

---

**Σ Χ Ο Λ Η**

**ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΟΓΙΟ  
Ι ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΤΡΑΔΙΤΙΑ**

**ΤΟΜ 5**

**ΒΥΠΥΣΚ 1**

**2011**

---

# ΣΧΟΛΗ

## ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Издается «Центром изучения древней философии  
и классической традиции»

*Главный редактор*

Е. В. Афонасин

*Ответственный секретарь*

А. С. Афонасина

*Редакционная коллегия*

Леонидас Баргелиотис (Афины–Олимпия), И. В. Берестов (Новосибирск),  
М. Н. Вольф (Новосибирск), В. П. Горан (Новосибирск), Джон Диллон  
(Дублин), С. В. Месяц (Москва), Е. В. Орлов (Новосибирск), В. Б. Прозоров  
(Москва), А. В. Цыб (Санкт-Петербург), А. И. Щетников (Новосибирск)

*Редакционный совет*

С. С. Аванесов (Томск), Леван Гигинейшвили (Тбилиси), Люк Бриссон (Париж),  
В. С. Диев (Новосибирск), Доминик О'Мара (Фрибург), Теун Тилеман (Утрехт),  
В. В. Целищев (Новосибирск), С. П. Шевцов (Одесса)

*Учредители журнала*

Новосибирский государственный университет,  
Институт философии и права СО РАН

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

*Данный выпуск подготовлен и опубликован благодаря поддержке  
Института «Открытое общество» (Будапешт)*

*Адрес для корреспонденции*

Философский факультет НГУ, ул. Пирогова, 2, Новосибирск, 630090  
Тексты принимаются в электронном виде  
по адресу: **afonasin@gmail.com**

*Адрес в сети Интернет: [www.nsu.ru/classics/scholar/](http://www.nsu.ru/classics/scholar/)*

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

© Центр изучения древней философии  
и классической традиции, 2011

---

# Σ Χ Ο Λ Η

ANCIENT PHILOSOPHY AND  
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 5

ISSUE 1

2011

---

## ΣΧΟΛΗ

### A JOURNAL OF THE CENTRE FOR ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

*Editor-in-Chief*

Eugene V. Afonasin

*Executive Secretary*

Anna S. Afonasina

*Editorial Board*

Leonidas Bargeliotes (Athens–Ancient Olympia), Igor V. Berestov (Novosibirsk),  
Vasily P. Goran (Novosibirsk), John Dillon (Dublin), Svetlana V. Mesyats (Moscow),  
Eugene V. Orlov (Novosibirsk), Vadim B. Prozorov (Moscow), Andrei I. Schetnikov  
(Novosibirsk), Alexey V. Tzyb (St. Petersburg), Marina N. Wolf (Novosibirsk)

*Advisory Committee*

Sergey S. Avanesov (Tomsk), Luc Brisson (Paris), Levan Gigineishvili  
(Tbilisi), Vladimir S. Diev (Novosibirsk), Dominic O’Meara (Friburg), Sergey P.  
Shevtsov (Odessa), Teun Tieleman (Utrecht), 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*

*Preparation of this volume is supported by  
The “Open Society Institute” (Budapest)*

*The address for correspondence*

Philosophy Department, Novosibirsk State University,  
Pirogov Street, 2, Novosibirsk, 630090, Russia  
*E-mail address: [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)*

*On-line version: [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/)*

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

© The Center for Ancient Philosophy and  
the Classical Tradition, 2011

## СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА .....	7
EDITORIAL .....	8
СТАТЬИ / ARTICLES	
The Ancient Greek Way of Life and the Consequences of the Dominance of the Appetitive Part of the Soul in Mankind Today .....	9
YIORGO MANIATIS	
Гений и Андрогин. Об одном сюжете из Платоновского «Пира» у Пушкина .....	24
Е. В. АБДУЛЛАЕВ	
Интерпретация Цицероном стоических понятий honestum, virtus, officium .....	42
А. М. БРАГОВА	
«Исследование» и «открытие у Гераклита: Рождение философского метода .....	53
М. Н. ВОЛЬФ	
Моделирование решения античного софистического «Парадокса крокодила» в рамках современной классической формальной логики нулевого порядка .....	74
А. Н. АХВЛЕДИАНИ	
«Лернейская гидра» и проблема происхождения гностицизма .....	83
Е. В. АФОНАСИН	
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
Денис О'Брайен. Плотин и гностики о происхождении материи .....	96
Р. В. ГУЛЯЕВ, предисловие и перевод	
АННОТАЦИИ .....	111
ABSTRACTS .....	114

*This page is intentionally left blank*

## ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

**П**ятый том журнала объединяет два выпуска. В первый выпуск вошло шесть статей на самые разнообразные темы и один перевод. Второй выпуск посвящен античной космологии и астрономии. В него включен курс лекций Майкла Чейза «Дискуссии о вечности мира в поздней античности», прочитанных в мае 2011 г. в НГУ, а также два перевода: глава из монографии знаменитого историка античности Вальтера Буркерта, посвященная античной астрономии, и перевод «Введений в явления» Гемина. Эти тексты подготовлены специально для участников семинара по истории античной науки, который пройдет в Сибирском научном центре в августе 2011 г. при поддержке Института «Открытое общество».

Следующий выпуск журнала (январь 2012 г.) будет посвящен истории античной музыки. Приглашаем к сотрудничеству заинтересованных авторов. Работы принимаются до конца ноября 2011 г.

Сердечно благодарим всех коллег и друзей, принявших участие в наших встречах, и напоминаем, что журнал индексируется *The Philosopher's Index* и *SCOPUS*, и все предыдущие выпуски можно найти на собственной странице журнала [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/), а также в составе следующих электронных библиотек: [www.elibrary.ru](http://www.elibrary.ru) (Научная электронная библиотека) и [www.ceeol.com](http://www.ceeol.com) (Central and Eastern European Online Library).

Евгений Афонасин  
Академгородок  
1 июля 2011 г.  
[afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

## EDITORIAL

The fifth volume of the journal consists of two issues. The first issue contains six articles, dedicated to a variety of subjects, and one translation. The second issue is entirely devoted to ancient cosmology and astronomy. It includes lectures by Michael Chase, “Discussions on the eternity of the world”, delivered in May 2011 at Novosibirsk, a Russian translation of a chapter on ancient astronomy from Walter Burkert’s “Lore and Science in Ancient Pythagoreanism”, and a commented Russian translation of the *Elementa astronomiae* by Geminus. These texts are prepared for the participants of the international school “TEXNH. Theoretical Foundations of Arts, Sciences and Technology in the Greco-Roman World” (August 2011, Siberian Scientific Centre) organized by the “Centre for Ancient philosophy and the classical tradition” and sponsored by the “Open Society” Institute (Budapest).

Next issue of the journal (January 2012) will be dedicated to Ancient Music. Interested persons are welcome to contribute. Studies and translations are due by November 2011.

I wish to express my gratitude to all my friend and colleagues for participation in our seminars and would like to remind that the journal is abstracted / indexed in *The Philosopher’s Index* and *SCOPUS*, and available on-line at the following addresses: [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/) (journal home page); [www.elibrary.ru](http://www.elibrary.ru) (Russian Index of Scientific Quotations); and [www.ceeol.com](http://www.ceeol.com) (Central and Eastern European Online Library).

*Eugene Afonasin*  
*Academgorodok, Russia*  
*July 1, 2011*  
[afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)



# СТАТЬИ / ARTICLES

## Ο ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΟΣ ΤΡΟΠΟΣ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΕΠΙΠΤΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ ΤΟΥ ΕΠΙΘΥΜΗΤΙΚΟΥ ΜΕΡΟΥΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΑΝΘΡΩΠΟΤΗΤΑ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Ν. ΜΑΝΙΑΤΗΣ

Hellenic Open University  
[maniatis1@windowslive.com](mailto:maniatis1@windowslive.com)

---

Yiorgo N. Maniatis (Hellenic Open University)

### THE ANCIENT GREEK WAY OF LIFE AND THE CONSEQUENCES OF THE DOMINANCE OF THE APPETITIVE PART OF THE SOUL IN MANKIND TODAY

**ABSTRACT:** In this paper I examine the healthy ancient Greek way of life by contrast to the unhealthy way of life of contemporary man, who at the greatest percentage is *homo economicus*. First, I examine the ancient Greek philosophical perceptions of the soul, with emphasis on the great psychological theory of Plato, aiming to show the healthy way that the ancient Greeks perceived the soul and the homologous ethical way that they lived their life in accordance with its nature in order to live as much eudaimonically as possible. Next, in comparison, I examine the new contemporary man, *homo economicus*, in whom the appetitive part of the soul dominates, and investigate those catastrophic consequences that this dominance of the inferior part of the human soul have brought in our global era, in sectors such as the economy, education and politics, resulting to the decadence of life.

**KEYWORDS:** Presocratics, Plato, Aristotle, daimon, soul, appetitive part, homo economicus, economy, paideia, politics

---

### Εισαγωγή

Σε αυτή την εργασία εξετάζεται ο υγιής αρχαιοελληνικός τρόπος βίου κατ' αντιδιαστολή προς τον νοσηρό τρόπο βίου του σύγχρονου ανθρώπου, ο οποίος στο μεγαλύτερο ποσοστό του ανήκει στο είδος του *homo economicus*. Αρχικώς, εξετάζονται οι αρχαιοελληνικές φιλοσοφικές θεωρήσεις περί ψυχής, με έμφαση στην μεγάλη ψυχολογική θεωρία του Πλάτωνα, με σκοπό να καταδειχθεί ο υγιής τρόπος που θεωρούσαν την ψυχή οι αρχαίοι Έλληνες και ο ομόλογος σύμφωνα με την φύση

της ηθικός τρόπος που διήγαν τον βίο τους ώστε να ζουν όσο γίνεται πιο ευδαιμονικά. Στη συνέχεια, σε αντιπαράθεση, εξετάζεται ο νέος σύγχρονος άνθρωπος, ο κατά πλειοψηφία homo economicus, στον οποίον κυριαρχεί το επιθυμητικό μέρος της ψυχής, και ερευνώνται οι καταστροφικές επιπτώσεις που έχει επιφέρει αυτή η κυριαρχία της κατώτερης ανθρώπινης ψυχής στην εποχή μας, σε τομείς όπως την οικονομία, την παιδεία και την πολιτική, με αποτέλεσμα την έκπτωση της ζωής.

### 1. Η ψυχολογία και ο υγιής ηθικός τρόπος βίου στην αρχαιοελληνική φιλοσοφία

Οι πρώτες σοβαρές απόπειρες ερεύνησης και περιγραφής της ανθρώπινης ψυχής έλαβαν χώρα στην αρχαία Ελλάδα. Εκεί, η αρχαιοελληνική φιλοσοφία, η οποία αξίζει να σημειωθεί πως ήταν ταυτόσημη με την αρχαιοελληνική επιστήμη, αναζήτησε εις βάθος την γνώση της ανθρώπινης ψυχής. Σκοπός της ήταν να ανεύρει το σωματικό και ψυχικό Είναι του ανθρώπινου όντος, έτσι ώστε, γνωρίζοντάς το, να μπορεί να προσδιορίσει την φυσική του σύσταση, τα μέρη του, τα όριά του, τις δυνάμεις του, τις δυνατότητές του, και τις πραγματώσεις του. Φυσικά, στην αρχαιότητα η βαθιά γνώση της ανθρώπινης ψυχής είχε ως ηθικό στόχευμα την μεγίστη δυνατή καλύτερη ζωή, τον περίφημο ευδαίμονα βίο, τον οποίον όλοι οι αρχαίοι φιλόσοφοι και όλες οι αρχαίες σχολές επεδίωξαν ένθερμα με κάθε τρόπο. Οι αρχαίοι Έλληνες με τις ψυχολογικές μελέτες, έρευνες και γνώσεις τους στόχευαν στην δυνητικά μεγαλύτερη ευδαιμονική ζωή του ανθρώπου. Και αυτή δεν ήταν τίποτε άλλο παρά ο ομόλογος με την σωματική και ψυχική φύση του ανθρώπου ηθικός βίος. Οι αρχαίοι Έλληνες, λοιπόν, ήθελαν να γνωρίζουν την ανθρώπινη ψυχή, για να μπορούν να ζουν ηθικά όσο γίνεται πιο σύμφωνα με την φύση της, και ως εκ τούτου να μπορούν να διάγουν έναν ευδαίμονα βίο.

Οι αρχικές πρώτο-φιλοσοφικές και πρώτο-επιστημονικές θεωρήσεις περί ψυχής έγιναν από τους Προσωκρατικούς φιλοσόφους. Μεταξύ αυτών, ο Ηράκλειτος είναι από τους πρώτους που συσχετίζει την ψυχολογία, την οντολογία, και την ηθική. Μέσα από την περίφημη λακωνική του ρήση, *ἦθος ἀνθρώπων δαίμων*,<sup>1</sup> θεωρεί ότι το ανθρώπινο *ἦθος*, δηλαδή η οντολογική φύση του ανθρώπινου Είναι, που στη συνέχεια γίνεται και ηθική φύση-χαρακτήρας του, είναι ο *δαίμων*, δηλαδή η ανώτατη βαθμίδα Είναι που μπορεί να φτάσει ο άνθρωπος.<sup>2</sup> Κι αυτήν την ανώτατη βαθμίδα του Είναι την προσιδιάζει μόνο στην ξηρή, σοφότατη και άριστη ψυχή,<sup>3</sup> που είναι ξηρή και πύρινη ακριβώς επειδή μετέχει στο κοσμικό Είναι, στο *αείζωον πῦρ*. Αυτή μάλιστα η ανώτατη δαιμονική ψυχή των ολίγων *ἀγαθῶν* και *ἀρίστων* θεωρείται από

<sup>1</sup> DK 22B119 (Diels H., Kranz W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bände, Berlin, 1951–1952).

<sup>2</sup> Περισσότερα επ' αυτού βλ. Maniatis 2011.

<sup>3</sup> DK 22B118: *αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη* (ή καλύτερα:) *αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*.

τον Ηράκλειτο να έχει ασύλληπτα όρια, επειδή έχει τόσο βαθύ λόγον,<sup>4</sup> καθότι ο λόγος της άριστης πύρινης ψυχής αντανακλά, μετέχει και ομολογεί την κοσμική ουσία του *πυρός-λόγου-Είναι*. Συνεχίζοντας μία παρόμοια με τον Ηράκλειτο ψυχολογική-οντολογική-ηθική θεώρηση, ο Δημόκριτος ισχυρίζεται στο τέλος της προσωκρατικής περιόδου ότι ο *δαίμων* κατοικεί μόνο μέσα στην ψυχή του ανθρώπου,<sup>5</sup> όντας το οντολογικό εσώτερο βαθύτερο Είναι του, το οποίο τού αιτιολογεί είτε την ηθική *εύδαιμονίην* είτε την *κακοδαιμονίην*, ανάλογα με το αν η *ψυχή-δαίμων* του διάγει ηθικά καλό ή κακό βίο.<sup>6</sup> Βλέπουμε λοιπόν ότι στην πρώτη προσωκρατική περίοδο οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι θεωρούσαν την ψυχή με έναν αρκετά υγιή τρόπο, καθώς σκοπός τους ήταν να διάγουν έναν ηθικό βίο όσο γίνεται πιο ομόλογο και σύμφωνο με την οντολογική φύση της ανθρώπινης ψυχής, ώστε να καταφέρνουν να ζουν όσο γίνεται πιο ευδαιμονικά.

Αυτή η ψυχολογική-οντολογική-ηθική θεώρηση παρέμεινε ίδια και στην επόμενη κλασική περίοδο της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας, στα μεγάλα συστήματα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Πρώτα, ο Σωκράτης ταυτίζει την ανώτατη ψυχή του με το περίφημό του *δαμόνιον*, το ανώτατο Είναι του, που τον οδηγούσε και τον κρατούσε πάντοτε στον οδό της γνώσης και της σοφίας, αναγνωρίζοντας έτσι ότι μόνο η ανώτατή του ψυχή-*δαίμων* μπορεί να κατακτήσει την ευδαιμονία. Στη συνέχεια, και ο Πλάτων, αφού αρχικά ισχυρίζεται στον *Κρατύλο*<sup>7</sup> ότι ο *δαίμων αγαθός άνήρ* καλείται ορθώς *δαίμων*, αναγνωρίζοντας έτσι τον *δαίμονα* ως το ανώτατο Είναι του ανθρώπου, στον *Τίμαιο*<sup>8</sup> ταυτίζει τελικά τον *δαίμονα* με το αθάνατο μέρος της ψυχής του ανθρώπου, το λογιστικό, τοποθετώντας τον μέσα στο ανθρώπινο σώμα στην κορυφή του κεφαλιού, και τον συνδέει κι αυτός με την ευδαιμονία, εάν ο άνθρωπος καλλιεργήσει σωστά την έλλογη ψυχή-*δαίμονά* του. Ομοίως, και ο Αριστοτέλης θεωρεί στα *Τοπικά*<sup>9</sup> τον *δαίμονα* ως την σπουδαία ψυχή του ανθρώπου, και τον συνδέει και αυτός με την ευδαιμονία, η οποία ισχυρίζεται ότι αποκτάται μόνο όταν ο άνθρωπος γίνεται *δαίμων σπουδαίος*. Και φυσικά, στα *Ηθικά*

<sup>4</sup> DK 22B45: *ψυχής πείρατα ιών οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.*

<sup>5</sup> DK 68B171: *εύδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῶι· ψυχή οἰκητήριον δαίμονος.*

<sup>6</sup> DK 68B170: *εύδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη.*

<sup>7</sup> Πλάτων, *Κρατύλος* 398b10–c4: *καὶ γίνεταί δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπαννυμίαν. Ταύτη οὖν τίθεμαι καὶ ἐγὼ [τὸν δαίμονα] πάντ' ἄνδρα ὃς ἄν ἀγαθὸς ᾖ, δαίμονιον εἶναι καὶ ζῶντα καὶ τελευτήσαντα, καὶ ὀρθῶς «δαίμονα» καλεῖσθαι.*

<sup>8</sup> Πλάτων, *Τίμαιος* 90a2–c6: *τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ δέδωκεν, τοῦτο ὃ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν... ἀπολείπειν, ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύννοικον ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι. Πβ. 69c κ.ε.*

<sup>9</sup> Αριστοτέλης, *Τοπικά* 112a36–38: *ὁμοίως δὲ καὶ εὐδαίμονα οὗ ἄν ὁ δαίμων ᾗ σπουδαῖος, καθάπερ Ξενοκράτης φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαῖαν· ταύτην γὰρ ἐκάστου εἶναι δαίμονα.*

*Νικομάχεια*<sup>10</sup> συνδέει την ανώτατη ψυχή του ανθρώπου με την υψίστη ευδαιμονία, καθώς θεωρεί ότι ο *εὐδαιμονέστατος* είναι μόνο ο σοφός φιλόσοφος που έχει καλλιεργήσει την ψυχή του στην ανώτατη βαθμίδα του Είναι της.

Ομοίως, και στην ελληνιστική περίοδο, στα ηθικά συστήματα των Επικουρείων με την ευδαιμονική ηδονική *ἀταραξίαν*, των Στωικών με την ευδαιμονική *ἀπάθειαν*, και των Σκεπτικών με την ευδαιμονική *ἀταραξίαν* που προκύπτει από την γνωσιολογική *ἐποχήν*, αλλά και στην ύστερη περίοδο της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, όπως στα ευδαιμονιστικά συστήματα των Νεοπλατωνικών, των Νεοπυθαγορείων, κ.λπ., η ηθική ευδαιμονία αποτελεί πάντοτε αποτέλεσμα της υψίστης καλλιέργειας της φύσης της ψυχής και μόνον.

Ας εστιάσουμε όμως περαιτέρω σε μία από τις μεγαλύτερες ψυχολογικές θεωρίες της αρχαιότητας, την πλατωνική ψυχολογία, και τις ιδιοφυείς βαθυστόχαστες θέσεις του δημιουργού της σε συνάρτηση με τον ορθό τρόπο βίου. Ο Πλάτων μελετά εις βάθος την ανθρώπινη ψυχή, την χωρίζει σε μέρη, περιγράφει την φύση της, τις δυνάμεις και τις πραγματώσεις κάθε μέρους της, και μας δίνει μία συστηματική ψυχολογική θεωρία.

Στην *Πολιτεία*<sup>11</sup> η ψυχή περιγράφεται να έχει τριμερή σύσταση, αποτελούμενη από τρία μέρη ή δυνάμεις ή λειτουργίες: *τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές* και *τὸ ἐπιθυμητικόν*.<sup>12</sup> Το λογιστικό, που είναι το ανώτατο μέρος της ψυχής, συνιστά την λογική, τον λογισμό, και είναι αυτό που ξεχωρίζει τον άνθρωπο από τα άλλα ζώα. Ο Πλάτων το αποκαλεί επίσης *φιλομαθές δὴ καὶ φιλόσοφον*,<sup>13</sup> διότι είναι εκείνο το μέρος της ψυχής που αγαπά και αναζητά την γνώση, την αλήθεια και την σοφία. Έχει ως αρετή του την σοφία, και γι' αυτό και την λειτουργία να κυβερνά και να φροντίζει ολόκληρη την ψυχή.<sup>14</sup> Γι' αυτό τον λόγο αντιστοιχεί στο ανώτατο γένος των ανθρώπων, στο *φιλόσοφον*,<sup>15</sup> αυτό που αγαπά την σοφία, και στην ανώτατη τάξη της πολιτείας, στους φύλακες φιλοσόφους-βασιλείς, που κατ' αντιστοιχία είναι η μόνη τάξη που κι αυτή κυβερνά και φροντίζει με σοφία ολόκληρη την πολιτεία. Το θυμοειδές, που είναι το ενδιάμεσο μέρος, συνιστά το ψυχωμένο μέρος της ψυχής, αυτό που σχετίζεται με τον θυμό, το θυμικό, και τα συναισθήματα. Αποκαλείται από τον Πλάτωνα επίσης *φιλόνηκον καὶ φιλότιμον*,<sup>16</sup> διότι είναι εκείνο το μέρος της ψυχής που αγαπά και επιδιώκει τις τιμές, τις νίκες και τις δόξες. Έχει ως αρετή του την ανδρεία, και γι' αυτό την λειτουργία να υπερασπίζεται τα πάντα με θάρρος παραμένοντας υπάκουος και πιστός σύμμαχος του λογιστικού.<sup>17</sup> Γι' αυτό τον λόγο

<sup>10</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* Κ 7–8, 1177a12–1179a32.

<sup>11</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 434d2–445e4.

<sup>12</sup> Πβ. Borgmann 2006, 187–190. Δεσποτόπουλος 1997, 35–52.

<sup>13</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 581b.

<sup>14</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 441e, 442c.

<sup>15</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 581c.

<sup>16</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 581b.

<sup>17</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 441e, 442b–c.

