Понтийского и новый перевод фрагмента поэмы Эмпедокла.

Журнал индексируется The Philosopher's Index, Scopus, WoS (ESCI), DOAJ, ERIH, РИНЦ и доступен в электронном виде на собственной странице nsu.ru/classics/schole/, а также в составе следующих электронных библиотек: www.elibrary.ru (Научная электронная библиотека) и www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

ΣΧΟΛΗ (Scholē)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2019. Volume 13. Issue 1

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press; Moscow: Aquilo Press, 2019. 422 p.

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

The first issue of thirteenth volume of the journal contains articles, dedicated to ancient logic, law, Empedocles, Plato and his school (including a selection from Heraclides of Pontus' lost writings); it also contains a series of studies on various aspects of classical philosophy, from the Presocratics to Late Antiquity. The volume is supplemented with bibliographies, reviews and annotations.

The journal is abstracted / indexed in The Philosopher's Index, Scopus, WoS (ESCI), DOAJ, ERIH and available on-line at the following addresses: nsu.ru/classics/schole/ (journal's home page) and www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

Компьютерная верстка и корректура Е. В. Афонасина

Гарнитура Brill (used with permission)

Подписано в печать 24.01.2019. Заказ №

Формат 70 x 108 1/16. Офсетная печать. Уч.-изд. л. 19,5

Редакционно-издательский центр НГУ,

630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2

Издательство «Аквилон»

Тел. +7 (968) 924-97-30; эл. адрес: aquilopress@gmail.com