αντιστοιχεί στο *φιλόνηκον*<sup>18</sup> γένος των ανθρώπων, αυτό που αγαπά τις δόξες, και στην μεσαία τάξη της πολιτείας, στους επικούρους, που βοηθούν με ανδρεία τους φύλακες στην φύλαξη της πολιτείας. Το επιθυμητικό, που είναι το τρίτο και κατώτερο μέρος της ψυχής, συνιστά τον πολλαπλό κόσμο των επιθυμιών,<sup>19</sup> κυρίως αυτών που σχετίζονται με τις βιολογικές ανάγκες και τις σωματικές ηδονές. Αποκαλείται από τον Πλάτωνα και *άλόγιστον*,<sup>20</sup> διότι στερείται κάθε λογικής, καθώς επίσης *φιλοχρήματον και φιλοκερδές*,<sup>21</sup> διότι αγαπά το χρήμα και το κέρδος, ως την έσχατη πραγματοποίηση των τερπνών υλικών επιθυμιών του.<sup>22</sup> Γι' αυτό τον λόγο αντιστοιχεί στο *χρηματιστικόν*<sup>23</sup> και το *φιλοκερδές*<sup>24</sup> γένος των ανθρώπων, αυτό που αγαπά και επιδιώκει το χρήμα, και στην τρίτη κατώτερη τάξη της πολιτείας, στους δημιουργούς, οι οποίοι έχουν ως έργο τους να παρέχουν τα υλικά αγαθά στην πολιτεία, θέτοντας ο καθένας χωριστά τον δικό του χρηματιστικό στόχο ευχαρίστησης, δίχως να έχουν κάποιο ενοποιητικό ιδανικό.<sup>25</sup> Έχει ως αρετή του την σωφροσύνη, μόνο όταν υποτάσσει τις επιθυμίες του στην εξουσία του λογιστικού και συμφωνεί μαζί με το θυμοειδές να άρχονται μόνο από το λογιστικό.<sup>26</sup>

Κατά τον Πλάτωνα, λοιπόν, όταν καθένα από τα τρία μέρη της ψυχής *τὰ αὐτοῦ πράττειν*,<sup>27</sup> πράττει δηλαδή το κατάλληλο έργο του καθ' ομολογίαν με την φύση του, τότε μόνον η ψυχή του ανθρώπου είναι ενιαία και δίκαιη, και μόνον τότε ο άνθρωπος ζει ευδαιμονικά με την μεγαλύτερη δυνατή φυσική και ψυχική υγεία. Αντιθέτως, όταν τα τρία μέρη της ψυχής εξουσιάζουν *παρὰ φύσιν* και αναμειγνύονται το ένα στη φύση του άλλου με πολυπραγμοσύνη εναντίον του φυσικού συνόλου της ψυχής, τότε η ψυχή νοσεί και βιώνει την αδικία, την δυστυχία και *συλλήβδην πᾶσαν κακίαν*.<sup>28</sup>

Ιδιαίτερα για το επιθυμητικό, όταν αυτό κυριαρχεί πάνω στα άλλα δύο μέρη της ψυχής, ο Πλάτων εκφράζεται με τα πιο μελανά χρώματα στον λόγο του περί *τὰς κακὰς και ἡμαρτημένας πολιτείας και ψυχὰς*.<sup>29</sup> Έτσι, ήδη στην πρώτη σε έκπτωση ψυχή, την τιμοκρατική, η οποία άρχεται από το θυμοειδές, αναφέρεται ότι υπάρχει όσο μεγαλώνει ηλικιακά μία αυξανόμενη υπόθαλψη του επιθυμητικού, το οποίο τελικώς την σπρώχνει στο κνήγι και στον ξεπεσμό της φιλοχρηματίας.<sup>30</sup> Στην δεύτερη σε έκπτωση ψυχή, την ολιγαρχική, την κυριαρχία αναλαμβάνει πλέον

<sup>18</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 581c.

<sup>19</sup> Βλ. επίσης Annas 2006, 165 κ.ε., καθώς και Pappas 2006, 97–102.

<sup>20</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 439d.

<sup>21</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 581a.

<sup>22</sup> Βλ. Annas 2006, 167.

<sup>23</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 441a.

<sup>24</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 581c.

<sup>25</sup> Βλ. Annas 2006, 166.

<sup>26</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 442c–d.

<sup>27</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 433b4.

<sup>28</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 444a–e.

<sup>29</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 543a–592b· πβ. Kouřé 1993, 141–159.

<sup>30</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 548d–550c.

επισημως το επιθυμητικό, το οποίο επιδίδεται με μονομανία στον άπληστο πλουτισμό καταπιέζοντας όλες τις άλλες επιθυμίες, και υποδουλώνει το λογιστικό πώς θα βγάξει περισσότερα χρήματα και το θυμοειδές να θαυμάζει μόνο τον πλούτο.<sup>31</sup> Στην τρίτη σε έκπτωση ψυχή, την δημοκρατική, την κυριαρχία έχει πάλι το επιθυμητικό, το οποίο ισοπεδώνει σαν ισάξιες όλες τις επιθυμίες, και τις καλές και τις κακές, τις μη αναγκαίες και τις ανώφελες, και ζει άναρχα δίχως ουδεμία τάξη μόνο για την ικανοποίησή τους τιμώντας τις όλες εξίσου.<sup>32</sup> Στην δε τέταρτη και κατώτατη σε έκπτωση ψυχή, την τυραννική, άρχει πάλι το επιθυμητικό, στο οποίο την εξουσία παίρνει η χειρότερη από τις παράνομες μη αναγκαίες και αφύσικες επιθυμίες, ο ερωτικός πόθος για όλα τα απαγορευμένα πράγματα και όλες τις ακόλαστες πράξεις,<sup>33</sup> όπως αυτές βιώνονται καμιά φορά στον ύπνο, υποδουλώνοντας και κυριαρχώντας δικτατορικά πάνω σε όλα τα άλλα, ζώντας έτσι τον πιο άθλιο, μίζερο, πονηρό και δυστυχημένο βίο.<sup>34</sup> Με αυτό τον τρόπο, βλέπουμε τον Πλάτωνα να θεμελιώνει και αυτός την ηθική και τον ευτυχημένο ή δυστυχημένο βίο πάνω στην ανθρώπινη ψυχολογία.<sup>35</sup>

Αυτή την τριμερή σύσταση της ψυχής ο Πλάτων την απεικονίζει εύστοχα μέσα και από δύο αλληγορικές εικόνες, στις οποίες διαφαίνεται η συνολική φύση της ψυχής, καθώς και η φύση και σχέση των μερών μεταξύ τους.

Στην πρώτη εικόνα στην *Πολιτεία*,<sup>36</sup> η ψυχή παρομοιάζεται ως συνδυασμός τριών διαφορετικών μορφών ενωμένων σε ένα σώμα. Εξωτερικά έχει την μορφή ενός ανθρώπου, στο εσωτερικό του όμως ευρίσκονται τρία όντα: ένας μικροσκοπικός άνθρωπος που συμβολίζει το λογιστικό, ένα λιοντάρι που συμβολίζει το θυμοειδές, και ένα πολύμορφο μεταβαλλόμενο οφιοειδές θηρίο στο οποίο φυτρώνουν κατά βούληση πολλά ήμερα κεφάλια (καλές επιθυμίες) και πολλά άγρια κεφάλια (κακές επιθυμίες) που συμβολίζει το επιθυμητικό.<sup>37</sup> Το γεγονός ότι ο Πλάτων ταυτίζει το λογιστικό με έναν μικροσκοπικό άνθρωπο εντός του μεγάλου ανθρώπου, σημαίνει ότι αναγνωρίζει το λογιστικό ως το μόνο αληθινά ανθρώπινο κομμάτι της ψυχής του ανθρώπου, ταυτίζοντας τα συμφέροντα του λογιστικού με τα συμφέροντα του όλου.<sup>38</sup> Όταν λοιπόν κυριαρχεί ο μικροσκοπικός άνθρωπος μέσα στο ανθρώπινο περίβλημα της ψυχής, καλλιεργώντας μόνο τα ήμερα κεφάλια του επιθυμητικού / θηρίου, δηλαδή μόνο τις καλές επιθυμίες του, με την αρωγή του θυμοειδούς/λιονταριού, έχοντας όλα τα μέρη του εκ φύσεως συμφιλιωμένα και ενωμένα, τότε ο άνθρωπος βιώνει την δίκαιη ευδαιμονία. Αντιθέτως, όταν ο μικροσκοπικός άνθρωπος αφήνεται να λιμοκτονεί, αφήνοντας ανήμερα τα άλλα δύο θηρία να αλληλοτρώνονται διαρκώς πολεμώντας το ένα το άλλο,

<sup>31</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 553a–555b.

<sup>32</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 558c–562a.

<sup>33</sup> Πβ. Pappas 2006, 182–183.

<sup>34</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 571a–576c.

<sup>35</sup> Πβ. Pappas 2006, 95.

<sup>36</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 588b–592b.

<sup>37</sup> Πβ. Δεσποτόπουλος 1997, 39–46.

<sup>38</sup> Βλ. και Annas 2006, 396–397.

τότε η ψυχή του ανθρώπου βιώνει την αδικία και την νοσηρή δυστυχία.<sup>39</sup> Αξίζει να σημειώσουμε στην εικόνα αυτή τις επιπτώσεις της κυριαρχίας του επιθυμητικού μέρους της ψυχής. Κατά τον Πλάτωνα, όποιος κατευθύνει την ζωή του προς την κτηνώδη, ακαταλόγιστη και ακόλαστη ηδονή του κυνηγιού του χρήματος γίνεται τρισάθλιος και δυστυχής, καθώς υποτάσσει το θεικό μικρό λογιστικό μέσα του στο πελώριο πολύμορφο μαρό τέρας/επιθυμητικό, και εξαιτίας του χρήματος και της απληστίας αυτού του θηρίου ακόμη και το λιοντάρι/θυμοειδές προπηλακίζεται και γίνεται πίθηκος. Αντίθετα, ο άνθρωπος που έχει ορθά καλλιεργημένη την ψυχή του είναι λιτός και με μέτρο απέναντι στην απόκτηση χρημάτων, δεν θαμπώνεται από την απεριόριστη απόκτηση του πλούτου, την οποία οι πολλοί εσφαλμένα θεωρούν ως μακαριότητα, και δεν υπεισέρχεται σε απέραντα κακά και μπελάδες για την αύξηση των χρημάτων. Απεναντίας, κρατώντας πάντα σε αρμονική τάξη τα μέρη της ψυχής του, ώστε να μην διαταραχθούν από την ανεπάρκεια ή την περίσσεια του πλούτου, διάγει τον βίο του κανονίζοντας με τάξη και σύνεση αναλόγως και τα έσοδα και τα έξοδά του.

Στην δεύτερη αλληγορική εικόνα στον *Φαίδρο*,<sup>40</sup> η ψυχή παρομοιάζεται με ένα φτερωτό άρμα με έναν ηνίοχο και ένα ζευγάρι άλογα.<sup>41</sup> Ο ηνίοχος συμβολίζει το λογιστικό μέρος της ψυχής, και το έργο της ηνιόχησης του καθίσταται ιδιαίτερα δύσκολο και επίπονο, καθώς πρέπει να ελέγχει και να επιβάλλεται συνεχώς σε δύο άλογα διαφορετικών φύσεων και ροπών. Το άσπρο άλογο, που είναι όμορφο, καλό και ευγενικό, συμβολίζει το θυμοειδές, και δεν χρειάζεται ιδιαίτερη ηνιόχηση διότι υπακούει εύκολα στο λογιστικό. Αντίθετα το μαύρο άλογο, που είναι άσχημο, κακό και μη ευγενικό, συμβολίζει το επιθυμητικό, και ρέπει υπακούοντας τυφλά και ανεξέλεγκτα προς όλες τις κτηνώδεις επιθυμίες του, με αποτέλεσμα να χρειάζεται διαρκώς πάρα πολλή επίμονη και προσεκτική ηνιόχηση, και είναι συνήθως αυτό που αιτιολογεί στο άρμα της ψυχής τις κάθε είδους πτώσεις της. Αξίζει να σημειωθεί ότι και εδώ κατά τον Πλάτωνα οι ψυχές που παρασύρονται από το κακό άλογο του επιθυμητικού χάνουν συνεχώς τα φτερά τους, και αναλώνονται ανόητα για μεγάλες περιόδους σε καταστάσεις ψυχικής ευτέλειας και δυστυχίας μέσα σε ποταπές ζωές.

Τέλος, στον *Τίμαιο*<sup>42</sup> ο Πλάτων τοποθετεί τα μέρη της ψυχής στο ανθρώπινο σώμα, θέτοντας το λογιστικό στο κεφάλι, το θυμοειδές στο στήθος, και το επιθυμητικό στην κοιλιά. Υποστηρίζει δε ότι μόνο το λογιστικό είναι θεικό και αθάνατο, και το ταυτίζει με τον *δαίμονα* της ανθρώπινης ψυχής, ενώ τα άλλα δύο μέρη είναι θνητά. Και εδώ ο Πλάτων διατείνεται ότι όποιος αφιερώνει τον βίο του στο άγριο θηρίο του επιθυμητικού και τον σπαταλάει στις κατώτερες ηδονές των επιθυμιών του, ζει εντελώς θνητά, ανάξια και δυστυχημένα.

Αυτό που παρατηρούμε λοιπόν εν γένει στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία είναι ότι υπάρχει μία στενή σχέση και αντιστοιχία μεταξύ ψυχολογίας, οντολογίας και ηθικής, η οποία επιμαρτυρείται και ετυμολογικώς στις λέξεις *δαίμων*, *εὐ+δαίμων*, και

<sup>39</sup> Πβ. Bormann 2006, 196–197.

<sup>40</sup> Πλάτων, *Φαίδρος* 246a–256e.

<sup>41</sup> Πβ. Bormann 2006, 190–196.

<sup>42</sup> Πλάτων, *Τίμαιος* 69c–72d και 90a–c.

*εύ+δαιμονία*. Διότι, ο ανώτατος οντολογικός βαθμός του Είναι όπου η ανθρώπινη ψυχή δύναται να φτάσει, δηλαδή ο *δαίμων*, αντιστοιχεί στον ανώτατο ηθικό βαθμό ευτυχίας όπου ο άνθρωπος δυνητικά μπορεί να φτάσει, δηλαδή στην *εύδαιμονίαν*. Έτσι, η ηθική *εύδαιμονία*, η οποία προσδιορίζει όλη την *ευδαιμονιστική* αρχαία ελληνική ηθική, αποκτάται μόνο ως αποτέλεσμα της ανώτατης οντολογικής και ψυχολογικής καλλιέργειας του ανθρώπου, δηλαδή μόνο όταν ο άνθρωπος γίνεται *εὖ δαίμων* και η ψυχή του κατακτά τις ανώτερες βαθμίδες του Είναι της. Άλλη οδός προς την ευδαιμονία δεν υπάρχει.

## 2. Ο νέος σύγχρονος άνθρωπος *homo economicus* και οι δεινές επιπτώσεις της κυριαρχίας του επιθυμητικού μέρους της ψυχής του

Σε πλήρη αντιδιαστολή προς την ένδοξη ευδαιμονιστική ελληνική αρχαιότητα ας επιχειρήσουμε τώρα να δούμε τι έχει συμβεί στη σύγχρονη ανθρωπότητα. Μέσα στο ιστορικό του γίγνεσθαι και στο διάβα της εξέλιξής του, εδώ και περίπου τρισεπίμισι εκατομμύρια χρόνια από την απόσχισή του από τον αυστραλοπίθηκο πρόγονό του, το ανθρώπινο είδος έχει περάσει από πάμπολλα στάδια εξέλιξης. Επειδή όμως ο χρόνος είναι κυκλικός και όχι ευθύγραμμος, η εξέλιξη του ανθρωπίνου είδους δεν ήταν πάντοτε ανελικτική, αλλά δυστυχώς ήταν, ενίοτε, αλλά σπανίως, και οπισθοδρομική. Έτσι, επί παραδείγματι, ενώ στην αρχαία Ελλάδα ο άνθρωπος έφτασε σε μία πρωτόγνωρη για το είδος του ακμή, πραγματώνοντας ενεργεία πολλές από τις δυνάμει χαρακτηριστικές ιδιότητές του ως *homo sapiens* και φτάνοντας πολλάκις με έναν λελογισμένο και ομόλογο με την φύση του τρόπο βίου στην ευδαιμονία, στον μεσαιώνα οπισθοδρόμησε προς τον *homo religiosus* βιώνοντας για μια χιλιετηρίδα μία άλογη, σκοτεινή και δεισιδαιμονική δυστυχία. Ύστερα, ήρθε ευτυχώς η Αναγέννηση, ο Διαφωτισμός και η επιστημονική επανάσταση, και το ανθρώπινο είδος άρχισε πάλι να ανελίσσεται εξελικτικά προς τον *homo sapiens*. Μετά την βιομηχανική επανάσταση του δεκάτου ενάτου αιώνα, όμως, και κυρίως από τον εικοστό αιώνα και εφεξής, η πλειοψηφία του ανθρωπίνου είδους άρχισε δυστυχώς να μεταλλάσσεται σε *homo economicus* δείχνοντας μία ξεκάθαρη τάση προς την απληστία του χρήματος. Και αυτή η μετάλλαξη, όπως θα δούμε, συνιστά μία εκ νέου οπισθοδρόμηση του ανθρωπίνου είδους, η οποία επέφερε αποσάθρωση σε ολόκληρο τον πλανήτη, σε ποικίλους τομείς όπως την οικονομία, την παιδεία, την πολιτική, και εν γένει την ίδια την ζωή.

### A. Οικονομία

Το είδος του *homo economicus*, εάν θέλουμε να ακριβολογήσουμε, δεν είναι ακριβώς καινούργιο. Απλώς σήμερα έχει επικρατήσει με ανησυχητικές διαστάσεις και εξουσιάζει παρά φύσει και με τρομερή διαφθορά ολόκληρο τον πλανήτη. Στην πραγματικότητα έχει την αφετηρία του μερικές χιλιάδες χρόνια πίσω στο παρελθόν, όταν ο άνθρωπος εφηύρε για πρώτη φορά το χρήμα με τα πρώτα μεταλλικά



νομίσματα και άρχισε να τα χρησιμοποιεί για τις συναλλαγές των αγαθών του. Στο πέρασμα των αιώνων, όμως, ο άνθρωπος ξέχασε ότι το χρήμα ήταν απλώς μία δική του εφεύρεση και μόνο, με σκοπό να καταστήσει την ζωή του ευκολότερη όσον αφορά στα υλικά αγαθά, και σιγά-σιγά έδωσε στο χρήμα, δηλαδή στα μεταλλικά και στα χάρτινα νομίσματα, αυτούσια αξία σαν να ήταν κι αυτό ένα φυσικό ον. Σε πολλούς αρχαίους πολιτισμούς, παρ' όλα αυτά, το χρήμα χρησιμοποιήθηκε φρονιμότερα και σοφότερα ως μέσο για την πολιτιστική ανέλιξη του ανθρωπίνου είδους, όπως στους αρχαίους Έλληνες, Ρωμαίους, Αιγυπτίους, Πέρσες, Ινδούς, Κινέζους, Ιάπωνες. Το αποκορύφωμα όμως όπου το χρήμα και ο πλούτος χρησιμοποιήθηκε ως μέσο για το πνεύμα, την φιλοσοφία, την επιστήμη και την τέχνη ήταν η αρχαία Ελλάδα. Οι αρχαίοι Έλληνες ήταν μεν ένας πολύ πλούσιος λαός, χρησιμοποίησαν όμως τον υλικό τους πλούτο ως μέσο για τον πνευματικό τους πλούτο, και γι' αυτό έως σήμερα όλοι οι λαοί τους θαυμάζουν τόσο ξεχωριστά από όλους τους άλλους πολιτισμούς για όσα θαυμαστά δημιούργησαν και άφησαν στην ανθρωπότητα ως πολιτιστικό κληροδότημα.

Σε πλήρη αντιδιαστολή λοιπόν προς τους αρχαίους Έλληνες κι άλλους λαούς της αρχαιότητας, ο σύγχρονος άνθρωπος ευρίσκεται στον αντίποδα του αρχαίου ως προς το θέμα της οικονομίας. Σήμερα το χρήμα λατρεύεται σαν ο καινούργιος θεός της ανθρωπότητας και όλα θυσιάζονται στον βωμό του. Η πλειοψηφία της ανθρωπότητας το υπηρετεί συστηματικά ως τον σκοπό του βίου της, και σπανίως ως μέσο για έναν ανώτερο πολιτισμό. Έτσι, σήμερα εξουσιάζει με απίστευτη διαστροφική δύναμη το είδος του *homo economicus* απανταχού πάνω στον πλανήτη Γη, με αποτελέσματα όμως καταστροφικά. Το *χρηματιστικόν γένος* της ανθρωπότητας, για να χρησιμοποιήσουμε πλατωνική ορολογία, ή αλλιώς ο *homo economicus* σε σύγχρονη ορολογία, έχει υπερिशύσει πληθυσμιακά και έχει κατακλύσει όλα τα μήκη και πλάτη του πλανήτη μας επιβάλλοντας αποκλειστικά τον δικό του τρόπο βίου ως τον μόνο σωστό και καθιερώνοντάς τον επιτακτικά σε Δύση και Ανατολή. Όπως είναι ευνόητο, βεβαίως, η ψυχή του *homo economicus* κυβερνάται σχεδόν με απολυτότητα από το κατώτερο μέρος της, το επιθυμητικό,<sup>43</sup> καθώς νοιάζεται μόνο για την ηδονική εκπλήρωση των επιθυμιών της που αφορούν αποκλειστικά και μόνο στα υλικά αγαθά, τα οποία όμως συνδέονται όλα και απορρέουν μόνο από το χρήμα. Έτσι, σε πλατωνική ορολογία, η ψυχή της σύγχρονης ανθρωπότητας σήμερα κατά πλειοψηφία θα λέγαμε ότι είναι ολιγαρχική, εφόσον την κυβερνά το επιθυμητικό, το οποίο την εξαναγκάζει να επιδοθεί με μονομανία στην άπληστη φιλοχρηματία και στον ακόρεστο πλουτισμό, υποδουλώνοντας το λογιστικό μέρος της ψυχής της να σκέπτεται μόνο πώς θα βγάλει περισσότερα χρήματα, και σκλαβώνοντας το θυμοειδές μέρος της ψυχής της να θαυμάζει μόνο τον πλούτο και τους πλούσιους ανθρώπους.

Δυστυχώς, αυτό το είδος ψυχής του *homo economicus* κερδίζει καθημερινά όλο και περισσότερους ανθρώπους παντού πάνω στον πλανήτη, έχοντας πλέον καταστεί το καθιερωμένο και στερεότυπο είδος του σύγχρονου ανθρώπου. Και τούτο διότι

---

<sup>43</sup> Πβ. Anton 1991, 13–27.

αποτελεί το μοναδικό είδος ανθρώπου που έχει την δυνατότητα να επιβιώσει στην σημερινή εποχή της τυραννικής και άλογης βασιλείας του χρήματος. Όλα τα άλλα είδη ανθρώπων, με πρώτιστους τους πνευματικούς ανθρώπους, κινδυνεύουν δυστυχώς να εξαφανιστούν. Έτσι, ακόμη κι αν γεννώνται σήμερα ανώτερες ψυχές με τάσεις προς τα άριστα και ανώτερα αγαθά του πολιτισμού, του πνεύματος, της επιστήμης και της τέχνης, επειδή η επιβίωσή τους στην εποχή μας εξαρτάται άμεσα από το χρήμα, εξαναγκάζονται να πουλήσουν τα ιδανικά τους και να θυσιάσουν την ψυχή τους στον βωμό του θεού χρήματος, μόνο και μόνο για την εξασφάλιση της επιβίωσής τους. Όλο και λιγότεροι έτσι άνθρωποι διαλέγουν σήμερα να υπηρετήσουν τα ανώτερα αγαθά του πολιτισμού, έχοντας σε φυσική ευταξία τα μέρη της ψυχής τους, καθ' ομολογία με την φύση του καθενός μέρους της, έχοντας δηλαδή σε πρωτοκαθεδρία την σοφία του λογιστικού, να επικουρείται από την ανδρεία του θυμοειδούς και την σωφροσύνη των φρόνιμων μόνο επιθυμιών του επιθυμητικού. Κι αυτό το σπάνιο πλέον είδος του ανώτερου και ορθού ανθρώπου εξαφανίζεται σήμερα σταδιακά με ρυθμό ανησυχητικό, καθώς ο κατώτερος αλλά δυστυχώς κυρίαρχος και εξουσιάζων homo economicus έχει συνωμοτήσει εναντίον του και τον έχει σαμποτάρει συστηματικά σε όλα τα επίπεδα ώστε να τον εξολοθρεύσει. Αυτή δε την βάρβαρη και άδικη συνωμοσία την έχει στηρίξει σε μεγάλο βαθμό στην παιδεία και στην πολιτική, τις οποίες εξουσιάζει και κατευθύνει όπως αυτός βούλεται.

### B. Παιδεία

Ο νέος σύγχρονος άνθρωπος homo economicus, για να μπορέσει να επιβιώσει και να κυριαρχήσει στη νέα εποχή μας, κατασκεύασε σύμφωνα με τα δικά του μέτρα και σταθμά μία νέα σύγχρονη παιδεία, η οποία βολεύει μόνο τα σχέδια της κατώτερης ψυχής του και της παρά φύσει επικράτειας του διεφθαρμένου επιθυμητικού του<sup>44</sup>. Αυτή η νέα σύγχρονη παιδεία όπως ήταν φυσικό πρόδωσε και αντικατέστησε την κλασική παιδεία, με αποτελέσματα όμως καταστροφικά για την ανθρωπότητα. Η παιδεία, όπως ευρέως ήταν γνωστό στους αρχαίους Έλληνες, συνιστά τον ακρογωνιαίο λίθο και το θεμέλιο της πολιτείας, και κατ' επέκταση του πολιτισμού. Η εκάστοτε πολιτεία και ο εκάστοτε πολιτισμός επομένως επέλεγε την κατάλληλη και ανάλογη με αυτόν παιδεία για να τον υπηρετήσει και να τον πραγματώσει. Κάθε μεγάλος πολιτισμός έτσι στηρίζεται σε μία μεγάλη παιδεία, ενώ κάθε μικρός πολιτισμός στηρίζεται αντιστοίχως σε μία μικρή παιδεία. Η σημερινή παιδεία, παρά την μεγάλη εξέλιξη και τα άλματα της επιστήμης και της τεχνολογίας στις μέρες μας, εξουσιάζεται και κατευθύνεται πλέον δυστυχώς όλο και περισσότερο από τον homo economicus. Και όπως είναι αναμενόμενο, ο homo economicus από τον εικοστό αιώνα και εφεξής έχει προωθήσει, έχει δώσει προτεραιότητα και έχει επιβάλλει στο πέρασμα του χρόνου σε ολόκληρο τον πλανήτη μόνο τις χρηματιστικές επιστήμες, αυτές δηλαδή που τον υπηρετούν και διατηρούν την παρά φύσει αυτοκρατορία του

<sup>44</sup> Πβ. Anton 1991, 13–27.

επί της Γης. Τέτοιες επιστήμες είναι όλες οι οικονομικές και λογιστικές επιστήμες, η διοίκηση επιχειρήσεων, το μάρκετινγκ, η πληροφορική, και οτιδήποτε αποβλέπει στην φιλοχρηματία και στον άπληστο πλουτισμό. Φυσικά, και μόνον το γεγονός ότι αυτές οι σπουδές ονομάζονται 'επιστήμες' συνιστά ένα μέγα οξύμωρο και μία τεράστια ύβρη απέναντι στην αληθινή επιστήμη. Διότι, επιστήμη για κάτι νοείται μόνον όταν αυτό το κάτι συνιστά φυσική οντότητα του σύμπαντος. Και το χρήμα αυτό καθαυτό αποτελεί απλώς μία συμβατική εφεύρεση του ανθρώπου, και μάλιστα μόλις των τελευταίων χιλιάδων χρόνων. Ως τέτοιο λοιπόν δεν συνιστά φυσική οντότητα. Επομένως, οποιαδήποτε γνώση γι' αυτό δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να εκληφθεί ως επιστήμη. Άρα, όλες οι χρηματιστικές σπουδές δεν είναι σε καμία περίπτωση επιστήμες, αλλά απλές τεχνικές, που μοναδικό σκοπό έχουν να παράγουν, να προωθούν και να διατηρούν το χρήμα. Το πιο ανησυχητικό βεβαίως και ακόμη χειρότερο από αυτή την σημαντική επισήμανση είναι το γεγονός ότι, σήμερα το 80% περίπου του παγκόσμιου πληθυσμού των φοιτητών που φοιτούν στα πανεπιστήμια όλου του πλανήτη σπουδάζουν μία από αυτές τις χρηματιστικές ψευδοεπιστήμες. Και το ποσοστό αυτό καθημερινά αυξάνεται, καθώς όλο και περισσότεροι νέοι θυσιάζουν τον εαυτό τους στον βωμό αυτού του νέου θεού του χρήματος, για να μπορέσουν να επιβιώσουν στην νέα τάξη πραγμάτων που έχει επιβάλλει παντού ο *homo economicus*.

Ως τραγικό βεβαίως αποτέλεσμα αυτής της νέας, εκπτωτικής παιδείας στην εποχή μας είναι η τραγική κατάληξη των αληθινών επιστημών, και κυρίως των κλασικών επιστημών του πνεύματος και της τέχνης. Από την αρχή της επικράτησης του *homo economicus*, μετά την βιομηχανική επανάσταση και κυρίως από τον εικοστό αιώνα κι ύστερα, ξεκίνησε βαθμηδόν μία συστηματική και υποχθόνια συνομωσία κατά του αληθινού πνεύματος. Οι χρηματιστικές ψευδοεπιστήμες εκτόπισαν βαθμιαία τις αληθινές επιστήμες των γραμμάτων και των τεχνών. Σε μικρότερο βέβαια βαθμό εκτοπίστηκαν οι πρακτικές και τεχνολογικές επιστήμες, διότι αυτές συνεισφέρουν άθελά τους κατά ένα μέρος στην παραγωγή χρήματος. Αντίθετα, οι κλασικές επιστήμες εκτοπίστηκαν και περιορίστηκαν σταδιακά σε μεγάλο βαθμό, ενώ σήμερα πια αντιμετωπίζουν τεράστιο κίνδυνο μέχρι και εξαφάνισης. Οι κλασικές επιστήμες, και πρωτίστως η κορωνίδα τους η φιλοσοφία, αλλά και η φιλολογία, η αρχαιολογία, η ιστορία, η θεολογία, και κάποιες καλές τέχνες όπως η μουσική, η γλυπτική, η ζωγραφική, πλήρωσαν βαριά το τίμημα ότι δεν συνεισφέρουν στην παραγωγή χρήματος, αλλά μόνο στην παραγωγή πνεύματος και τέχνης. Έτσι, ο αριθμός των φοιτητών αλλά και των διακόνων αυτών των κλασικών επιστημών και τεχνών μειώνεται κάθε χρόνο ανησυχητικά, τα κονδύλια που δίνονται σε αυτές περικόπτονται ομοίως, και έχουμε φτάσει πια στο τραγικό σημείο να κλείνουν διεθνώς σε κάποια πανεπιστήμια κλασικά τμήματα, όπως συγκεκριμένα κάποια της φιλοσοφίας. Και το μέλλον δείχνει μάλλον ακόμη πιο δυσοίωνο, εξαιτίας του *homo economicus* και της ακατάσχετης φιλοχρηματίας και απληστίας του για τον πλούτο, που θυσιάζει με απόλυτη ύβρη κάθε ανώτερη αξία και αγαθό πολιτισμού στον βωμό του χρήματος. Αυτή δε η συνομωσία εναντίον του

πνεύματος στον χώρο της παιδείας έχει ως αρωγό της και την πολιτική μαζί με τους διεφθαρμένους πολιτικούς της.

### Γ. Πολιτική

Στο άθλιο λοιπόν παιχνίδι της επικράτειας του διεφθαρμένου επιθυμητικού μέρους της ψυχής του homo economicus δεν θα μπορούσε φυσικά να λείπει η πολιτική, καθότι αυτή πάντοτε άρχει της πολιτειακής πραγματικότητας. Έτσι, από την αρχή της κυριάρχησης του χρηματιστικού γένους, λόγω της δύναμης που απέκτησε το ίδιο το χρήμα και ο πλούτος πάνω στη Γη, και λόγω της οικονομικής δύναμης που απέκτησε αυτό το γένος πλουτίζοντας, όλα τα πολιτικά συστήματα υπέκυψαν αναγκαστικά στη δύναμή του και έγιναν τυφλοί υπηρέτες του. Οι πολιτικές κυβερνήσεις και τα πολιτικά τους προγράμματα ανά τον πλανήτη άρχισαν να διευθύνονται και να κατευθύνονται όλο και περισσότερο από το χρηματιστικό γένος, το οποίο έχωσε βαθμηδόν τα πλοκάμια του σε όλα τα κυβερνητικά επίπεδα και σε όλους τους κρατικούς θεσμούς και μηχανισμούς, ώστε να ελέγχει στον μέγιστο δυνατό βαθμό όλα τα κράτη προς το δικό του συμφέρον. Κι αυτό φυσικά δεν του ήταν και ιδιαίτερα δύσκολο, αφού εξαγόραζε με απίστευτη ευκολία τους διεφθαρμένους πολιτικούς, που το ίδιο επέλεγε κάθε φορά να συνιστούν την εκάστοτε κυβέρνηση. Όταν δε το χρήμα έχει σήμερα αποκτήσει τέτοια δύναμη που χρειάζεται πλέον μέχρι και για να αναπνέει κανείς στη σύγχρονη πραγματικότητα, κάτι για το οποίο έχει φυσικά φροντίσει ο homo economicus να είναι έτσι στη νέα τάξη πραγμάτων που ο ίδιος επέβαλλε στην εποχή μας, ακόμη και οι πιο αδιάφθοροι πολιτικοί είναι εύκολο να εξαγοραστούν, για να επικρατήσουν τα οικονομικά συμφέροντα του χρηματιστικού γένους. Το χρηματιστικό γένος με αυτό τον τρόπο απέκτησε σιγά-σιγά μεγαλοδυναμία κινώντας τα νήματα πίσω από κάθε κυβέρνηση. Λόγω της οικονομικής του δύναμης, η οποία συνεχώς πολλαπλασιαζόταν, είχε την δύναμη μέχρι και να ανεβάζει και να κατεβάζει κυβερνήσεις, έχοντας τους εκάστοτε κυβερνώντες πάντοτε υπό έλεγχο και κάτω από τον ζυγό του. Προώθησε έτσι τους κρατικούς θεσμούς και τους συμβατικούς νόμους στο να εξυπηρετούν άμεσα ή έμμεσα την δική του παρά φύσει διεφθαρμένη επιθυμία, δηλαδή την άπληστη φιλοχρηματία και το κυνήγι του χρήματος σε όλα τα επίπεδα, είτε έννομα είτε άνομα. Και αυτό το διέπραξε συστηματικά, ξεκινώντας θεμελιακά από την παιδεία, την οποία όπως είδαμε κατήντησε στο μέγιστο ποσοστό της σε ποταπή τεχνική γνώση μόνο των χρηματιστικών ψευδοεπιστημών, εξαναγκάζοντας την πλειοψηφία των πληθυσμών ανά τον πλανήτη να σπουδάζουν μόνο αυτές τις ψευδοεπιστήμες, διότι μόνο αυτές ήσαν σε θέση να τους εξασφαλίσουν επιβίωση και άνετη ζωή. Έτσι, όλη η διεθνής κοινότητα μετατράπηκε σιγά-σιγά σε μία χρηματιστική μηχανή, που μεριμνούσε εξ αρχής στο να σπουδάζει μόνο κάποια από τις χρηματιστικές ψευδοεπιστήμες, και στη συνέχεια να επιδίδεται με έναν ρομποτικό σχεδόν τρόπο στην επιδίωξη του χρήματος και των υλικών αγαθών. Πρώτα οι δυτικές κοινωνίες, τις οποίες ακολούθησαν αναγκαστικά και οι ανατολικές, διάρθρωσαν όλο τους τον βίο γύρω από τα διεθνή χρηματιστήρια, τις διεθνείς αγορές, τις διεθνείς οικονομίες,

τις πολυεθνικές εταιρείες, τα πετρέλαια, την ισχύ των νομισμάτων, τις τιμές των δεικτών, και ούτω καθεξής. Με αυτό τον τρόπο ο *homo economicus*, με την εξουσία που είχε στα πολιτικά δρώμενα, έβαλε σταδιακά όλη την σύγχρονη ανθρωπότητα σε έναν φαύλο κύκλο κόλασης, που αρχή και τέλος του είχε μόνο το χρήμα. Έτσι όλη η ανθρωπότητα εξαναγκάστηκε να υπηρετήσει δουλικά το χρήμα, άλλοι σε μεγαλύτερο και άλλοι σε μικρότερο βαθμό, θέτοντας στην πλειοψηφία της το χρήμα ως το μόνο ύψιστο αγαθό και τέλος του βίου της.

Αυτό είχε ως αποτέλεσμα την έκπτωση του ανθρωπίνου βίου και την αποσάθρωση της ποιότητας της ζωής. Αυτή η τραγική κατάληξη βεβαίως ήταν κάτι το αναμενόμενο και το φυσικό. Διότι, όταν υιοθετείς ως σκοπό του βίου σου, όχι το φυσικό τέλος σου ως ανθρώπινο ον, που ορθότατα οι αρχαίοι Έλληνες θεωρούσαν την ευδαιμονία, αλλά ένα τεχνητό συμβατικό τέλος, το χρήμα, που το έχεις εφεύρει εδώ και μερικές χιλιάδες χρόνια μόνο και μόνο ως μέσο για την ευδαιμονία, και σε καμία περίπτωση ως τέλος, τότε είναι φυσικό να έχεις ξεφύγει από τον φυσικό σκοπό της ζωής διάγοντας έναν εκτροχιασμένο και δυστυχή παρά φύσει βίο. Όταν ο Αριστοτέλης<sup>45</sup> εξετάζει τους επικρατέστερους τρόπους βίου του υψίστου αγαθού, δεν συμπεριλαμβάνει καν το χρήμα ως τέλος και τρόπο βίου, παρά αναφέρεται σε αυτό μόνο παρενθετικά ως απλό μέσο, και μάλιστα βίαιο, για το ύψιστο τέλος της ζωής, το οποίο θεωρεί ότι είναι μόνον η ευδαιμονία. Και αυτή είναι η στάση και η θεώρηση που ακολούθησαν όλοι οι αρχαίοι Έλληνες σχετικά με τον πλούτο και την ευδαιμονία. Κατείχαν μεν πολύ πλούτο και χρήμα, το χρησιμοποίησαν όμως φρονίμως μόνο ως μέσο για τον ανώτερο ευδαιμονικό πολιτισμό που ανέπτυξαν ως *homo sapiens*. Ας φαντασθούμε λοιπόν πώς μπορεί να αντιδρούσαν σήμερα εάν έβλεπαν την δυστυχή κατάντια του σύγχρονου ανθρώπου σε *homo economicus* και την αναγωγή του χρήματος σε παρά φύσει τελικό σκοπό της ζωής.

Τα καταστροφικά αποτελέσματα αυτής της παρά φύσει υιοθέτησης σκοπού από την σύγχρονη ανθρωπότητα έχουν ήδη φανεί στην εποχή που διανύουμε. Το κύριο χαρακτηριστικό της εποχής μας είναι η διεθνής οικονομική κρίση που μαστίζει και ταλανίζει σήμερα ολόκληρο τον πλανήτη. Έχει ήδη αρχίσει να κλυδωνίζεται το φαιδρό διεφθαρμένο οικονομικό σύστημα, το οποίο έχει επιβάλλει στην ανθρωπότητα ο *homo economicus*, και οι συνέπειες είναι πλέον εμφανέστατα καταστροφικές. Το χρήμα έχει αρχίσει πια να χάνει βαθμηδόν την αξία του, οι οικονομίες η μία μετά την άλλη σαν ντόμινο συμπαρασύρονται σε πτώση, τα χρηματιστήρια περνάνε ανείπωτη κρίση, οι τράπεζες και οι εταιρείες αντιμετωπίζουν τρομερά προβλήματα, γίνονται διαρκώς άδικοι και αιματηροί πόλεμοι για τα πετρέλαια και τα οικονομικά συμφέροντα, και πλέον γίνεται λόγος μέχρι και για πτωχεύσεις ολόκληρων κρατών. Και όλα αυτά γίνονται διότι το ανθρώπινο είδος ξέφυγε και εκτροχιάστηκε από τον *homo sapiens* και τον φυσικό σκοπό του, που είναι ο ανώτερος πολιτισμός και η ευδαιμονία, ξεπέφτοντας στο κατώτερο είδος του *homo economicus* και της τυραννικής επικράτησης του κατώτερου επιθυμητικού μέρους της ψυχής του που επιθυμεί ανοήτως μόνο την άπληστη φιλοχρηματία. Αυτή

---

<sup>45</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1096a.

η μεγάλη οικονομική κρίση στον πλανήτη μας θα συνεχιστεί δυστυχώς επί μακρόν, μέχρι να καταρρεύσει εντελώς το χρήμα ως σκοπός ζωής. Η ανθρωπότητα στην αργή της εξέλιξη πραγματοποιεί διάφορα πειράματα, και αυτή την φορά πειραματίζεται με τον υλικό πλούτο. Όταν τελειώσει το πείραμά της, φυσικά, με πανωλεθρία, τότε μόνον ο άνθρωπος θα ξεκολλήσει από το χρήμα και θα συνειδητοποιήσει ότι δεν είναι παρά μόνον ένα μέσο για την ευδαιμονική ζωή, η οποία ευρίσκεται στο φυσικό σύμπαν και στον ανώτερο πολιτισμό, και όχι σε ανθρώπινες συμβατικές εφευρέσεις σαν το χρήμα.

### Συμπέρασμα

Είναι πολύ οδυνηρό να βλέπουμε την σύγχρονη ανθρωπότητα να υποφέρει φρικτά από έναν παρά φύσει χρηματιστικό τρόπο ζωής που η ίδια εφηύρε. Πριν μερικές χιλιάδες χρόνια ο άνθρωπος εφηύρε το χρήμα ως μέσο ανταλλαγής των υλικών αγαθών με σκοπό μια καλύτερη και ανετότερη ζωή. Στο πέρας των χρόνων όμως έπεσε στην παγίδα της εφεύρεσής του, καθώς ξέχασε ότι το χρήμα το εφηύρε μόνο ως μέσο για μια ευτυχισμένη ζωή, και όχι ως ύψιστο αγαθό και τέλος της ζωής. Έτσι έριξε τον εαυτό του σε έναν παρά φύσει φαύλο κύκλο χρηματιστικού βίου, παραποιώντας το μέσον σαν τέλος, και χάνοντας με αυτό τον τρόπο το αληθινό τέλος του πολιτισμού και της ευδαιμονίας. Ανέπτυξε μόνο το κατώτερο επιθυμητικό μέρος της ψυχής του, και άφησε να ατροφήσουν εντός του το ανώτερο λογιστικό μέρος του καθώς και ο ενδιάμεσος σύμμαχός του το θυμοειδές. Έτσι, η πλειοψηφία της ανθρωπότητας, αν θέλαμε να χρησιμοποιήσουμε τις δύο εύστοχες αλληγορικές εικόνες περί ψυχής του Πλάτωνα, μετατράπηκε σε ένα οφιοειδές θηρίο ή σε ένα κακάσχημο άλογο, που και τα δύο ρίχτηκαν μετά μανίας και απληστίας στο κυνήγι του χρήματος, έχοντας αφήσει το αληθινά ανθρώπινο κομμάτι της ψυχής τους παραμελημένο και ατροφικό. Και δυστυχώς, το ανθρώπινο είδος κάθε φορά που πειραματίζεται με έναν καθιερωμένο τρόπο ζωής το κάνει, όπως μας έχει δείξει η ιστορική πραγματικότητα, επί μακρόν. Ευτυχώς όμως, ο χρηματιστικός τρόπος βίου του *homo economicus* που έχει καθιερωθεί στον πλανήτη έχει ήδη αρχίσει να σείεται και να καταρρέει μετά την διεθνή και αδιέξοδη οικονομική κρίση που μαστίζει σήμερα ολόκληρη την ανθρωπότητα. Ας ελπίσουμε λοιπόν ότι το πείραμα με τον χρηματιστικό βίο δεν θα πάρει πάρα πολύ χρόνο ώστε να καταδειχθεί πασιφανώς και σε όλη την ανθρωπότητα ως ένας λανθασμένος και παρά φύσει τρόπος βίου, που εξυπηρετεί μόνο το κατώτερο επιθυμητικό μέρος της ψυχής μόνο των κατώτερων ανθρώπων, φέρνοντας μόνο δεινά. Ας ευχηθούμε δε η ανθρωπότητα να μην αργήσει να ξαναβρεί τον φυσιολογικό της δρόμο προς τον *homo sapiens*, καθότι διαθέτει το καλύτερο ιστορικό παράδειγμα της αρχαίας Ελλάδας προς μίμηση. Δεν έχει λοιπόν παρά να μιμηθεί το αρχαιοελληνικό πρότυπο και να χρησιμοποιήσει τον υλικό πλούτο ως μέσο για τον πνευματικό πλούτο του ανώτερου πολιτισμού και της αληθινής ευδαιμονίας που πάντοτε συνοδεύει κάθε ανώτερο πολιτισμό.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Δεσποτόπουλος Κ. (1997) *Φιλοσοφία του Πλάτωνα*, Ακαδημία Αθηνών, ΚΕΕΦ (Αθήναι)
- Annas J. (2006) *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*, μετ. Χ. Γραμμένου, Εκδόσεις Καλέντης (Αθήνα)
- Anton J. (1991) 'Η Κλασική Παιδεία των Ελλήνων και η Οικουμενικότητά της', *Η Φιλοσοφία της Ελληνικής Παιδείας*, (επιμ.) Κ. Βουδούρης (Αθήνα) 13–27
- Bormann K. (2006) *Πλάτων*, μετ. Ι.Γ. Καλογεράκος (Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα)
- Κογρέ Α. (21993) *Φιλοσοφία και Πολιτεία. Εισαγωγή στην Ανάγνωση του Πλάτωνα*, μετ. Λ. Κασίμη, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια (Αθήνα)
- Maniatis Y. N. (2011) 'Δαίμων in Heraclitus: God, Destiny, or Man's Highest Degree of Being?', *Review Journal of Political Philosophy*, 9.1.
- Rappas N. (2006) *Πολιτεία του Πλάτωνα. Ένας οδηγός ανάγνωσης*, μετ. Δ. Παπαγιαννάκος, Εκδόσεις Οκτώ (Αθήνα)

# ГЕНИЙ И АНДРОГИН

ОБ ОДНОМ СЮЖЕТЕ ИЗ ПЛАТОНОВСКОГО «ПИРА» У ПУШКИНА

Е. В. АБДУЛЛАЕВ

[abd-evg@yahoo.com](mailto:abd-evg@yahoo.com)

---

Eugene Abdullaev (Tashkent)

GENIUS AND ANDROGYNOS: PLATO'S *SYMPOSIUM* AND ALEXANDER PUSHKIN

ABSTRACT: Platonic myth of Androgynos, – the creature of uncertain sex (*Symposium*, 189d–193d), – being re-interpreted as a myth related to artistic creativity, started to play its role in modern literary works from the times of Goethe. The paper deals with an episode in the history of establishing of the connection between androgyny and geniality, as we find it in the works by famous Russian writer Alexander Pushkin, mostly dated to the second decade of the 19th century. In an earlier article the author had an opportunity to look at the way Pushkin connects the idea of geniality with Socratic *daimonion*. On this occasion we try to prove that the concept of geniality is closely linked in his thought with the myth of *androgynos*, at that time hardly a commonplace of literary aesthetics, and that the idea of this connection occurred to Pushkin on the basis of Platonic text or its relatively adequate rendering into Russian.

KEYWORDS: Russian literature in the 19th century, Russia and the classical tradition, Plato, uncertain sex

---

**И**звестный миф из платоновского «Пира» об андрогинах – существах, объединявших в себе два пола (*Symp.* 189d–193d) – начиная с Гете стал частью мифологии, связанной с литературным творчеством.<sup>1</sup> Сегодня уже никого не удивит даже утверждение, что для того, чтобы писать,

---

<sup>1</sup> Поскольку миф об андрогинах хорошо известен, напомним лишь его основные моменты. Аристофан в «Пире» рассказывает об андрогинах (от *ἀνδρός* – муж, женщина, и *γυνή* – женщина), предках людей, сочетавших в себе признаки мужского и женского пола (хотя, точнее, это говорилось лишь об одном виде андрогинов – два других сочетали в себе, соответственно, мужской и мужской, либо женский и женский пол). Андрогини имели округлое шаровидное тело, спина их не отличалась от груди, рук и ног было по четыре, на голове имелось два одинаковых лица, смотревших в противоположные стороны и т.д. Подобно титанам, андрогини были страшны своей силой и

ΣΧΟΛΗ Vol. 5. 1 (2011) 24–41  
[www.nsu.ru/classics/schole](http://www.nsu.ru/classics/schole)



«автор выбирает быть бесполом. Ни мужчиной, ни женщиной, но тем и другим одновременно, <...> хотя эта идея для них (писателей – Е. А.) больше касается сознания, нежели тела. Поскольку, как реальный или как фантастический образ, андрогин всегда был метафорой – наиболее полным выражением того, что означает “гений”» (Ladjali 2005, 82).

Далее мы рассмотрим один из эпизодов формирования этого представления о связи андрогинности с гениальностью – в том виде, в каком мы находим это в произведениях Пушкина второй половины 1820-х годов. В одной из предыдущих работ мы уже рассматривали связь понятия гения у Пушкина с известным сократовским «даймоном» (Абдуллаев 2008). В этой статье мы постараемся доказать, что понятие гения у Пушкина связано и с мифом об андрогинах, и что эта связь – в ту эпоху далеко еще не ставшая общим местом литературной эстетики – возникла в результате возможного знакомства Пушкина либо с самим текстом «Пира», либо с его достаточно адекватным пересказом.

Первый вопрос, который должен возникнуть в этой связи – а насколько вообще был знаком Пушкин с сочинениями Платона, в частности с «Пиром»?

Вопрос далеко не праздный, поскольку прямые свидетельства такого знакомства отсутствуют. Каких-либо упоминаний платоновского «Пира» в пушкинских рукописях нет, молчат на этот счет и свидетельства современников. Восьмитомник Платона (Platon 1822–1832) имелся в пушкинской домашней библиотеке (№ 1267) – однако том с «Пиром» так и остался неразрезанным (Модзалевский 1910, 311).

С другой стороны, с учетом того места, которое занимал Платон в 1810–1820 годы в жизни русской интеллектуальной и литературной элиты, можно сказать, что и пройти мимо Платона Пушкину было бы трудно.

Платона упоминали в своих лекциях лицейские преподаватели поэта: П. Е. Георгиевский – по эстетике (Горчаков 1937, 163, 185) и А. И. Галич – по латинской словесности.<sup>2</sup>

Платоном увлекались и старшие товарищи и литературные наставники молодого поэта. Платона конспектирует – правда, в изложении Сенеки и Лонгина – Батюшков (Батюшков 1885, 321–323, 365–366), Жуковский публикует в «Вестнике Европы» свое переложение статьи немецкого критика И.-Я. Энгеля «О нравственной пользе поэзии», в которой разбирается учение Платона о поэзии (Жуковский 1985, 176–178), а Карамзин даже собирался переложить Платона стихами (см. Лотман 1966, 7–9). Увлекались платоновскими «Законами» и «Государством» члены Южного Общества декабристов, со многими из которых Пушкин был близок (см. Якубович 1941, 153).

---

посягали на власть богов. Зевс решил разрезать их пополам, уменьшив тем самым их силу вдвое. С тех пор каждая из разделенных «половинок» стремится найти свою прежнюю, чтобы соединиться с ней и снова обрести целостность.

<sup>2</sup> О «платонизме» Галича – см. далее.

С именем Платона связывались, и не без основания, новые течения в немецкой философии и эстетике, прежде всего романтизм.<sup>3</sup> Как писал Батюшков: «В недавнем времени в Германии воскресили всю мечтательную философию Платона под другим именем» (Батюшков 1977, 187). Действительно, философия йенских романтиков и Шеллинга была своего рода «платонической реакцией» на кантианство с его учением о непознаваемости того, что выходит за пределы чувственного опыта. Эта связь была отмечена уже в известной в России (и прочитанной Пушкиным) книге де Сталь «О Германии».<sup>4</sup> Читал Пушкин и сборник афоризмов одного из романтиков-теоретиков, Жан-Поля (Jean-Paul, 1829), в котором содержались ссылки на Платона – об этом сборнике будет сказано далее.

Связывался с философией Платона романтизм и в «Опыте науки изящного», первом в России систематическом изложении немецкой романтической эстетики, который в 1825 году опубликовал Галич (Галич 1974, 205–275). Бывший лицейский наставник Пушкина провозглашал Платона основателем предромантического и романтического периода «теории изящного». Это период, писал Галич,

*«открытый Платоном, восстановленный Винкельманом и продолженный Лессингом, Гердером, Шлегелями и другими. Здесь слышим о творческой фантазии, о жизни, предполагаемой во всяком изящном произведении, об идеях и об их согласии с формами, о соединении всех потребностей человеческой природы, о красоте как об откровении или отблеске совершенного бытия и проч.»* (курсив мой – Е. А.) (Там же, 211).

Сам Галич солидаризируется с этим «платоническим» направлением. Платонизм автора опознается, например, в утверждении, что «истинное и доброе по значению своему – идеи, составляющие внутреннюю, невидимую сущность вещей» (Там же, 215). Не случайно анонимный рецензент в «Отечественных записках» отмечал, что Галич «следует между древними Платону» (Опыт 1974, 287).

Платон – наряду с Кантом и Шеллингом – был одним из наиболее почитаемых философов в кругу московских Любомудров, с которыми Пушкин сблизился в 1826–1829 годы. Особенно горячо увлекались Платоном В. Ф. Одоевский (Одоевский 1975, 191), С. П. Шевырев,<sup>5</sup> Д. В. Веневитинов

---

<sup>3</sup> Как отмечает М. Ямпольский, «Платон был идеальной фигурой новой (романтической – Е. А.) философии – он сочетал в себе философа и литератора, его мысль с трудом сводилась к целостной системе» (Ямпольский 2005).

<sup>4</sup> Так, де Сталь отмечала, что послекантовская философия «ближе к Платону» (Staël 1850, 420).

<sup>5</sup> Шевырев переводил Платона с середины 1820-х. Эти переводы были опубликованы в его докторской диссертации (Шевырев 1836, 20–49, 78–82), в которой Платону посвящена отдельная глава и где он рассматривался как завершение греческой поэзии: «Греческая поэзия совершила весь круг своего развития, когда явилось философское учение Платона о поэзии» (Там же, 22).

(Веневитинов 1934, 254) и А. И. Кошелев (Кошелев 1991, 47). Через Любоумров Пушкин познакомился с «адъюнктом греческой словесности» Василием Оболенским, выпустивший в 1827 году русский перевод платоновских «Законов» (Оболенский 1827)<sup>6</sup>.

Кроме «Московского вестника» – печатного органа Любоумров – статьи о Платоне публиковал «Московский телеграф» его редактор Н. Полевой: «Филеб или разговор Платона о высочайшем благе» (1826, ч. VII, отд. I) и др. В «Вестнике Европы» печатает «Идеологию по учению Платона» и «Метафизику Платонову» (№11 и 13 за 1830 г.)<sup>7</sup>– Н. Надеждин, к которому Пушкин в то время благоволил.

Итак, источников, из которых Пушкин мог бы ознакомиться с философией Платона в целом, и платоновским мифом об андрогинах из «Пира» в частности, в 1810–1820-е гг. нехватки не было. Однако возникает другой вопрос – насколько факт и степень такого знакомства подтверждает само пушкинское творчество.

Имя Платона встречается у Пушкина четыре раза. Это не так мало, если сравнить с другими известными древними философами, упомянутыми поэтом: Аристипп – 5 раз, Аристотель – 4, Эпикур – 4, Диоген – 3, Сократ – 1.

Первые упоминания относятся к лицейским годам. Платон упомянут в одном из вариантов «Пирующих студентов» (1814): «Шипи, шампанское, в стекле. / Друзья, почто же с Кантом, / С Платоном Тацит на столе, / Фольянт над фолиантом?» (I, 350),<sup>8</sup> вариантов стихотворения «К Каверину» (1817): «И черни презирай ревнивое роптанье./ Она не ведает, что можно дружно жить / С стихами, с картами, с Платоном и с бокалом» (I, 238) и в стихотворении к «Лидии» (1817), о котором мы скажем ниже. По-видимому, имя Платона появляется у раннего Пушкина под влиянием лекций Георгиевского и, особенно, Галича (последний присутствует среди тех, к кому обращается поэт в «Пирующих студентах»). В обоих случаях это имя не выражает, собственно, ничего «платоновского» – это лишь знак некоей «учености», которая противопоставлена эпикурейской беззаботности – идеалу ранней лирики поэта.

Следующее упоминание встречается в «Послании Дельвигу» (1827 г.), которое относится к периоду сближения Пушкина с Любоумрами и в котором давался их пародийно сниженный образ – в виде некоего немецкого студента, в

<sup>6</sup> С Оболенским, если верить воспоминаниям М. Погодина, Пушкин познакомился за год до этого, 24 октября 1826 года на обеде по случаю начала издания «Московского вестника», на котором Оболенский горячо выражал свое восхищение Пушкиным (Погодин 1985, 38–39).

<sup>7</sup> Надеждин 2000. См. также: Мирошниченко 2010.

<sup>8</sup> Здесь и далее ссылки на критическое и эпистолярное наследие Пушкина даются по академическому изданию: Пушкин 1937–1959. Римской цифрой обозначен номер тома, арабской – номер страницы.

чьей коморке «Творенье Фихте и Платона / Да два восточных лексикона / Под паутиною в углу / Лежали грудой на полу» (III, кн.1, 69).

Здесь, как и в «Пирующих студентах», Платон – автор философского описания, неизменного атрибута студенческой кельи, который, однако, студенты предпочитают держать подальше – под столом или «в углу». Ничего опять-таки «платоновского» здесь нет, хотя показательно, что и в «Студентах», и в «Послании Дельвигу» том Платона оказывается в соседстве с сочинениями новых немецких философов – соответственно, Канта и Фихте.

Наконец, четвертое, наиболее позднее, упоминание Платона содержится в прозаических набросках 1833 года – «Повести из римской жизни». Главный герой, говоря о своем знакомстве с другим героем, Петронием, признается: «В разговорах с ним почерпал я знание света <и> людей, известных мне более по умозрениям божественного Платона, нежели по собственному опыту» (VIII кн.1, 388). В этом противопоставлении «умозрительного», точнее, теоретического знания – эмпирическому, безусловно, гораздо больше от учения Платона, чем в предыдущих трех упоминаниях, однако и оно не выходит за рамки общеизвестного и широко распространенного представления о платоновском идеализме.

То же можно сказать и о производных от «Платона» словах. «Платонический», «платонизм» в пушкинских текстах 1820-х годов относятся к возвышенной любви к женщине, хотя и в несколько ироническом контексте.<sup>9</sup> Это тоже вполне распространенный штамп предромантической и романтической литературы, совершенно не обязательно означавший знание самого Платона и тех его диалогов, где развивается его учение о любви – прежде всего, «Пира».

Сократ упоминается Пушкиным один раз – в образе гедониста и светского льва в лицейском «Послании Лидии».

Люблю я доброго Сократа!  
Он в мире жил, он был умен;  
С своею важностью притворной  
Любил пиры, театры, жен;  
Он, между прочим, был влюблен,  
И у Аспазии в уборной  
(Тому свидетель сам Платон),  
Невольник робкий и покорный,

---

<sup>9</sup> См. стихотворение «Платоническая любовь» (второе название «Платонизм») (1819), письмо Вяземскому от 21 апреля 1820 г. (где о Катенине сказано, что он просит у поэзии «целую жизнь с платонической любовью, благоговеньем и важностью» – XIII, 365–366), варианты первой главы «Онегина» («Как он умел с любово дамой / О платонизме рассуждать» – VI, 225), черновики «<Романа в письмах>» (1829) («сержусь, когда проигрываюсь и платонически влюблен» – VIII, кн.2, 587) и варианте автографа «Станционного смотрителя» (1830): «Читатель ведает, что есть несколько родов любовей – [любовь чувственная, платоническая, любовь из тщеславия, любовь 15летн. сердца, и проч.]» (VIII, кн.2, 644).

Вздыхал частехонько в хитон,  
И ей с улыбкою придворной  
Шептал: «Всё призрак, ложь и сон:  
И мудрость, и народ, и Слава;  
Что ж истинно? одна Забава,  
Поверь: одна любовь не сон!»  
Так ладан жег прекрасной он,  
И ею... бедная Ксантипа!  
Твой муж, совместник Аристипа,  
Бывал до неба вознесен (I, 227).

В этом отрывке не только нет ничего от Сократа «Пира», но и от «исторического» Сократа. Даже если Сократ был «воздыхателем» Аспазии, он не мог быть в этом «совместником» (соперником) в этом Аристиппа – его ученика, позже основателя мегарской школы: Аристипп прибыл в Афины значительно позже изгнания из города Аспазии. И уж тем более Платон не мог быть свидетелем всему этому – его тогда еще не было на свете. Сократ «Послания Лидии» вполне укладывается в образ салонного философа, и мог вполне быть заимствованным Пушкиным из русской литературы конца XVIII века, в которой был весьма популярен – прежде всего из «Послания к женщинам» Карамзина (1796)<sup>10</sup> (см. Костин 2005, 92–96).

Единственный случай, когда Пушкин обнаруживает свое знакомство с другим, близким платоновскому «Пиру», контекстом образа Сократа, можно найти в его письме А. А. Бестужеву от 13 июля 1823 года. В нем Пушкин называл «певцом сократической любви» (XIII, 65) Аркадия Родзянка – Пушкин был знаком с его стихотворением «К Лигуриусу», которое представляло собой перевод X оды из V книги «Од» Горация и излагало миф о любви Аполлона к Гиацинту (см. Вацууро 2000, 61).

Однако и эта, достаточно неожиданная – если учесть, что под «платонической любовью» Пушкин всегда подразумевал любовь именно к женщине – зацепка также не дает еще оснований полагать, что Пушкин был хорошо знаком с содержанием «Пира» или других «сократических диалогов» Платона, где прославлялась любовь к юношам. Письмо писалось из южной ссылки – когда Пушкин бывал у знакомого ему еще по «Арзамасу» Ф. Ф. Вигеля, который, как раз, был известным адептом «сократической любви». Возможно, тема любви к юношам была затронута Вигелем в одном из разговоров с поэтом.<sup>11</sup>

Кроме того, та линия «Пира», которая была связана с апологией однополой любви, для читателя пушкинской поры была не столь очевидна. Дело было,

---

<sup>10</sup> «Скажите, отчего мудрец Сократ милее / Всех прочих мудрецов? учение его / Приятнее других, приятнее, сильнее / Нас к мудрости влечет? Я знаю – оттого, / Что граций он любил, с Аспазией был дружен» (Карамзин 1966, 86).

<sup>11</sup> Как Пушкин писал о Вигеле в своих дневниковых записях: «Я люблю его разговор – он занимателен и делен, но всегда кончается толками о мужеложестве» (XII, 318).

видимо, не только в цензурных соображениях, сколько в отсутствии соответствующего концептуального, мировоззренческого «каркаса» для подобного рода интерпретации Платона. На протяжении почти всего XIX века сохраняла свое влияние аллегорическая интерпретация тех мест в платоновских диалогах, которые противоречили общепринятым моральным нормам; соответственно и любовь мужчины к юноше истолковывалась как особая, неплотская любовь, причем, по умолчанию, – к женщине. Это, кстати, и объясняет тот полемический пафос, с которым А. Ф. Лосев в своих «Очерках античного символизма и мифологии» (1930) несколько раз повторяет, что проповедь однополой любви в «Пире» должна быть очевидна всякому, «кто внимательно читал Платона» (Лосев 1993, 855–856). Действительно, после опыта радикального истолкования Платона у Ницше, после деятельности кружка Георге, после Фрейда, Вайнингера, Розанова подобное акцентирование темы однополой любви у Платона – и отметание прежней, аллегорической интерпретации, – было вполне понятным. Однако то, что могло казаться очевидным в 1930-м, столетие до того могло восприниматься иначе.

Напротив, другая тема из «Пира» не только не входила в число табуированных, но, с подачи немецких романтиков все больше начинает обсуждаться в связи с эстетикой гения – что, скорее всего, и вызвало интерес у Пушкина. Речь идет о теме андрогина и о восприятии гения как своего рода андрогина.

Хотя слово «гений» встречается в пушкинских текстах (включая письма, статьи, черновые наброски) уже с 1814 года, однако в 1825–1830 его «частотность» возрастает более чем вдвое: за этот период оно встречается не менее 45 раз.

И одна из вероятных причин такой «прогрессии» в отношении этого термина – появление первых переводов теоретических работ немецких романтиков на русский и французский.<sup>12</sup>

Здесь стоит сразу отметить, что у самих романтиков – и, условно говоря, «пред-романтиков», вроде Гете – понятие «гения», хотя и было во многом перенято у французских авторов (Вольтера, Жовиньи, Фонтенеля), однако свою специфику получило именно в контексте нового прочтения Платона, в том числе, его «Пира». Если французские авторы просветители «вычитывали» в этом диалоге лишь проповедь сверхчувственной любви (в духе галантного ухаживания), то уже у Гете, под влиянием «Сократических памятников» Гама-на, произошла «встреча» с иррациональным, «даймоническим» смыслом платоновского диалога. Именно у Гете, как показал П. Адо, «Эрос» объединяется с одной стороны, с образом андрогина (в диалоге Эрос и андрогин – два разных мифологических персонажа), с другой – с даймоном Сократа.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> То есть на доступные Пушкину языки – вопрос, насколько свободно Пушкин мог читать по-немецки, до сих пор остается открытым.

<sup>13</sup> О влиянии «Пира» на Гете – см. Адо 2005, 115–117.

Это достаточно рискованное объединение было воспринято романтиками,<sup>14</sup> которые, как и Гете, выделяли «Пир» среди прочих платоновских диалогов.

Романтический идеал андрогина возник как своеобразная реакция на постепенное изживание салонного «андрогинизма» XVIII. Об этом, анализируя фигуру Николая I, писал Р. С. Уортман: николаевский период стал «концом андрогинных представлений конца XVIII столетия, отразившихся в идеале правителя, объединявшего в себе мужские свойства власти с женскими качествами красоты и любви» (Уортман 2002, 344). Действительно, еще в начале XIX века, как писал уже упомянутый Ф. Ф. Вигель:

«Жеманство, которое встречалось тогда в литературе, можно было также найти в манерах и обращении некоторых молодых людей. Женоподобие не совсем почиталось стыдом, и ужимки, которые противно было видеть и в женщинах, казались утонченностями светского образования» (Вигель 2000, 36).

Вигель, разумеется, хроникер в этом вопросе не совсем беспристрастный – однако его свидетельство не единично. Сама мужская мода «первые два десятилетия 19 века <...> находилась в явной – хотя и не прямой – коррекции с модой женской» (Проскурин 1999, 324).

Даже переодевание в костюм противоположного пола не истолковывалось как недопустимое, и тем более как выражение сексуальной перверсии. Во времена пушкинского отрочества и юности такое переодевание еще рассматривалось в контексте куртуазных игр предшествовавшего столетия (например, переодевания Екатерины II в мужской гвардейский мундир).

Отсюда, возможно, – и тема переодеваний в пушкинском творчестве. Например, в замысле «Папессы Иоанны» (VII, 256) – истории с переодеванием женщины в мужскую одежду и выдаванием себе за мужчину, или – обратный случай – в «Домике в Коломне», где фигурирует переодетый в женское платье мужчина.<sup>15</sup> В этом контексте теряет свой двусмысленный флер и известное сравнение Онегина с Венерой: «Подобный ветреной Венере, / Когда, надев мужской наряд, / Богиня едет в маскарад» (VI, 15) – здесь «андрогинизм» героя все еще связан с внешними, «салонными» признаками – одеждой, манерой держаться.

Иными словами, «андрогинные представления» XVIII века, о которые еще сохранялись в первые два-три десятилетия XIX века, касались больше кодекса

---

<sup>14</sup> См. Friedrichsmeyer 1983. Эта работа, к сожалению, осталась пока для нас недоступной.

<sup>15</sup> Как известно, в конце «Домика в Коломне» Пушкин написал шутовское «нравоученье»: «Кто ж родился мужчиною, тому / Рядиться в юбку странно и напрасно: / Когда-нибудь придется и ему / Брить бороду себе, что несогласно / С природой дамской...» (V, 93).

поведения, вполне допускавшего, в виде светской игры, смену «гендерных» ролей, «женственность» у мужчин как проявление особой утонченности.<sup>16</sup>

«Андрогинный» идеал у романтиков был иного рода. Андрогинность касалась не внешних «салонных» признаков, а переносилась на внутренний план личности – и рассматривалась как устойчивый психологический тип, связанный с творчеством.

Например, Фридрих Шлегель, в своем эссе «О Диотиме» (1795) писал – с опорой на платоновский миф:

«...женское начало, как и мужское, должно быть очищено до высшего человеческого» («...die Weiblichkeit soll wie die Männlichkeit zur höhern Menschlichkeit gereinigt werden») (Цит. по: French 1996, 66)

Сходные мысли Шлегель излагал и в статье «О философии» (1798):

«В действительности мужественность и женственность, как их обычно понимают и практикуют, являются опаснейшими помехами человечности, которая, согласно древней легенде, находится посередине, и может представлять собой лишь гармоничное целое, не терпящее никакого обособления. <...> [С]овершенно не нужно усиливать характер пола, являющегося лишь врожденным, естественным делом, надо, скорее, стремиться к тому, чтобы ослабить его с помощью мощного противовеса и предоставить неограниченный простор самобытным чертам» (курсив наш – Е. А.) (Шлегель 1983, 340).

Совершенно очевидно, что «древняя легенда» о гармоничном целом двух полов – это миф из платоновского «Пира». Интересно, что проявление «самобытного» – в том числе и гениального – в человеке Шлегель связывает с «ослаблением» характера пола.

Другой теоретик романтизма, Жан-Поль, идет еще дальше. Воспроизводя в своей «Подготовительной школе эстетики» идущее от Вальтера разделение авторов на просто талантов и гениев, Жан-Поль «вклинивает» между ними еще один тип: «женственных, воспринимающих, или *пассивных гениев* (weibliche, empfangende oder *passive Genie*)» (Жан-Поль 1981, 82).<sup>17</sup>

Это, пишет Жан-Поль, «гениальные андрогины (genialen Mannweiber), – они лишь воспринимают, думая, что дают начало новой жизни» (Там же, 85).

Они «богаче фантазией воспринимающей, а не творческой... Эти люди вбирают в свою священную раскрытую душу великий мировой дух – во внешней жизни или во внутренней, в мысли и поэзии, они остаются верны ему, презирая низкое, как нежная жена, привязанная к крепкому мужу (wie das zarte Weib am starken Mann), – и, однако, желая выразить свою любовь, они всякий раз борются со своими органами речи, неподатливыми, непослушными и все равно говорят не то, что хотели. <...>

<sup>16</sup> Постепенно тон в европейском высшем обществе начинает задавать третье сословие, с более традиционным и консервативным разделением «мужского» и «женского» в моде и моделях поведения.

<sup>17</sup> Немецкий текст здесь и далее дается по Jean Paul, 1990.



Для каждого из нас да будут они священны, для того, кто выше их, и для того, кто ниже! ибо они в этом мире посредники между пошлой повседневностью и гением, – словно Луны, они отбрасывают свет гениального Солнца в Ночь, примиряя и умиротворяя все» (Там же, 82–83).

Можно заметить, что здесь Жан-Поль, в отличие от Шлегеля, довольно далеко отходит от мифа об андрогинах в «Пире». В «Пире» андрогини – не пассивны, напротив, они «страшны своей силой и мощью», они «питали великие замыслы и посягали даже на власть богов» (καὶ τὰ φρονήματα μεγάλα εἶχον, ἐλεχέιρσαν δὲ τοῖς θεοῖς – *Symp.* 190b).<sup>18</sup> Единственное, в чем Жан-Поль следует описанию андрогинов у Платона, это в связи их с Луной.<sup>19</sup>

Жан-Поль представляет в контексте нашего исследования особый интерес, поскольку факт знакомства Пушкина с его эстетическими идеями вполне установлен. «Жан Поль был хорошо известен в России 1-й половине XIX в.: его сочинения широко переводились, его имя встречается в одном ряду с Гете и Ф. Шиллером почти во всех обзорах иностранной литературы, появлявшихся на страницах русской печати в 1820-1840-е» (Коренева 2004, 141–142). Хотя сама «Подготовительная школа эстетики» в 1820-е на русский не переводилась, она была хорошо известна в пушкинском кругу: выписки из нее делали Жуковский (1985, 301–302) и Шевырев (1836, 354–362).

Но если о знакомстве Пушкина с «Подготовительной школой» можно говорить лишь гадательно, то в отношении вышедшего уже после смерти Жан Поля сборнике его мыслей и афоризмов, который мы уже упоминали выше (Jean-Paul 1829), подобных сомнений нет. Этот томик сохранился в библиотеке поэта (№ 1031), он был подарен Пушкину Ю. Н. Бартевым 31 августа 1830 года; той же осенью поэт читал его в Болдино (Коренева 2004, 142). И здесь, среди прочих афоризмов, снова встречается упоминание мифа об андрогинах из «Пира»:

«Внутренний человек, в соответствии с гениальным мифом Платона, разделен на мужчину и женщину, но совершенство состоит в воссоединении силы и нежности» (*L'homme intérieur est, d'après l'ingénieuse fiction de Platon, divisé en homme et en femme ; mais la perfection consiste dans la réunion de la puissance et de la douceur*).<sup>20</sup>

Появляется – правда, не так подробно, как в «Подготовительной школе», разделение гениев на «женственные» и «мужественные»:

<sup>18</sup> Пер. С. К. Апта (Платон 1993, 98).

<sup>19</sup> У Платона: «Мужской искони исходит от Солнца, женский – от Земли, а совмещавший оба этих – от Луны, поскольку и Луна совмещает оба этих начала» (ὅτι τὸ μὲν ἄρρεν ἦν τοῦ ἡλίου τὴν ἀρχὴν ἔκγονον, τὸ δὲ θῆλυ τῆς γῆς, τὸ δὲ ἀμφοτέρων μετέχον τῆς σελήνης, ὅτι καὶ ἡ σελήνη ἀμφοτέρων μετέχει – *Symp.* 190b, русский перевод – Платон, 1993, 98).

<sup>20</sup> Мы цитируем по второму изданию этого сборника, доступному на google.books: (Jean-Paul 1836, 105).

«Женственные гении, большей частью, мыслители; мужественные гении, напротив, как правило обладают верой» (*Les femmes de génie sont pour la plupart esprits-forts ; les hommes de génie, au contraire, ont généralement de la foi*) (Ibid, p. 198).<sup>21</sup>

Итак, во второй половине 1820-х Пушкин, по-видимому, был знаком с мифом об андрогинах из «Пира», причем, учитывая интерес поэта к романтизму, для него вряд ли должна была остаться незамеченной та трактовка, которую этот миф получил у теоретиков этого направления.

Однако вряд ли одного теории было бы здесь достаточно: как это не раз случалось в пушкинской биографии, теоретические вопросы переходили у Пушкина из «абстрактного плана» – в творчески-конкретный, как только оказывались в сфере литературной полемики.

Таким эпизодом литературной полемики, который, на наш взгляд, мог катализировать интереса Пушкина к теме «андрогинности» гения, было его известное столкновение с Павлом Катениным в 1828 году. Этот эпизод был блестяще исследован Тыняновым (Тынянов 1968, 74–85), который реконструировал его следующим образом.

Катенин, раздосадованный то ли растущей славой Пушкина, то ли его «верноподданническими» (так воспринимали их многие) стихами – «Стансами» (1826) и «Друзьям» (январь 1828), а, скорее всего, и тем, и другим, отправляет Пушкину в марте 1828 года новую балладу «Старая быль». В ней Катенин описал состязание льстивого грека и старого русского воина, воспевателя старины, в прославлении князя Владимира. Грек получает в награду коня; русский же воин отказывается от состязания: «Ни с эллином спорить охоты мне нет, / Ни петь я, как он, не умею». Князь дает старому певцу за его былые подвиги вторую награду – кубок; после чего певец созывает «несколько верных старинных друзей» на пир: «И княжеский кубок к веселью гостей / С вином обнести круговую» (Там же, 77).

И хотя, пишет Тынянов, то, что Катенин посвятил это стихотворение Пушкину «до известной степени нейтрализовало смысл “Старой были”»: кубок старого витязя достался именно Пушкину,<sup>22</sup> Пушкин легко распознал в льстивом греке-скопце намек на себя, на свои последние стихи, относившиеся к Николаю I (Там же, 78). Пушкин ответил Катенину «гневно и иронично»: «Напрасно, пламенный поэт, / Своей чудный кубок мне подносишь / И выпить за здоровье про-

---

<sup>21</sup> Хотя нам не удалось найти немецкий оригинал этого афоризма, представляется, с учетом терминологии жан-полевской «Подготовительной школы», что *les femmes de génie* является переводом *weibliche Genie*, и, соответственно, должно переводиться на русский не как «женщины-гении», или «женщины, обладающие гением», а как «женственные гении».

<sup>22</sup> При этом Катенин предупреждал, что в кубке может быть и «опасное питье»: «Он, я слышал, заморожен, / И смело пить тому лишь можно, / Кто сыном Фебовым рожден».

сишь: / Не пью, любезный мой сосед, / Товарищ милый, но лукавый, / Твой кубок полон не вином, / Но упоительной отравой» («Ответ Катенину»)<sup>23</sup>

В контексте нашей темы любопытно, прежде всего, то, что образ грека-скопца в «Старой были» имеет отчетливые андрогинные черты («Высок и прелестен, как девица, грек»). Здесь, безусловно, содержится намек не на физический облик самого Пушкина; скорее, Катенин просто чутко уловил новое, романтическое веяние (а романтизма Катенин не принимал) в истолковании понятия гения, выносящее на первый план ту самую «внутреннюю» женственность, с которой Катенин связывает и «изнеженность» и угодливость грека.<sup>24</sup>

На этом фоне становится более понятным интерес Пушкина к проблематике «андрогинности» гения. Через год с небольшим, в знаменитую «болдинскую осень» 1830 года, он возвращается к ней в двух своих произведениях. Напомним, под рукой у него – сборник афоризмов Жан-Поля с упоминанием известного платоновского мифа.

Итак, что это за два произведения?

Первое, как представляется, это – «Моцарт и Сальери». Уже Тынянов справедливо связал «Моцарта и Сальери» со «Старой билью».

«Сальери, с его “глухою славой”, который “отверг рано праздные забавы и предался музыке”, как бы высокий аспект Катенина, “проводящего всю жизнь в платоническом благоговении и важности” у поэзии в гостях. Фигурирует здесь и “отравленный кубок” – образ из “Ответа Катенину”» (Тынянов 1968, 75).<sup>25</sup>

На этой аналогии Тынянов останавливается – мы же полагаем, что ее можно продолжить, и предположить, что пушкинский Моцарт представлял своеобразную трансформацию образа Грека из «Старой были». Моцарт – по крайней мере, в том образе, в каком он представлен в монологе Сальери – обладает выраженными «андрогинными» свойствами. «Как некий херувим / Он несколько занес нам песен райских».

Можно, конечно, усомниться, насколько «херувим» семантически тождественен «андрогину», а бесполость – двуполости. Разумеется, «херувим» – слово не античного, но библейского происхождения. Однако довольно красноре-

<sup>23</sup> «Коварным Еллином» Катенин называл Пушкина в письме Н. Н. Бахтину (от 17 апреля 1828 г.) (См. Виноградов 1934, 143).

<sup>24</sup> Не лишено интереса сделанное на другом материале (истории со катенинским переводом оды Сапфо), утверждение Д. Бургин, что Катенин воспринимал Пушкина как «андрогинный тип» (androgynous character) (Burgin 1996, 32).

<sup>25</sup> Тынянов имеет виду следующий отзыв Пушкина о Катенине из письма Вяземскому: «Мы все, по большей части привыкли смотреть на поэзию, как на записную прелестницу, к которой заходим иногда поврать и поповесничать, без всякой душевной привязанности и вовсе не уважая опасных ее прелестей. Катенин напротив того приезжает к ней в башмаках и напудренный и просиживает у нее целую жизнь с платонической любовью, благоговеньем и важностью» (XIII, 365–366).

чив контекст, в котором оно употреблено. Прочитируем отрывок из монолога Сальери:

Что пользы, если Моцарт будет жив  
И новой высоты еще достигнет?  
Подымет ли он тем еще искусство? Нет;  
Оно падет опять, как он исчезнет:  
*Наследника нам не оставит он.*  
Что пользы в нем? Как некий *херувим*,  
Он несколько занес нам песен райских,  
Чтоб, *возмутив бескрылое желанье*  
В нас, чадах праха, после улететь! (курсив наш – Е.А.)

Несмотря на оркестровку библейскими образами («херувим», «рай»), речь идет не о благодатном небесном духе, но херувиме-«соблазнителе», возмущающем «бескрылое желание». Этот пассаж вполне соответствует образу *гения*. С одной стороны, гений причастен занебесной области (Ср. из стихотворения «Козлову» (1825): «...гений, / На все минувшее воззрел, / И в хоре светлых привидений / Он песни дивные запел»); с другой – он провоцирует желание подражать себе, однако подражание не способно приблизить к гениальности<sup>26</sup>. Наконец, гений – как и андрогин – способен лишь «возмущать желание», но не способен «оплодотворять» («Наследника нам не оставит он...»). Вообще, «Херувим» в лексиконе Пушкина – существо бесполое; в «Ответе анониму» (III, 1, 229) – даже женского рода.<sup>27</sup>

Парадокс заключается в том, что «женственным гением» – по классификации Жан-Поля – в «Моцарте и Сальери» оказывается, однако, не Моцарт, а Сальери. Если перечитать те признаки «гениального андрогина», которые приводятся в «Подготовительной эстетике», то почти все они применимы к Сальери (впрочем, и фраза из сборника жан-полевских афоризмов, что «женственные гении мыслители» – пушкинский Сальери и выступает в пьесе как «мыслитель», «теоретик» – в отличие от Моцарта<sup>28</sup>). Воспринимающий музыку

<sup>26</sup> Так, в вариантах автографа «История села Горюхина» об одном сочинении говорится как о «рабском подражании недостойном свободного, оригинального гения» (VIII(2), 702).

<sup>27</sup> Кроме того, Пушкину была известна моцартовская «Свадьба Фигаро», одним из действующих лиц которой был паж Черубино (итал. Херувим), которого по ходу оперы переодевали в женское платье; кстати, у Моцарта партию Черубино исполняло меццо-сопрано.

<sup>28</sup> Как справедливо отмечает И. З. Сурат, «Оба героя вместе отражают пушкинские представления о творчестве, причем Сальери отражает их полнее, поскольку Пушкин дал ему возможность раскрыться в пространных монологах, тогда как Моцарт выражает себя главным образом в не слышимой нами музыке. Монологи Сальери пронизаны заветными мотивами пушкинской лирики, есть в них и переклички с его статьями о поэзии, с его прямыми суждениями об искусстве» (Сурат 2009, 131).

и ценящий ее, как никто другой, пушкинский Сальери, однако, одержим лишь «бескрылым желаньем». Кстати, на «женственную» природу пушкинского Сальери – и, соответственно, на «мужскую» Моцарта – указывали почти все, кто пытался дать этой «маленькой трагедии» психоаналитическую трактовку. Ермаков писал о «кастрационном комплексе» у Сальери (Ермаков 1999, 139),<sup>29</sup> а Р. Рейд – о «женских коннотациях (female connotations) в отношениях Сальери к Моцарту» (Reid 1995, 127).

В том, что и Моцарт, и Сальери у Пушкина обладают андрогинными чертами, нет противоречия. Противоречие это возникает, если стоять на точке зрения той интерпретации, которой платоновский миф из «Пира» подвергает Жан-Поль в «Подготовительной школе». Однако художественный вывод у Пушкина оказался несколько другим, нежели у Жан-Поля – ближе к платоновскому мифу, согласно которому, как уже говорилось, андрогинны воплощали собой активное, творческое начало. Что на наш взгляд, и дает основание предположить, что Пушкин был знаком либо непосредственно с самим платоновским «Пиром», либо с его достаточно точным пересказом.<sup>30</sup> Андрогинность, «бесполость», как одна из ипостасей гения у Пушкина присуща и Моцарту, и Сальери; но если в моцартовском более выражена «мужская», более активная «андрогинность», то у Сальери – напротив, «женская», пассивная, воспринимающая.

То, что подобная гипотеза не лишена оснований, доказывает другой пушкинский текст, написанный им одновременно с «Моцартом и Сальери» в Болдино. Речь идет о стихотворении «В начале жизни школу помню я». Поэт вспоминает свои детские прогулки среди парковых статуй:

Всё наводило сладкий некий страх  
Мне на сердце; и слезы вдохновенья,  
При виде их, рождались на глазах.

Другие два чудесные творенья  
Влекли меня волшебною красой:  
То были двух бесов изображенья.

Один (Дельфийский идол) лик молодой –  
Был гневен, полон гордости ужасной,

---

<sup>29</sup> Вывод довольно интересный, если вспомнить о греке-скопце из «Старой были». Впрочем, пушкинский интерес к скопчеству – это отдельная тема, и хотя она косвенно связана с проблемой андрогинизма, разговор о ней увел бы нас в сторону. Да и попытка усадить Пушкина в кресло психоаналитика представляется нам неоправданной модернизацией, не учитывающей иные – отличные от начала XX века, не говоря уже о начале XXI – культурные контексты проявления сексуальности в пушкинскую эпоху.

<sup>30</sup> Кстати, еще Е. Г. Рабинович отмечала совпадение в композиции платоновского «Пира» и пушкинского «Пира во время чумы», хотя и с оговоркой, что данных о том, что Пушкин читал «Пир», у нас нет (Рабинович 1972).

И весь дышал он силой неземной.

Другой женообразный, сладострастный,  
Сомнительный и лживый идеал –  
Волшебный демон – лживый, но прекрасный,

Пред ними сам себя я забывал;  
В груди младое сердце билось – холод  
Бежал по мне и кудри подымал.

Безвестных наслаждений темный голод  
Меня терзал – уныние и лень  
Меня сковали – тщетно был я молод.

[Средь отроков] я молча целый день  
Бродил угрюмый – всё кумиры сада  
На душу мне свою бросали тень (III, кн. 1, 255).

Здесь, как и в «Моцарте и Сальери», олицетворена – только уже не людьми, а античными богами – все та же антитеза творчески-активного и воспринимающе-пассивного.

Первое начало воплощено в Аполлоне («Дельфийском идоле»), покровителе искусств и творчества. (Сальери, произнеся сакраментальное «Ты, Моцарт – бог», отождествлял Моцарта, разумеется, не с христианским Богом, а, скорее всего, именно с Аполлоном).

Относительно того, какое божество подразумевалось под вторым «идолом» поломано немало копий. Как писал Р.Якобсон, «Мало есть пушкинских образов, которые бы так томили комментаторов» (Якобсон 1987, 158). Одни – М. Н. Розанов, М. А. Цявловский, С. М. Петров, Р. Якобсон, Д. Д. Благой – видели в нем Афродиту, другие – Д. Мережковский, Вяч. Вс. Иванов – Вакха-Диониса...

Что ж, это, действительно, могла быть Афродита – о чем свидетельствует строка «Природы женской лживый идеал» в черновом варианте (III, кн. 2, 865) – что вряд ли можно было бы отнести к Дионису. С другой стороны, верно отмечалось и то, что прилагательное «женообразный» в пушкинскую пору обычно относилось к мужчине, а не женщине<sup>31</sup> – и вторым парковым «бесом» мог быть Дионис или же другой «женообразный» кумир (соблазнительно предположить, что им мог быть Эрос-Эрот, чья скульптура находилась в Царскосельском парке – тот самый «Эрот бескрылый», который упоминается в одном стихотворении Анненского). Возможен и «компромиссный» вариант – Пушкин первоначально имел в виду Венеру, однако затем, в процессе написа-

---

<sup>31</sup> См. например, запись в дневнике пушкинского приятеля А. Н. Вульфа: «Возвышеннейшие чувства, желание прочной славы и достижения какой-нибудь достойной цели восторжествовали над слабою женообразною склонностью к неге и наслаждениям» (курсив наш – Е. А.) (Вульф 1915, 35).

ния, как это не раз случается, он трансформирует женский образ в мужской, хотя и «женообразный» (тем более что в «Онегине» уже был «прецедент» – в отождествлении героя с Венерой).

Все эти версии одинаково правдоподобны, и одинаково спекулятивны. Стихотворение Пушкиным при жизни не публиковалось, печатается частью по беловому, частью по черновому автографу, причем «граница» между автографами как раз приходится на описание «женообразного демона». Для нас в данном случае важнее сама антитеза «гордости ужасной», «силы неземной» – и сомнительного, лживого, хотя и прекрасного женообразия. Опять же, Пушкин не столько противопоставляет «мужское» как таковое – как таковому «женскому». «Дельфийский идол» отнюдь не маскулинен, даже с учетом тех представлений о маскулинности, о которых мы говорили выше; в фразе «и весь дышал он силой неземной» представлена отнюдь не физическая сила, но сила божественная, а строчка из чернового варианта: «И гнев и гордость на устах прекрасных» уже отчетливо указывает на «андрогинность» этого образа – «прекрасные уста» даже в пушкинскую пору употреблялись в отношении женских, а не мужских уст.<sup>32</sup>

Здесь и следует искать объяснение того, что статуи достаточно неожиданно именуется Пушкиным как «бесов изображения» – Пушкин, по-видимому, ощутил ту этическую сомнительность (не говоря уже о религиозной), ту «прелесть», которую таил в себе образ андрогина. Так же как платоновские андрогины, андрогинные образы у Пушкина несут себе вызов небу, вызов устойчивому порядку вещей. Позже эта мерцающая двойственность, двусмысленность, связанная с образом андрогина будет осмыслена литературой – у Бодлера, Бальзака, Блока, Пастернака... Как пишет С. Ладжали в своей статье «Когда я пишу, я не имею пола», с цитаты из которой мы начали эту статью,

«Но, одновременно с лучезарной силой они (андрогины – Е. А.) порождают ужас. Они возмущают богов. Символ творческой гармонии и красоты сущего, андрогин, тем не менее, – предвестник катастрофы. Его совершенство аномально. Его красота тревожна. Его интеллектуальная мощь оскорбительна» (Ladjali 2005, 82).

Так Пушкин оказался ближе более поздним истолкованиям этого образа. Не случайно «В начале жизни школу помню я...» так и осталось неопубликованным, а напечатанное в 1841 году, не привлекло к себе большого внимания; публикация «Моцарта и Сальери» при жизни Пушкина фактически прошла незамеченной – разве что некоторых читателей взволновал вопрос, насколько справедливо было «обвинение» Сальери в отравлении Моцарта. Лишь с начала XX века оба текста, особенно «Моцарт и Сальери», становятся объектом ак-

---

<sup>32</sup> Например, в статье И. Шаликова (предположительно) «Стихотворения Александра Пушкина» (1820-е годы), в дневнике А. Н. Вульфа, в стихотворении Е. Баратынского «Л-ой» и т. д.

тивной литературной и эстетической рефлексии, которая, однако, требует отдельного разговора, с учетом философских контекстов «серебряного века».

Итак, хотя вопрос степени знакомства Пушкина с платоновским «Пиром» остается открытым, мы полагаем, что само это знакомство имело место, и к тому же оказало определенное влияние на пушкинское творчество. И хотя это было во многом определено интересом Пушкина к эстетике романтизма, однако пушкинская трактовка образа андрогина отличалась значительной самостоятельностью и оригинальностью.

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Абдуллаев Е. В. (2008) «Гений и демон: о двух античных терминах в “Маленьких трагедиях”», *Вопросы литературы* 1 ([magazines.russ.ru/voplit/2008/1/ab7.html](http://magazines.russ.ru/voplit/2008/1/ab7.html))
- Батюшков К. Н. (1885) *Соч.*: В 3 т. Т. 2. (СПб)
- Батюшков К. Н. (1977) *Опыты в стихах и прозе* / Изд. подгот. И. М. Семенко (Москва)
- Вацуру В. Э. (2000) «Пушкин и Аркадий Родзянка (Из истории гражданской поэзии 1820-х годов)», Вацуру В. Э. *Пушкинская пора* (СПб)
- Веневитинов Д. В. (1934) *Полн. собр. соч.* (Москва – Ленинград)
- Вигель Ф. Ф. (2000) *Записки* / Под ред. С. Я. Штрайха (Москва)
- Виноградов В. (1934) «О стиле Пушкина», А. С. *Пушкин: Исследования и материалы* / План тома, организация материала, литературная редакция, подбор материала и оформление И. С. Зильберштейна и И. В. Сергиевского (Москва)
- Вульф А. Н. (1915) «Дневник, 1828–1831 гг.», *Пушкин и его современники: Материалы и исследования* (Петроград)
- Галич А. И. (1974) «Опыт науки изящного», *Русские эстетические трактаты первой трети XIX в.* В 2-х т. Т.2. Сост., вступит. статья и примеч. З. А. Каменского (Москва)
- Горчаков А. М. (1937) «Лицейские лекции (по записям А. М. Горчакова)», *Красный архив* 1 (80)
- Ермаков И. Д. (1999) *Психоанализ литературы. Пушкин. Гоголь. Достоевский* (Москва)
- Жан-Поль (1981) *Подготовительная школа эстетики* / Вступ. статья, сост., пер. и коммент. Ал. В. Михайлова (Москва).
- Жуковский В.А. (1985) *Эстетика и критика* / Вступ. статья Ф. З. Кануновой и А. С. Янушкевича; Сост. и примеч. Ф. З. Кануновой, О. Б. Лебедевой и А. С. Янушкевича (Москва)
- Карамзин Н. М. (1966) *Стихотворения* (Ленинград)
- Коренева М. Ю. (2004) «Жан Поль», *Пушкин: Исследования и материалы* 18/19 (СПб)
- Костин А. В. (2005) «“Галантный” Сократ. К проблеме бытования образа исторической личности в русской литературе конца XVIII в.», *Русская литература* 1
- Кошелев А. И. (1991) *Русское общество 40 – 50-х годов XIX в. Часть I. Записки А. И. Кошелева.* (Москва)
- Лосев А. Ф. (1993) *Очерки античного символизма и мифологии.* Сост. А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Махонькова (Москва)
- Лотман Ю. (1966) «Поэзия Карамзина», *Карамзин Н.М. Стихотворения* (Ленинград)
- Мирошниченко Е. И. (2010) «Николай Надеждин и его место в истории русского платонизма», *Вестник НГУЭУ* 2



- Модзалевский Б. Л. (1910) «Каталог библиотеки <А. С. Пушкина>», *Пушкин и его современники: Материалы и исследования* (СПб)
- Надеждин Н. И. (2000) *Соч. в 2 т.* / Отв. ред. З. А. Каменский (СПб)
- Оболенский В. (1827) *Платоновы разговоры о законах. Переведено В. Оболенским* (Москва)
- Одоевский В. Ф. (1975) *Русские ночи* / Изд. подгот. Б. Ф. Егоров, Е. А. Маймин, М. И. Медовой (Ленинград)
- Опыт (1974) Без автора. «Опыт науки изящного», начертанный А. Галичем, *Русские эстетические трактаты первой трети XIX в.* В 2-х т. Т. 2. Сост., вступит. статья и примеч. З. А. Каменского (Москва)
- Погодин М. П. (1985) «Из «Воспоминаний о Степане Петровиче Шевыреве»», *А. С. Пушкин в воспоминаниях современников.* В 2-х т. Т. 2. / Вступ. статья В. Вацуро; Сост. и коммент. В. Вацуро, М. Гиллельсона, Р. Иезуитовой, Я. Левкович (Москва)
- Проскурин О. А. (1999) *Поэзия Пушкина, или Подвижный палимпсест* (Москва)
- Пушкин А. С. (1937–1959) *Полное собрание сочинений:* В 16 т. (Москва–Ленинград).
- Рабинович Е. Г. (1972) «“Пир” Платона и “Пир во время чумы” Пушкина», *Античность и современность. К 80-летию Федора Александровича Петровского* (Москва)
- Сурат И. З. (2009) *Мандельштам и Пушкин* (Москва)
- Тынянов Ю. Н. (1968) *Пушкин и его современники* (Ленинград)
- Уортман Р. С. (2002) «Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии» *Материалы и исследования по истории русской культуры* 8. В 2-х тт. Т.1: От Петра Великого до смерти Николая I (Москва)
- Шевырев С. (1836) *Теория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов* (Москва)
- Шлегель Ф. (1983) *Эстетика. Философия. Критика.* В 2-х т. Т. 1. / Вступ. статья, пер. с нем. Ю. Н. Попова; Примеч. Ал. В. Михайлова и Ю. Н. Попова (Москва)
- Якобсон Р. (1987) «Статуя в поэтической мифологии Пушкина», Якобсон Р. *Работы по поэтике* / Вступ. ст. Вяч. Вс. Иванова, сост. и общ. ред. М. Л. Гаспарова (Москва).
- Якубович Д. П. (1941) «Античность в творчестве Пушкина», *Пушкин: Временник Пушкинской комиссии* 6 (Москва – Ленинград).
- Ямпольский М. (2005) Филологизация (проект радикальной филологии), *Новое литературное обозрение*, 75 (<http://magazines.russ.ru/nlo/2005/75/ia2-pr.html>)
- Burgin D. (1996) «The Deconstruction of Sappho Stolz: Some Russian Abuses and Uses of the Tenth Muse», *Engendering Slavic Literature.* Eds. Pamela Chester, Sibelan Forrester (Bloomington–Indianapolis)
- French L. (1996) *German Women as Letter Writers: 1750-1850* (Madison, N. J.)
- Friedrichsmeyer S. (1983) *The Androgyne in Early German Romanticism* (Bern)
- Jean-Paul (1829) *Pensées de Jean-Paul, extraites de tous ses ouvrages* (Paris)
- Jean Paul (1836) *Pensées de Jean-Paul, extraites de tous ses ouvrages*, 2 ed. (Paris)
- Jean Paul (1990) *Vorschule der Ästhetik* / Nach der Ausgabe von Norbert Miller (Hamburg)
- Ladjali C. (2008) «“When I write, I am sexless”», *Diogenes* 208
- Platon (1822–1832) *Œuvres de Platon*, Traduites par Victor Cousin (Paris).
- Reid R. (1995) *Pushkin's Mozart and Salieri: themes, characters, sociology* (Amsterdam–Atlanta)
- Staël, Madame de (1850) *De l'Allemagne* (Paris)

# ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЦИЦЕРОНОМ СТОИЧЕСКИХ ПОНЯТИЙ *HONESTUM*, *VIRTUS*, *OFFICIUM*

А. М. БРАГОВА

Нижегородский государственный лингвистический университет  
[arbra@mail.ru](mailto:arbra@mail.ru)

---

Arina Bragova (Nizhny Novgorod State Linguistic University)

CICERO'S INTERPRETATION OF THE STOIC TERMS *HONESTUM*, *VIRTUS*, AND *OFFICIUM*

**ABSTRACT:** Cicero relied on the Stoic conception of virtues when he interpreted the terms *honestum*, *virtus*, and *officium*. At the same time he also took into account the scope of the Roman virtues. As a result he offered his own conception that comprised both the Greek and Roman terms. It was an eclectic combination of the Stoic theory and the Roman tradition. The term *honestum* meant for him social and political activities of a Roman citizen. A virtue was a tool that helped man feel moral beauty inside oneself. The concept *virtus*, being derived from *vir*, was related with fortitude, bravery, firmness of soul, or any positive physical or spiritual ability. In the moral meaning *virtus* designated moral beauty as well as some or all features of character that gave man an opportunity to lead a decent way of life. Following the Stoic and Peripatetic traditions Cicero marked out four virtues (cognition, justice and benevolence as a whole, magnitude of soul and temperance). He however considered the second virtue to be the most important, while the Stoics attached importance to the first virtue, i. e. cognition. Having sided with Aristotle, Cicero attached more importance to active social and political life rather than contemplation. Each virtue for Cicero was associated with special duties (*officia*), applied only to Roman citizens as opposed to the Stoic virtues of universal nature.

**KEYWORDS:** moral beauty, virtue, duty, justice, benevolence, magnitude of the soul, temperance

---

**В** статье анализируется степень заимствования Цицероном элементов стоической концепции добродетелей, в частности, таких терминов, как *honestum* («нравственно-прекрасное»), *virtus* («добродетель») и *officium* («обязанность»). Анализ проводится с учетом выводов современных иссле-

дователей и дискуссий, имеющих место в отечественной и зарубежной историографии. Из источников используются диалоги, трактаты, речи, письма Цицерона. Основной материал по теме содержится в трактате Цицерона «Об обязанностях» (44 г. до н. э.).

Надо отметить, что проблема степени заимствования Цицероном древнегреческих концепций до сих пор является дискуссионной в историографии. Дискуссии ведутся, видимо, потому, что нельзя однозначно сказать, компилятор Цицерон или нет, поскольку теорию он заимствует у древних греков (практически в неизменном виде), а практические примеры все же предлагает свои, черпая их уже из римской истории. Например, в письмах к другу Аттику (Цицерон. *Письма к Аттику*, XVI, 11, 4; 14, 3)<sup>1</sup> и в трактате «Об обязанностях» (I, 6)<sup>2</sup> Цицерон сам писал о том, что он следует преимущественно стоикам и черпает мысли из их работ, а также из многих современных ему источников. Делает он это по своему суждению и разумению, сколько и как найдет нужным. Большинство ученых считает, что за основу первой и второй книг трактата Цицерон взял теорию Панеция, а третьей книги – Посидония.<sup>3</sup>

В ноябре 44 г. до н.э. Цицерон также замечал в письме к другу Аттику, что работу «О должном», насколько это относится к Панецию, он закончил в двух книгах. Он добавлял, что Панеций прекрасно разобрал вопрос о долге; кроме того, в этом же письме Цицерон указывал на то, что у Афинодора Кальвы он попросил книгу, в которой говорится о должном. В этом же письме Цицерон дал комментарий по поводу названия своей будущей книги; он писал, что не сомневается в том, что древнегреческое понятие τὸ καθήκον («должное») эквивалентно латинскому *officium* («обязанность»), и поэтому название «De officiis» ему кажется наиболее емким (*Письма к Аттику*, XVI, 11, 4). По всей видимости, переписка Цицерона натолкнула некоторых авторов на мысль о том, что Цицерон выступает в данном трактате только в качестве переводчика древнегреческих философов.

Так, например, М. Гельцер (Gelzer 1969, 358–360) и М. Поленц (Pohlenz 1934, 1, 15) замечают, что в основу этической концепции Цицерона легла не только теория стоиков, но и практические примеры, ими использованные. В. Зюсс считает, что работа Цицерона «Об обязанностях» основана на трудах Панеция; исследователь замечает, что, если Цицерону и приходится самому, без помощи предшественников, излагать материал, то его работы даются не в самостоятельной манере изложения, а представляют собой выборку из противоположных взглядов, как, например, в третьей книге вышеупомянутого сочинения (Süss 1966, 356, 367). П. Брант (Brunt 1986, 14), хотя и полагает, что

<sup>1</sup> Цитируется по изданию: Цицерон, 1999.

<sup>2</sup> Цитируется по изданию: Цицерон, 1975.

<sup>3</sup> Мы присоединяемся здесь к мнению ряда ученых: Collins 1871, 183; Fuhrmann 1990, 258–261; Gelzer 1969, 358–360; Hunt 1954, 159–162, 171–172, 180; Грималь 1991, 36, 443; Звиревич 1988, 85–90; Утченко 1972, 323–327; 1977, 191–192; 1975, 168–171.

трактат «Об обязанностях» является адаптацией работы стоика Панеция, тем не менее добавляет, что Цицерон изменил учение своего предшественника, приведя собственные примеры из римской истории. О творческой переработке наследия Панеция замечают Ф. Мюллер и Х. Хант (Müller 1990, 275; Hunt 1954, 160, 162, 170, 171, 180). Н. Вуд, не утруждая себя достаточно вескими аргументами, полагает, что этика Цицерона по большей части основана на стоической (Wood 1988, 68, 85).

Вместе с тем не стоит в силу сложившейся традиции считать Цицерона просто переводчиком с греческого на латынь. Он – самостоятельный мыслитель. Во-первых, хотя в своих письмах Цицерон сам признавался в использовании трудов греков, из этого вовсе не следует, что он только переводил их работы. Согласимся с Х. Хаскеллом, что слова Цицерона в письме к Аттику о том, что его трактат – всего лишь перевод и что его заслуга состоит только в хорошем знании древнегреческого языка, являются проявлением чрезмерной скромности. Цицерон был больше, чем переводчик и популяризатор, так как он, подобно художнику, играл с разнообразными философскими идеями и *развивал* их (Haskell 1942, 299, 300). Во-вторых, мнение о Цицероне как о простом переводчике текстов древнегреческих философов не имеет под собой никаких оснований еще и потому, что, хотя теоретические основы трактата имеют древнегреческие корни, вместе с тем в практической части трактата Цицерон выступает в роли политика-практика, а не механического компилятора своих предшественников.

Он во многом оригинален. Например, в его этической концепции проявляются черты римского мировоззрения, а именно, – практицизм, оценка всего с точки зрения полезности, стремление, с одной стороны, к универсальности, откуда происходит римский эклектизм, а с другой, – к индивидуальности, с чем связана его увлеченность этическими теориями. Они и отразились на отношении римлян к философии, превратившись в принципы, с помощью которых перерабатывалось доставшееся от предшественников духовное наследие. Ведь, излагая различные мнения в своих работах, Цицерон не выдавал их за свои, а комментировал. При чем цицероновский эклектизм не был результатом смешения разнородных философских направлений или их торопливых и приблизительных оценок, а был направлен на обнаружение глубинных связей между ними (Грималь 1991, 36–37, 99).<sup>4</sup> Такой подход к теориям предшественников помогал рассматривать ранее высказанные идеи под новым углом зрения, применять их к новым историческим реалиям, тем самым сочетая традицию с новаторством. Согласимся с С. Л. Утченко (1975, 166),<sup>5</sup> что у Цицерона эклектический метод тем удачен, что он позволяет сознательно объединить

---

<sup>4</sup> К данному мнению примыкает утверждение К. Куманецкого о том, что эклектизм Цицерона был отличительной чертой всего завершающего периода эллинистической философии (Куманецкий 1990, 248).

<sup>5</sup> Ср. Быстрова 2001, 3.

взгляды представителей различных школ и направлений, чтобы таким путем, по мнению самого Цицерона, избежать догматизма (*Об обяз.*, II, 7–8). В. Т. Звиревич (1988, 90) идет дальше в своих выводах, утверждая, что Цицерон осуществлял не эклектическое соединение, а монистический синтез; что он выбирал единое, сходное. По нашему мнению, это утверждение не идет вразрез с понятием эклектизма, а скорее углубляет его. Однако исследователь, видя в Цицероне борца за новые идеи, предполагает, что тот боролся с индивидуалистической этикой, которая лежит в основе эллинистической философии (Звиревич, 1988, 85). Такое мнение кажется нам сомнительным. Следует иметь в виду, что индивидуализм был присущ римскому гражданину того времени. Он проявлялся во многих сферах его жизни, в том числе и в сфере государственного управления.

Согласимся с мнением Н. Вуда, что учение Цицерона характеризуется отчетливым индивидуализмом не только в экономических, но и в нравственных и политических вопросах. А в плане политики в нем имеет место концептуальное отделение государства от управленческого аппарата, распознавание государства и общества как отдельных единиц в зародышевом состоянии и его понятия о доверии правителям, о тиранах и тирании (Wood 1988, 68). Мы согласны также с мнением Ф. Ф. Зелинского, который признает определенную роль Цицерона в переработке наследия древних греков и потому считает, что тот творчески подошел к материалу, собранному в этой области до него (Zielinski 1908, 80; Зелинский 1993, 269).

По мнению В. Коллинза, при всем своем уважении к лучшим сторонам стоицизма Цицерон поистине осознает его недостатки, и потому его учение об обязанностях является примером критического эклектизма (Collins 1871, 183). Даже Н. Вуд, который в целом подвергает сомнению оригинальность учения Цицерона об идеальном гражданине и его добродетелях, указывает, что, несмотря на то, что работа «Об обязанностях» почти полностью заимствована, в ней предлагается особый синтез идей предшественников, представленный с величайшей ясностью и точностью и в элегантном и убедительном риторическом стиле, а также эклектизм, который так привлекает читателей, и рационализм, то есть постоянное обращение Цицерона к разуму, опора на аргументацию, обсуждение противоположных точек зрения и сталкивание их друг с другом. Указывая на отличия данного учения от концепций предшественников, Н. Вуд замечает, что модель идеального гражданина, созданная Цицероном, менее сурова, более привлекательна и благожелательна, нежели модель Аристотеля, созданная в «Никомаховой этике» (Wood 1988, 4–5, 68, 104). Интересно также мнение Р. Карлайла о том, что концепция Цицерона была рубежом между древнегреческими политическими идеями Платона и Аристотеля и современной Цицерону политической мыслью (Carlyle 1903, 2). С таким мнением перекликается утверждение Х. Хаскелла о том, что Цицерон был каналом, по которому свежая мудрость греков достигла западного мира (Haskell 1942, 299, 300).

Рассмотрим теперь такие базовые для учения о добродетели понятия, как *honestum* («нравственно-прекрасное»), *virtus* («добродетель») и *officium* («обязанность»), с тем, чтобы определить степень их заимствования.

Вслед за стоиками Цицерон полагает, что в основе всякой обязанности должно лежать стремление к нравственно-прекрасному (*τὸ καλόν*). В качестве латинского адекватата Цицерон использует понятие *honestum* («нравственно-прекрасное») (*Об обяз.*, I, 14). Согласимся с П. Грималем (1991, 97–98), что понятие *honestum* для Цицерона по своему полю значений характерным образом связывалось с семантическим кругом «славы» (там же, II, 31–38), что уходит корнями еще к Аристотелю (*Большая этика*, 1127b12,16; 1195b15).<sup>6</sup> Поэтому нравственно-прекрасное подразумевает уважение и почет со стороны других граждан (Wood 1988, 100).

На это указывает и С. Л. Утченко, отмечая, что под термином *honestum* Цицерон подразумевает именно общественно-политическую деятельность римского гражданина. Исследователь подкрепляет это утверждение тем, что римские представления о нравственном благе развивались в тесной связи с развитием представлений о *vir bonus* («идеальный гражданин»), о его фамильных и гражданских качествах, добродетелях, обязанностях.

С древнейших времен и до времени Цицерона общественно-политическая деятельность как необходимая черта идеального гражданина оставалась обязательным условием теоретических построений подобного рода. Но, так как в Риме признанием этой деятельности со стороны самого общества был *honor* / (*арх.*) *honos* («почет»), то понятие «нравственно-прекрасное», вышедшее из греческих философских систем, превращается на римской почве в *honestum*, что и было для Цицерона само собой разумеющимся переводом греческого термина *τὸ καλόν* (Утченко 1977, 194; 1973, 34).<sup>7</sup> Необходимо также отметить, что понятие *honestum* наряду с другими греческими терминами составляло основу синкретической греко-римской нравственной философии более позднего времени, I–II вв. н. э. Такая философия сформировалась из двух историко-культурных пластов республиканской системы ценностей: исконно римских понятий (например, *auctoritas*, *fides*) и понятий греческой философии, распространившихся среди идеологов и интеллигенции (например, *honestum*, *constantia*, *decus*) (Грималь 1991, 537).

Следующий базовый термин для учения о добродетели – собственно «добродетель», то есть *virtus*. Добродетель является орудием, с помощью которого можно почувствовать нравственно-прекрасное в себе. Во времена Цицерона понятие *virtus* («добродетель, мужество»), являясь производным от

<sup>6</sup> Цитируется по изданию: Аристотель 1983.

<sup>7</sup> Ср. Klose 1938, 268. С данным мнением перекликается суждение Н. П. Гринцер (2000, 25–26) о том, что цicerоновский термин *honestum* включал в себя, в отличие от греческого термина *τὸ καλόν*, идею признания, внешнюю, «народную», «общественную» оценку.

слова *vir* («мужчина»), означало мужество или храбрость и часто представляло собой некую твердость духа, которая ведет к решительному и отважному действию. Это понятие использовалось для описания любого положительного физического или духовного качества, умения или суммы таких качеств в смысле превосходства или наивысшей ценности (*Тускуланские беседы*, II, 43; *Филиппики*, III, 34; IV, 13; V, 2, 4; VIII, 23; XIII, 5; XIV, 4, 35; *К квиристам*, 19; *За Сестия*, 86; 136–138; *За Архия*, 25; *За Манлия*, 36; *За Целия*, 41; *Против Верреса*, II, 181; *За Бальба*, 51; *За Мурену*, 17; *За Милона*, 101).<sup>8</sup> В строго нравственной сфере данный термин подразумевал нравственно-прекрасное, а также отдельные или все качества характера, которые давали человеку возможность вести правильный образ жизни.

Рассмотрим определение понятия «добродетель» у древних греков для сравнения с Цицероновским. Так, в трактате «Большая этика» Аристотель пытался проследить историю определения добродетели различными философами. Он писал, что первым взялся говорить о добродетели Пифагор, но рассуждал он неправильно, так как возводил добродетели к числам и тем самым исследовал добродетели как таковые. Но справедливость не может быть числом, помноженным самим на себя. Сократ, по мнению Аристотеля, говорил о добродетели полнее и лучше, но тоже неверно. Он приравнивал все добродетели к знаниям, но это невозможно, ведь все знания связаны с суждением, а суждение возникает в разумной части души, следовательно, и добродетели существуют в разумной части души. Тем самым Сократ упразднил внеумную часть души, то есть страсти и нравы, а это неверно. После него Платон разделил душу на разумную и неразумную части и наделил каждую часть подобающими добродетелями, но это тоже неверно. Платон связал добродетель с учением о высшем благе. Однако для него благо не имело отношения к добродетели как таковой (*Большая этика*, I, 1182a). Платон писал, что добродетель является наилучшим состоянием души, предрасположенностью считать благом то, чем обладаешь, справедливым отношением к законам (*Определения*, 411d).<sup>9</sup> Наконец, сам Аристотель считал, что добродетель имеет целью прекрасное, она – порыв к прекрасному, соединенный с рассуждением (*Большая этика*, I, 1190a, 1198a).

В отношении того, насколько интенсивно Цицерон пользовался источниками при определении понятия *virtus*, мнения исследователей разделяются. Первая группа исследователей считает, что Цицерон редко заботился о древнегреческой философской концепции добродетелей и в целом использовал термин *virtus* в истинно римском значении, в смысле достойных похвалы достижений, в особенности в области государственного управления (Mitchell 1991,

<sup>8</sup> К этому см. Ferguson 1958, 159–178; Earl 1966, 5–40; 1984, 20–35; Eisenhut 1973; Махлаук 2003, 30 (автор монографии указывает на то, что с древнейших времен словом *virtus* римляне называли такие добродетели, как стойкость, достоинство, верность, трудолюбие).

<sup>9</sup> Цитируется по изданию: Платон 1986.

14). Для Цицерона понятие *virtus*, чтобы иметь большее значение, должно быть чем-то большим, чем простым состоянием души или внутренним богатством человека. Оно должно находить выражение в действии, а именно, в политическом действии, которое предоставляет большие возможности для великих достижений, как считал Цицерон. Понятие *virtus* подразумевало для него превосходство одного гражданина над другими в искусстве управлять государством. В своих работах он описывал политические заслуги и качества, характеризующие идеального государственного правителя и формирующие основу для права называться политическим лидером (*За Сестия*, 86; 136–137; *Против Верреса*, II, 181; *За Бальба*, 51; *За Мурену*, 17; 30; *О государстве*, I, 1–12, 33; VI, 13; *Об обязанностях*, I, 19, 28–29, 70–72, 92, 153–155; *О законах*, III, 3).

Второе мнение состоит в том, что Цицерон использовал концепции, созданные до него, но подходил к этому процессу творчески. П. Грималь замечает, что романизация, необходимая для Рима как мировой державы, переросшей свое полисное происхождение, могла строиться только как синтез римских начал и греческой культуры. В основу такого синтеза должны были лечь четыре доблести, признанные философами в качестве главных, т. е. мудрая предусмотрительность (*prudencia*), право и справедливость (*justitia*), умеренность (*temperantia*) и мужество (*fortitudo*). Эти четыре доблести, перешедшие от Платона к философам Аристотелевой школы, эпикурейцам и стоикам, составляли уже на протяжении многих веков и должны были составлять впредь общее нравственное достояние античного мира. Их признавали, к ним склонялись все образованные люди. Цицерон также принимал их, комментировал их в своем трактате «Об обязанностях», и наше общее понимание его творчества во многом определяется его отношением к этим исходным доблестям (Грималь 1991, 36–37; ср. Мау 1988, 65). Второе мнение более правдоподобно. Надо отметить, что, опираясь в своей концепции на связь между благом и добродетелью, представленную у Платона и Аристотеля, Цицерон все-таки больше следовал стоикам и перипатетикам, о чем он сам и говорил (*Об обяз.*, I, 6).<sup>10</sup> Вслед за ними он выделил четыре добродетели, вытекающие из нравственно-прекрасного (там же, I, 15):

- познание истины;
- охрану человеческого общества, воздаяние каждому по его заслугам, верность взятым на себя делам;
- величие и силу возвышенного и непобедимого духа;
- порядок и меру во всем, что совершается или говорится.

Более сжато эти же добродетели Цицерон назвал так: *cognitio* («познание истины»), *justitia et beneficentia* («справедливость и благодеяние» как недели-

---

<sup>10</sup> Зенон, например, оставил несколько видов добродетели, таких, как разумность, мужество, здравомыслие, справедливость, которые хоть и существуют нераздельно, но отличаются друг от друга (см. Плутарх, *О противоречиях у стоиков* 7, 1034с; Столяров 1998, 84).



мая добродетель), *magnitudo animi* («величие духа») и *temperantia* («умеренность») (там же, I, 15–20). Интересно, что в отличие от стоиков и перипатетиков, которые считали идеалом мудреца, и потому из всех добродетелей ставили на первое место познание истины, Цицерон вслед за Аристотелем приписывал наиважнейшую роль второй добродетели, справедливости и благодеянию, то есть умению применять знания, полученные во время досуга, на практике или при отправлении государственных должностей во благо всего государства в целом и во благо всех граждан. Далее, из каждой добродетели проистекали определенные обязанности. Так, познание истины требовало во время досуга заниматься наукой (там же, I, 18–19). Обязанность, вытекающая из справедливости и благодеяния, состояла в общественной и политической деятельности, то есть в применении для пользы своей общины знаний, полученных во время досуга (там же, I, 20).

Всякая человеческая деятельность должна осуществляться с величием духа. Обязанности, происходящие из добродетели величия духа, сводились к умению прощать врагов, быть способным смягчаться и проявлять милосердие, быть в меру строгим, но не переходить на гнев (там же, I, 61–66). Наконец, из добродетели умеренности вытекала обязанность соблюдать во всем меру (там же, I, 93–95). В отношении понятия *officium* («обязанность») нужно отметить, что Цицерон приравнивает его к древнегреческому термину τὸ καθήκον («должное»), однако с небольшими поправками, учитывающими римские реалии (Цицерон. *Об обязанностях*, I, 8; *Письма к Аттику*, XVI, 11, 4; 14, 3).<sup>11</sup>

В письмах к Аттику (Цицерон. *Письма к Аттику*, XVI, 11, 4; 14, 3) он упоминает о разнице между древнегреческим и латинским терминами. Он указывает на то, что в древнегреческом языке τὸ καθήκον (или τὰ καθήκοντα) происходит от причастия настоящего времени καθήκων, καθήκουσα, καθήκων. Оно означает «подходящее», «приличествующее», «подобающее», «благопристойное». В качестве латинского адекватата Цицерон предлагает термин *officium*, который, на первый взгляд, не слишком соответствует греческому термину. *Officium* означает выполнение некоторого труда, но с существенным оттенком – не всякого труда, а выполняемого *в помощь* кому-либо. То есть Цицерон присваивает данному термину общественный характер. Оказывая, например, поддержку другу в суде или участвуя в торжественной церемонии в его семье, человек выполняет по отношению к нему *officium*. Данное понятие подразумевает долг римского гражданина не только по отношению к другому гражданину, но и по отношению к государству в целом.

Исследователи по-разному объясняют причины, по которым Цицерон выбрал именно этот латинский эквивалент. Например, К. Бюхнер замечает, что слово *officium* показалось Цицерону подходящим для обозначения греческого термина τὸ καθήκον, который подразумевал «определенные поступки при оп-

<sup>11</sup> Gelzer 1969, 357; Грималь 1991, 443, 444, 539; Утченко 1975, 168–169. О переводе Цицероном понятия τὸ καθήκον как *officium* см. Kruck 2009, 59–65; Dyck 1996, 75–76.

ределенных обстоятельствах». Таким образом, слово *officium* (*officia*) подходило для обозначения того, что человек должен другу, клиент – патрону или патрон – клиенту. Причем Цицерон чаще использует термин во множественном числе (*officia*), и делает он это по двум причинам: во-первых, по причине благозвучия и, во-вторых, из-за того, что он подразумевает частные, отдельные обязанности, а не стандартные действия, лежащие в основе древнегреческого понятия τὸ καθήκον.

В связи с этим К. Бюхнер замечает, что уместнее переводить название трактата *De officiis* как «О справедливых поступках» (Büchner 1964, 431–432). Соглашаясь с мнением исследователя, мы хотели бы отметить, что при разработке учения об обязанностях идеального гражданина Цицерон исходил из реалий римской политической жизни, из окружавшей его действительности. Главным для него было практическое применение идеи долга, потому он и искал адекватный термин для обозначения понятия долга и обязанностей. В подтверждение этой идеи можно привести мнение С. Л. Утченко о том, что термин *officium* имел в Риме практический и вполне конкретный характер, что сам Цицерон не понимал его отвлеченно, в смысле какого-то общечеловеческого долга. Его больше занимал вопрос, насколько этот термин применим к государственным обязанностям, и трактат Цицерона имеет в виду обязанности не человека вообще, а обязанности римского гражданина, достойного члена римской общины (Утченко 1975, 168–169). Таким образом, в отличие от древнегреческого термина τὸ καθήκον латинское понятие *officium* / *officia* носит конкретный характер и применяется исключительно к римским гражданам.

Сделаем выводы. Как в отношении понятий *honestum* и *officium*, так и в плане добродетелей, лежащих в основе *honestum*, Цицерон опирался на учения греков, в частности, стоиков и перипатетиков, с одной стороны, и на исконно римские добродетели, с другой, и в результате он предложил свою собственную концепцию, представляющую эклектическое соединение стоической концепции и римской традиции. Под термином *honestum* Цицерон подразумевал общественно-политическую деятельность римского гражданина. Добродетель являлась для него орудием, с помощью которого можно почувствовать нравственно-прекрасное в себе. Понятие *virtus*, являясь производным от слова *vir*, подразумевало мужество, храбрость, твердость духа, положительное физическое или духовное качество или умение. В нравственной сфере данный термин подразумевал нравственно-прекрасное, а также отдельные или все качества характера, которые давали человеку возможность вести правильный образ жизни. Вслед за стоиками и перипатетиками Цицерон выделял четыре добродетели (познание, справедливость и благодеяние как одно целое, величие духа и умеренность), однако наиважнейшей считал вторую, а не первую добродетель, и в этом он сближается с Аристотелем. Из каждой добродетели происходили обязанности (*officia*), которые, в отличие от древнегреческого термина τὰ

каθήκοντα («подобающие деяния»), имели конкретный характер и применялись исключительно к римским гражданам.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель (1983) *Сочинения в четырех томах* (ред. А. И. Доватур) (Москва). Т.4
- Быстрова С. П. (2001) *Цицерон как историк философии и теоретик культуры*. Автореф. диссер. на соискание уч. степ. к. филос. наук (Москва)
- Грималь П. (1991) *Цицерон* (Москва)
- Гринцер Н. П. (2000) «Римский профиль греческой философии», Цицерон. *О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков* (Москва) 25–26
- Звиревич В. Т. (1988) *Цицерон – философ, историк философии* (Свердловск) 85–90
- Зелинский Ф. Ф. (1993) «Цицерон», *Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона* (Москва) Т. 75
- Куманецкий К. (1990) *История Древней Греции и Рима* (Москва)
- Махлаук А. В. (2003) *Римские войны. Под знаком Марса* (Москва)
- Платон (1986) *Диалоги* (Москва)
- Столяров А. А., сост. (1998) *Фрагменты ранних стоиков. Зенон и его ученики* (перевод и комментарии А.А.Столярова). Т.1 (Москва)
- Утченко С. Л. (1972) *Цицерон и его время* (Москва)
- Утченко С. Л. (1973) «О римской системе ценностей», *Вестник Древней Истории*, 4, 30–47
- Утченко С. Л. (1975) «Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина», Цицерон. *О старости. О дружбе. Об обязанностях* (Москва), 168–171
- Утченко С. Л. (1977) *Политические учения Древнего Рима* (Москва)
- Цицерон (1999) *О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма* (ред. Е. И. Темнов) (Москва)
- Цицерон (1975) *О старости. О дружбе. Об обязанностях* (ред. С. Л. Утченко) (Москва)
- Brunt P. (1986) «Cicero's "officium" in the Civil War», *Journal of Roman Studies* 76, 12–32
- Büchner K. (1964) *Cicero: Bestand und Wandel seiner geistigen Welt* (Heidelberg)
- Carlyle R. W. and Carlyle A. J. (1903) *A History of Medieval political theory in the West* (London), vol. I
- Collins W. (1871) *Cicero* (London)
- Dyck A. R. (1996) *A commentary on Cicero, De officiis* (Ann Arbor)
- Earl D. (1966) *Sallust* (Amsterdam)
- Earl D. (1984) *The Moral and Political Tradition of Rome* (London)
- Eisenhut W. (1973) *Virtus Romana. Ihre Stellung im römischen Wertsystem* (München)
- Ferguson J. (1958) *Moral Values in the Ancient World* (London)
- Fuhrmann M. (1990) *Cicero und die römische Republik* (München)
- Gelzer M. (1969) *Cicero. Ein biographischer Versuch* (Wiesbaden)
- Haskell H. (1942) *This was Cicero. Modern Politics in a Roman Toga* (New York)
- Hunt H. (1954) *The Humanism of Cicero* (Melbourne)

- Klose F. (1938) «Altrömische Wertbegriffe (honos und dignitas)», *Neue Jahrbücher für Antike und Deutsche Bildung*. Ht. 6, 148–268
- Kruck J. (2009) *Cicero as translator of Greek in his presentation of the Stoic theory of action* (Winnipeg), 59–65
- May J. (1988) *Trials of character. The eloquence of Ciceronian 'Ethos'* (Carolina)
- Mitchell Th. (1991) *Cicero: the Senior Statesman* (London)
- Müller Ph. (1990) *Cicéron un philosophe pour notre temps* (Paris)
- Pohlenz M. (1934) *Cicero de Officiis* (Berlin)
- Süss W. (1966) *Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften* (Wiesbaden)
- Wood N. (1988) *Cicero's Social and Political Thought* (California)
- Zielinski Th. (1908) *Cicero im Wandel der Jahrhunderte* (Leipzig–Berlin)

# «ИССЛЕДОВАНИЕ» И «ОТКРЫТИЕ» У ГЕРАКЛИТА: РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО МЕТОДА

М. Н. Вольф

Институт философии и права СО РАН  
[wolfarch@yandex.ru](mailto:wolfarch@yandex.ru)

---

Marina Wolf (Institute of philosophy and Law, Novosibirsk)

## THE BIRTH OF PHILOSOPHICAL METHOD: "INQUIRY" AND "DISCOVERY" IN HERACLITUS

ABSTRACT: The article explains Heraclitus' motives for introducing a philosophical method of "inquiry", *didzeis*, known later on as *zetesis*. The method can be traced back to Xenophanes, while the term seems to be introduced by Parmenides. The philosophical inquiry is opposed to spontaneous discovery (*heuresis*). In its essence it can be compared with a route sketched on a map: the things sought are first met as obstacles (*aporia*) on the road, then their nature is recognized on the basis of certain signs and familiar features, a sort of preliminary knowledge. This kind of inquiry is very difficult, and Heraclitus compares it with gold-mining. So let us call the method a "philosophical gold-digging" and observe that, if successful, it yields rare but very valuable results. The method is universal: it can be applied to the sense-perceptible world, human souls, as well as universal properties of things, i.e., the realm of intelligible.

KEYWORDS: Heraclitus, philosophical inquiry, discovery, *aporia*, self-cognition, common sense, Xenophanes, Parmenides, Aristotle

---

**В** ряде фрагментов Гераклита мы встречаемся с мотивом поиска. Наиболее интересными для нашей реконструкции будут следующие:

10 Marcovich (Mch):

χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι,  
... γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι  
καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον

Ибо те, кто ищут золото,  
Земли копают много,  
А находят немного.

## 11 Mch:

ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον, οὐκ  
ἐξευρήσει, ἀνεξερευνήτων ἐὼν καὶ  
ἄπορον.

Если не ждешь неожиданного, то и не  
отыщешь его: непостижимое есть  
[оно] и апорийное (т. е. непроходи-  
мое).

## 15 Mch

ἐδιζήσαμην ἐμεωυτόν.

Я исследовал самого себя.

## 67 Mch:

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο,  
πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν·  
οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

Границ души тебе не отыскать,  
по какому бы пути ты не пошел:  
столь глубока ее мера.<sup>1</sup>

Мотив поиска у Гераклита, как видно, передается двумя вариантами слов: один – восходящий к глаголу εὐρίσκω, (10, 11, 67 Mch) и другой – к глаголу διζῆμαι (10, 15 Mch).

Глагол εὐρίσκω и родственный ему ἐφευρίσκειν, часто встречаемый у Гомера, могут иметь такие значения, как «обнаруживать», «обретать», «изобретать», «открывать», «придумывать» и даже «приносить выручку с продажи товара». Для Гомера чаще характерны такие значения как «находить», «случайно натолкнуться», а к V в. до н. э. наиболее общим значением становится «изобретать», «открывать». Акцент в значении ставится, в первую очередь, на результат поиска, и все эти значения объединены элементом неожиданности или случайности в процессе поиска, т. е. открытие или обретение в результате неспецифического, бессистемного поиска или поиска чего-то еще неизвестного: «брести и случайно набрести».

В свою очередь, для διζῆμαι предлагаются такие значения как «разыскивать», «искать», «добиваться», «домогаться», «стремиться получить превосходство»; «расспрашивать», «разузнавать», «требовать», «исследовать», «стараться понять». С гомеровской эпохи данное слово использовалось в значении поиска утраченного человека или заблудившегося животного, в значении разузнавания о ком-либо, поиска его среди многих, и важным компонентом такого поиска, подразумеваемым в значении слова, будет расспрашивание или вопрошание, и кроме того, пространственное перемещение – странствие, путешествие, путь в самом общем смысле слова. Это – процесс поиска, т. е. вопрошание, планомерное исследование, такое, которое не полагается на случайность, а напротив рационально, т. е. это некий интеллектуальный путь. Он планомерен и заранее продуман, более того, здесь предполагаются определенные и кон-

<sup>1</sup> Если не оговаривается специально, перевод греческих фрагментов наш. Фрагмент 67 Mch цит. в переводе Лебедева (1989).

кретные шаги для получения искомого. Позже слово приобретает отчетливое значение именно теоретического или интеллектуального поиска, теоретического пути.

Итак, если εὐρίσκω – это результат поиска, совершение открытий, набор фактологического материала, то δίζημαι, напротив, процесс поиска уже известного, но, например, утраченного или забытого, или поиск чего-то в уже известном, уточнение содержания, но такого, который содержится в нем неявно, имплицитно.

Любопытный материал для понимания и уточнения взаимосвязи этих двух понятий предлагает пассаж из гиппократовского сочинения «О древней медицине»<sup>2</sup>:

«Но медицина уже долгое время обладает своими собственными средствами, и уже обнаружила (εὐρημένα) и принципы и методы, при помощи которых в течение долгого периода времени были сделаны множественные и прекрасные открытия (εὐρηται), и оставшееся будет открыто (εὐρηθήσεται), если открывающий будет достаточно умным и сведущим в открытиях (εὐρημένα) прошлого и сделает их отправной точкой своих исследований (ζητή)» (О древней медицине, II.1–5; Jones 1957, 15).

Ж. Наддаф, комментируя этот пассаж, обращает внимание на то, что «автор трактата древней медицины хочет продемонстрировать, что искусство медицины не основывается на гипотезе, но что она имеет историческое происхождение. Он прослеживает это происхождение, чтобы показать, что это «плод долгого прогресса и этот прогресс далек от завершения, поскольку есть еще “открытия”, которые будут сделаны» (Naddaf 2005: 174, n. 51). Он подсчитал, что производные глагола εὐρίσκω в этом тексте встречаются двадцать восемь раз, и что ζητέω (аттический вариант глаголов δίζω и δίζημαι) – шестнадцать (Ibid.). Собственно, интерес Ж. Наддафа состоял в том, чтобы показать возможность прогресса в древнегреческой науке и более того, осознание этой возможности тогдашними интеллектуалами. Но что особенно важно в приводимом отрывке для нас – в нем хорошо различается роль открытий и исследований для возможного прогресса в медицине. Действительно, трудно не согласиться с выводами Ж. Наддафа о прогрессе, но автор трактата указывает не только на возможность прогресса, но и на те условия, которые делают его возможным. Автор трактата говорит, что открытий сделано уже достаточно, и эти открытия действительно используются и полезны, но чтобы идти дальше, чтобы наука развивалась, необходимо не просто продолжать собирать фактологический материал, а использовать этот материал как основу своих будущих исследований. Иными словами, ζητέω здесь означает указание на иной способ развития науки, отличный от того, который использовался в древней медици-

<sup>2</sup> Гиппократовские сочинения, хотя и датируются по большей части V в. до н. э. и написаны преимущественно на новоионийском и аттическом диалектах, содержат достаточно много ионийской лексики и в концептуальном плане широко пересекаются с доктринами ионийских философов. Цитируемое нами сочинение написано в 450–400 гг. до н. э.

не, будущее и прогресс этой науки – за ним. То есть пассаж хорошо показывает, что эти два принципа не являются независимыми процессами, а взаимосвязаны, и что уже открытые факты должны быть положены в основание будущих исследований. Ближайшие значения – «искать» и «находить» – в данном случае мало отражают смысл сказанного, поэтому лучше уточнить их, пусть несколько модернизировав, до «исследовать» и «делать открытия» (или даже «изобретать»), подчеркнув тем самым, что греческая мысль довольно рано становится на путь возникновения науки, прогресса, аналитического поиска и рациональности.

Вышеназванные значения для соответствующих слов, на наш взгляд, справедливы для V – IV вв. до н. э., как пример – для гиппократовских текстов или для диалогов Платона (например, *Федона*), тем более в эллинистическую эпоху, когда за глаголом ζῆτέω уже установилось значение философского поиска, исследование чего-то неочевидного. Однако эпоху, когда они впервые стали употребляться в таком значении, установить труднее, нежели то время, когда эти значения закрепились в философской традиции.

Собственно, на наш взгляд, приведенный выше отрывок из «Античной медицины» и сделанный к нему комментарий прекрасно иллюстрируют познавательную программу Гераклита: первостепенно важным оказывается не набор фактов, а их обобщение, исследование, в результате которого только и могут быть сделаны подлинные открытия, найдена истина. Сам по себе процесс «инвентаризации» – перебора фактов, состояний, действий, описаний существующих в мире вещей – бесплоден. Все, что может быть ухвачено органами чувств, «явное» – по его терминологии, лишено истины, а неявное – как раз то, к открытию чего следует стремиться интеллигентными средствами. По сути, процесс познания – это процесс выявления, и окончательной целью Гераклита оказывается дойти до явного состояния φύσις, когда конечной целью философа будет перевод информации о мире из скрытого состояния в явное, нескрытое (ἀλήθεια). Для Гераклита истина не является непознаваемой, она всего лишь скрыта, и необходимы определенные приемы для ее выявления (Вольф 2005). Для решения такой задачи – в явных фактуальных данных отыскивать то, что неочевидно – метод διζήσις подходит как нельзя лучше.

Итак, мы осмелились предположить, что родоначальником программы исследования с опорой на διζήσις, описанной в «Античной медицине» был Гераклит, для которого соотнесение методов «исследования» и «открытия» было не случайным и также не случайным является предпочтение *дидзесиса*. Мы также осмелимся утверждать, что его программу, разумеется, с определенными поправками, принимает Парменид, после чего она становится общим местом обсуждения в античной философии. Фрагменты не дают нам достаточных оснований судить, насколько эта программа могла быть распространена в догераклитовских доктринах, но, тем не менее, некоторые фрагменты позволяют именно ему отдать лавры первенства: этот метод очень жестко вписан в его эпистемологическую доктрину, он в ней неслучаен.



Если попробовать найти следы такого метода в раннегреческих философских доктринах до Гераклита, то, пожалуй, в явном виде мы встречаемся с соотношением  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\mu\alpha\iota$  и  $\epsilon\acute{\upsilon}\rho\acute{\iota}\sigma\kappa\omega$  в известном эпистемологическом фрагменте Ксенофана, который тоже часто рассматривают в контексте прогресса в человеческих знаниях:

В 18 DK<sup>3</sup>:

Οὗτοι ἀπ’ ἀρχῆς πάντα θεοὶ Боги не показали смертным всех ве-  
 θνητοῖς ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζη- щей изначально, но со временем они,  
 τοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον. исследуя, открывают лучшее.

Первая строка фрагмента не столько интересна для нас, сколько для реконструкции теологии Ксенофана, предлагая варианты его отношения к богам от умеренного до радикального по степени возможного участия богов в человеческом познании.<sup>4</sup> Что же касается второй строки, то здесь мы встречаем интересующие нас производные –  $\zeta\eta\tau\acute{o}\upsilon\nu\tau\epsilon\varsigma$  и  $\epsilon\acute{\phi}\epsilon\upsilon\rho\acute{\iota}\sigma\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ . Трудно на основании только одной строки уловить предпочтения Ксенофана: он может полагать, что нужно задаться целью искать что-либо и в результате обрести искомое, либо, как в обозначенной выше программе, на основании уже имеющихся фактов проводить исследования и делать открытия.  $\text{Ζητοῦντες}$  может означать здесь, например, средство или причину открытия: раз они ищут, то и находят. При таком прочтении мы можем получить первый вариант интерпретации, которая подразумевает самую тривиальную причинно-следственную связь между «искать» и «находить». Но мы можем взглянуть на эту строку по другому, поставив акцент на слово  $\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\nu\omicron\nu$ , «лучшее». В таком случае, мнение Ксенофана может быть следующим: люди в процессе познания должны привлекать исследование уже накопленных фактов и тогда, опираясь на него, они будут «открывать лучшее» или «открывать лучше», т. е. эффективнее. Иными словами, при таком прочтении Ксенофан также становится сторонником исследований и открытий, которые делаются на их основании. Если теперь под-

<sup>3</sup> Фрагмент цитируется по Leshner 1991.

<sup>4</sup> В зависимости от логического ударения в предложении мы получаем три возможных варианта участия богов в процессе познания: 1) Боги не показали смертным всех вещей *изначально*, т. е. подчеркивается хронологический, последовательный, аспект познания с участием богов; 2) Боги не показали смертным *всех вещей* изначально, т. е. акцент ставится на количественный аспект получения знания; 3) Боги *не показали* смертным всех вещей изначально, т. е. боги вообще не участвовали в процессе получения знания. Подробнее см. Leshner 1991, 230. Все эти три возможных трактовки успешно применимы к первой строке фрагмента.

Есть еще один вариант прочтения, согласно которому в этом фрагменте речь идет не о человеческом познании, а о познании богов («Боги потому не открыли всего людям, что они [боги] все еще исследуют, открывая лучшее»), в силу того, что «они» может указывать как людей, так и на богов, но мы исключаем такую трактовку.

ключить первую строку, то мы в любом случае видим, что люди познают лучше и эффективнее, независимо от того, помогали им боги изначально или вообще не вмешивались в процесс.

Таким образом, видно, что независимо от того, какая реконструкция будет «истинной», т. е. наиболее соответствовать положению вещей, проблема метода познания уже была поставлена до Гераклита, и он либо поддерживает Ксенофана как единомышленника, либо критикует (как скептика), но, так или иначе, подключается к решению поставленной проблемы.

Обратимся теперь к собственно анализу фрагментов Гераклита.

#### 10 Marcovich (Mch):

χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι,  
... γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι  
καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον

Ибо те, кто ищут (διζήμενοι) золото,  
Земли копают много,  
А находят (εὐρίσκουσιν) немного.

Этот фрагмент содержит оба искомых деривата, и, благодаря удачной аллегории, позволяет Гераклиту отразить суть метода, продемонстрировав именно ту зависимость, о которой мы говорили: сначала провести исследование, а его результатом будут некие новые открытия. А кроме того, Гераклит подчеркивает предельную трудность и трудоемкость процесса исследования, процесса пути к истине. То, что это именно аллегория, призванная показать зависимость и отношение исследования и открытия – на наш взгляд очевидно, в противном случае пришлось бы признать, что свою книгу Гераклит решил посвятить описанию нелегких будней рабов-рудокопов.

Вообще, мотив золота, судя по сохранившимся фрагментам (их четыре), – один из излюбленных у Гераклита, и его интерес к золоту вполне объясним. Как мы помним, Эфес – родной город Гераклита – находился на территории Лидии, и знаменитый храм Артемиды был построен лидийским царем Крезом. Именно на территории Лидии в районе горы Сипилы располагалось знаменитое лидийское месторождение золота, точнее электрума – твердого раствора серебра в золоте. Отец Креза Алиатт чеканил монеты из электрума, в правление Креза все монеты из этого металла были отозваны и заменены на монеты из чистого золота и чистого серебра – появились технологии разделения их раствора. Существует множество мифов, связанных с историей золотых разработок в Лидии, самый знаменитый из которых – миф о царе Мидасе, исторической личности, царствовавшем в соседней с Лидией Фригии на рубеже VIII–VII вв. до н. э. Трудно переоценить значение этого месторождения, просуществовавшего не одну сотню лет, для жизни Малой Азии в целом, а если учесть, что Сипила находится недалеко от современного города Измира – это около 80 километров от Эфеса, то становится неувидительным интерес Гераклита к происходящему на рудниках.

Итак, поскольку речь идет об аллегории, то заявленные нами «исследование» и «открытие» в переводе вполне подменяются стандартными «искать» и

«находить», и парадоксальность «много искать – мало находить» снимается в этом фрагменте только обращением к золотодобыче, в противном случае сразу приходит на ум обычное положение вещей: если речь идет о простом отыскании фактов, касающихся действительности, то недостатка в них не бывает, любая окружающая нас вещь изобилует дескрипциями и отношениями с другими вещами. А это означает, что речь у Гераклита идет о совершенно другом виде того, что можно найти.

Три небольших строчки фрагмента, в действительности, очень ярко рисуют те невероятные трудности, которые должны выпасть на долю исследователя, поскольку добыча золота была одним из наиболее трудоемких процессов в античном мире. Греки, как и их соседи лидийцы, и египтяне и многие другие народы использовали сходные технологии добычи золота, и эти технологии претерпели существенные изменения только в римскую эпоху, когда римляне научились плавить руду. Разрабатывались как россыпные месторождения (золотоносные пески), так и коренные – в породе, руде. В первом случае использовались либо хворост, либо шкуры животных (отсюда миф о «золотом руне»), которые погружались на дно ручья или реки и по которым пускали стекать воду с взвешенным в ней золотоносным песком. Этот процесс хоть и был тяжелым и кропотливым, но все же не мог сравниться с добычей золота в рудниках. Золотоносную руду выдалбливали из породы (как правило, очень твердой) медными или латунными кирками, затем на плечах выносили на поверхность, вручную размалывали в песок в специальных мельницах и далее технологический процесс шел, как в первом случае – плавить золото из руды, как мы уже сказали, греки не умели, только слитки из золотого песка (о чем, кстати, Гераклит упоминает во фрагменте 53 Mch: «подобно тому, как плавят золотой песок»). Весь этот процесс производства золота уместился в трех словах в гераклитовском фрагменте из Псевдо-Гиппократа 53 (e) Mch: «Вырабатывают золото: дробят, промывают, плавят», но за ними скрывается крайне тяжелый труд, особенно в случае коренных разработок, так, что к этим работам были привлечены либо рабы, либо преступники.<sup>5</sup> И получается, что Гераклит подчеркивает не только кропотливость и трудоемкость процесса исследования, но еще и то, что это – практически рабский труд, на который большинство, во всяком случае, добровольно, просто не отважится. Мы позволим себе новый способ исследования, утверждаемый Гераклитом, назвать, пользуясь метким высказыванием Ч. Кана, «философским золотоискательством» (Kahn 1979, 105). Результат этого исследования, конечно, не будет измеряться количественно, но зато он будет крайне ценным.

Итак, наша общая реконструкция фрагмента показывает, что новые ценные открытия должны делаться на основании предварительного исследования. Но ведь кто-нибудь захочет возразить Гераклиту, что бывают и случайные от-

---

<sup>5</sup> Подробнее о карте и истории добычи золота в античности, разработках и технологиях и см. Forbes 1971; Bernstein 2001; Максимов 1988.

крытия. Как кажется, еще один фрагмент способен пролить свет на этот вопрос, и показать его отношение к открытиям такого рода:

Π Μch:

ἐὰν μὴ ἔλπῃται ἀνέλπιστον, οὐκ  
ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ  
ἄπορον.

«Если не ждешь неожиданного, то и не отыщешь (οὐκ ἐξευρήσει) его: непостижимое (ἀνεξερεύνητον) есть [оно] и апорийное (т. е. непроходимое)».

Это не слишком изящный перевод фрагмента, но мы попытались передать именно гераклитовское содержание и значение, дать своего рода подстрочник, пусть даже в ущерб стилю. В целом суть этого фрагмента можно свести к различению явного и неявного, а именно, речь идет о природе неявного, об условиях его выявления. Гераклит утверждает, что невозможно открыть то, чего не знаешь или чего не ждешь, отыскание возможно только в том случае, если есть определенные ожидания искомого. А случайное выхватывание неизвестного невозможно, хотя бы в том отношении, что оно ничего не дает познанию. Если вещь, которую мы пытаемся открыть, абсолютно нам неизвестна – к примеру, «альфabetатос» – и нет никакой информации о том, как она должна выглядеть, какие иметь предикаты, характеристики, то такую вещь обнаружить невозможно. Даже если мы ее и обнаружим, откроем, как мы узнаем, что именно вот-это и есть искомый нами «альфabetатос», а не «гаммабетатос»?

Любому истинному открытию, тогда, должен предшествовать процесс δίζησις, рационального задания критериев для поиска искомой вещи, причем, мы уже должны представлять, «предзнать», что именно мы ищем. Так, если полагаться в процессе поиска истины, знания только на εὐρίσκω с учетом контекста непредсказуемости и случайности, а не на планомерный поиск δίζησις, то результата не будет: он апорийный.

Слово ἄπορον здесь как нельзя лучше демонстрирует разницу в основных приемах εὐρίσκω и δίζησις. Разбирая значения δίζησις, мы сказали, что это прежде всего *путь* поиска. Приведем пример из области обыденных значений «поиска»: разыскивая заблудившееся животное, скажем, корову, нужно не только расспросить тех, кто мог ее видеть, нужно еще уточнить, в какую сторону, *каким путем* она пошла, для этого нужны определенные ориентиры, знаки на пути и кроме того, следы, оставленные самой коровой и наконец, пройти этот самый путь по известным метам, знакам и следам: собственно, вся совокупность этих действий и означает «исследовать».

Существительные πόρος, πορθμός, согласно Ч. Кану (Kahn 1960, 231–239), указывают либо на движение как таковое, либо на путь (узкий проход или пролив), который кто-нибудь проходит, и с учетом обычного чередования гласных тот же корень встречается в словах περάω, πέραυ, περαίνω и восходит к индоевропейскому \*per-, указывает в некотором смысле на направление «вперед, впереди», т. е. группа περάω, πέραυ, περαίνω и πεῖραρ указывает на точку, с которой движение вперед приведет к концу. Постоянно используемое для обозначения

прохождения водного пространства на другую сторону, наречие *πέραν* точно отсылает к тому, что лежит «поперек (от края до края)», фактически обозначается точка, от которой движение вперед приведет к концу, т.е. может быть дан перевод «предел» или «цель». С алфа-отрицанием слово *ἄπερος* и его дериваты будут означать не столько удобное и привычное «лишенное границ, безграничное» (стандартный эпитет моря и земли не подразумевает, что у них нет границ, а скорее то, что вряд ли у смертных была возможность путешествовать к этим пределам), сколько «то, что не может быть пройдено или пересечено из конца в конец», или даже «неопределенное» (Ibid.). Ἄπορον имеет близкие трактовки, и буквально будет означать «непроходимое», «труднодостижимое». Переправа (*πόρος*), например, как возможность перебраться с одного берега реки на другой, подразумевает оба берега как минимум или знаки, которые указывали бы на то, как добраться до другого берега. Если хотя бы один пункт отсутствует, переправа невозможна. Точно так же невозможно и чистое обретение: без предварительного исследования, без заданных знаков на *пути* оно остается *ἄπορον*.<sup>6</sup>

Фрагмент 11 Mch представляет собой очень важное, хотя и в каком-то смысле косвенное, свидетельство о первом в истории философии обращении к проблеме апории, которая активно ставится и обсуждается в классический период, у Платона и Аристотеля. Исторически первым опытом использования и обсуждения апорий, разумеется, является элейская школа. Наиболее привычная и знакомая по элейской школе цель апории – привести к противоречивым выводам, что должно показать несостоятельность исходной гипотезы. О таком понимании апории свидетельствует Аристотель в «Топике»: «*апория* – равенство противоположных друг другу доводов», (145b1–2), «... *апория* вызывается равенством противоположных доводов. Ведь когда имеются доводы за и против и нам кажется, что все они говорят в пользу той и другой стороны в одинаковой мере, мы *затрудняемся*, какой из них держаться» (145b16–20).<sup>7</sup> Сам он не разделяет такого мнения, относя данные пассажи к неправильным определениям, но, судя по всему, причисляет противоположные друг другу умозаключения и возникающие вместе с этим апории к проблемам (*Топика*, 104b1–17, особенно 12–14: «Есть проблемы, относительно которых имеются противоположные друг другу умозаключения (ибо тогда возникает *апория*, так ли обстоит дело или не так, когда имеются убедительные доводы для обоих [противоположных умозаключений]»). Что касается Платона и Аристотеля, то

<sup>6</sup> А. В. Лебедев предлагает следующий перевод этого фрагмента: «Не чая нечаянно, не выследишь неисследимого и недоступного» (1989, 193). На наш взгляд, «ἔξευρήσει, ἀνεξερεύνητον» не совсем корректно переводить как «выследить неисследимое», т. к. дериваты «следить», однокоренные с «исследованием» все-таки подразумевают значение *путь поиска по знакам*, т. е. δίζημα.

<sup>7</sup> Текст «Топики» Аристотеля цитируется по изданию: Аристотель 1978. Перевод М. И. Иткина. Курсивом в цитируемых фрагментах набраны слова *ἀπορία* и *ἀποροῦμεν*, переведенные у Иткина как «сомнение» и «сомневаться».

традиционная точка зрения обычно распределяет видение апорий в отношении этих учений следующим образом: Аристотель и поздний Платон представляют апорию как частную задачу или проблему, тогда как ранний Платон – исключительно как ментальное состояние растерянности, противоречие при обнаружении равенства противоположным доводов (то, о чем говорил Аристотель в *Топике*) при обсуждении тех или иных вопросов (Matthews 1999, 29–30). К такому же ментальному состоянию призвана приводить апория у Зенона. В. Политис, обсуждая вопросы понимания апории и поиска у Платона, полагает, что в ранних диалогах Платона также можно обнаружить апорию как проблему (Politis 2006, 91). Более того, такие два вида апорий он различает также в зависимости от их цели как катартического и зететического типа апорий. Цель первой, содержащей противоречие, – очистить собеседника от претензий на знание в надежде, что он обратится к поиску подлинного знания. Зететическая апория запускает специфический поиск, направленный на решение некоторой данной конкретной проблемы (Politis 2006, 107). Таким образом, имеется определенная связь между апорийностью и поиском, а именно: апория приводит к поиску, фактически являясь причиной или началом поиска.

Что мог иметь в виду Гераклит, когда говорил об апорийности того, чего не ждешь, осуществляя поиск: ментальное затруднение как катартическую апорию или конкретную проблему, зететическую апорию? На первый взгляд ответ на вопрос лежит на поверхности: в 11 Мсн Гераклит, как и во многих других фрагментах явно пытается ввести читателя в состояние ментального затруднения, прибегая к словесным противоречиям. Суть фрагмента сводится к следующему: чтобы отыскать неожиданное, нужно ждать неожиданное. Но это противоречие и смысл всего пассажа можно передать и по-другому: имея определенные ожидания, можно нечто отыскать. Если перевести «иметь ожидания» в эпистемический контекст, ожидания предполагают некоторые исходные гипотезы и веры в то, что именно должно произойти, а для этого исходно следует представлять себе предмет поиска или как минимум примерный набор явлений или предметов, которые так или иначе и в силу тех или иных действий могут случиться. Но именно эти характеристики и являются специфическими чертами *дидзесиса*. Важный момент, отраженный в языке этого фрагмента в том, что ни «непостижимое», ни «недоступное» (именно так переводит А. В. Лебедев Ялоров в этом фрагменте) не имеют значения «невозможно постичь или пройти», оба слова указывают исключительно на трудность процесса отыскания, но не на его невозможность (Marcovich 1967, 40). Таким образом, за кажущимся на первый взгляд простым противоречием явно открывается проблематизация поиска. Апорийность здесь должна пониматься не как простое сведение к противоречию, а проблематизация и вопрос в действительности оказывается куда сложнее, поскольку ментальное затруднение, которое здесь появляется как противоречие и сама апорийность предстают в рамках демонстрации связи апории и поиска, хотя как мы и сказали выше, в косвенном виде. Важно отметить, что, несмотря на косвенный характер этого свиде-

тельства, мы вполне можем на вышеизложенных основаниях включить нашу реконструированную концепцию поиска и открытий на основании конкретных ожиданий и посредством апорий у Гераклита в проблемное поле эпистемического поиска, в наиболее четком виде очерченное у Платона в диалоге «Менон» в рамках парадокса Менона.

Для наилучшего понимания гераклитовского διζησαι может помочь контекст Парменида. Парменид также не чужд проблематике поиска скрытого, но для Парменида этот поиск, по выражению А. Мурелатоса, – «когнитивный квест», нацеленный на разыскание ἀλήθεια, не-сокрытого, путь от «ближайшей, но “сокрытой” к трансцендентной, но “несокрытой” идентичности вещей» (Mourelatos 2008, 64, 67–70).

Этот самый «когнитивный квест» у Парменида обретает имя: διζησις. Это слово, по мнению Мурелатоса, является неологизмом самого Парменида (Mourelatos 2008, 67), и можно предположить, что если предлагается терминология для обозначения метода, то и сам метод состоялся. В данном случае διζησις выражает уже не действие, как у Гераклита, это абстрактное понятие, и сама морфология слова позволяет уточнить те изменения, которые претерпевает исходное значение. Вообще абстрактные понятия, выражающие область мысли и знания, действия и результата, в греческом языке широко начинают использоваться только к V в. до н. э. Речь идет об отглагольных существительных на *-sis*, среди которых широко известные понятия «ноэсис», «гносис»; к их же числу, очевидно, относится «дидзесис». До использования существительных на *-sis* в древнегреческом языке абстрактные категории задавались посредством существительных в форме причастия («тот, кто делает»), или несколько позже по времени – причастия («делающий») (Snell 1953, 234). Как пишет Ж. Наддаф (со ссылкой на J. Holt, E. Benveniste и H. Jones), существительные действия и его результата могли восходить к аналогичным типам глаголов через значение суффикса *-sis*. Основное значение слов заканчивающихся на *-sis* – это абстрактное понятие процесса, выраженное в значении объективной реализации. То есть, выражая результат через *-sis*, понятие оказывается как бы находящимся вне субъекта действия, и в этом смысле и действие признается объективным и его результат, как завершенность этого действия, также объективно, т. е. не связано с усилиями субъекта действия, если его вообще здесь можно предположить. Для связи субъекта и реализации им действия как субъективного использовались другие существительные – на *-tus*, всегда относящиеся к тому же субъекту, что и глагольная форма (Naddaf 2005, 11–12). Трудно сказать, хотел ли Гераклит, употребляя διζησαι, подчеркнуть этим собственные усилия и заслуги по отысканию скрытого и истинного, как сделал это в 15 Mch, но то, что Парменид подчеркивает объективность метода и его результата – это очевидно. Иными словами, что сделал Парменид, введя понятие διζησις? Если в терминологии Гераклита метод как таковой не обозначался, обозначалась только процедура, определенное действие, то для Парменида это действие уже предстает как абстрактная реализация, как собственно метод.

Согласно реконструкции А. Мурелатоса, для Парменида суть «исследования» состояла в следующем: осуществляя  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$ , мы не спрашиваем, «существует ли *та вещь*, которую мы ищем?», мы знаем наверняка, что *она* где-то существует, вполне вероятно, что мы не знаем досконально, что она из себя представляет, но наша задача состоит в том, чтобы найти информацию, обнаружить такие *знаки*, которые указывали бы на искомую вещь, уточняли ее суть и в конечном итоге позволили бы отыскать ее и привели нас к ней (Mourelatos 2008, 67). При этом речь не обязательно идет об исследовании какого-то факта, события из окружающей действительности в узком естественнонаучном смысле (на этот ложный путь может навести мысль об исследовании досократиками исключительно  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ):  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$ , по сути, может выступать и доказательством, где знаками будут шаги в доказательстве, а результатом, «открытием» – тезис «что и требовалось доказать». Этот пример как нельзя лучше иллюстрирует исходную установку  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$  – мы уже и так знаем то, что ищем. Такое понимание правомерно в первую очередь для Парменида, но мы продемонстрировали выше, что оно не исключено и для Гераклита. А. Мурелатос полагает, и в этом мы с ним полностью согласны, что уже у Гераклита глагол  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\mu\alpha\iota$  используется как указание на новый – философский – тип мышления. Причем, подчеркнем, этот тип мышления не уходит вместе с раннегреческой философией, а напротив, получает мощное развитие впоследствии, оказываясь эффективным и плодотворным.<sup>8</sup>

Стоит остановиться на еще одном моменте, важном для понимания процедуры и сути «исследования»: на связи  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  ( $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$ ) и  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$ . Мы полагаем, что *дидзесис* является инструментом *нуса* – поиск, исследование осуществляет не что иное, как *нус*.

Известно, что с гомеровского времени *нус* является своего рода «органом проникновения в суть»,<sup>9</sup> и далеко не сразу получает значение «ума» или «интеллекта». Вплоть до классических философских систем, *нус*, хотя и в состоянии выявить скрытую, подлинную истину за явным фасадом вещей и опираясь на него, проникает в суть скорее интуитивно, чем дискурсивно, а потому сохраняет основное значение «интуитивного схватывания», и раз так, то вернее было бы назвать *нус* инструментом для  $\epsilon\ddot{\upsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , позволяющим случайно, вдруг открыть нечто неизвестное до сих пор.

Но, с другой стороны, имеется серьезное возражение против такой позиции.

---

<sup>8</sup> Достаточно обратиться к текстам Секста Эмпирика, чтобы увидеть значимость уже получившего вариативность поиска ( $\zeta\eta\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ ). Секст различает догматический (*Пирроновы положения* I 13, 198–200, 208), скептический (*ПП* I, 204 до 205) или философский поиск (*Против ученых* VIII, 372); поиск частного и общего (*ПП* I, 188), а также поиск явного и неявного (*ПП* I, 200, 201, 208; II, 7, 9).

<sup>9</sup> Подробно о значениях *нуса* см. Fritz 1974; Snell 1953; Krischer 1984, а о понимании *нуса* Гераклитом см. Вольф 2007 и 2008.



Фактически, обсуждая обретение или открытие истины, мы вышли на то, что должны признать два вида εὑρεσις, два вида открытий: первое – случайное, непосредственное, не требующее исследования, специальных знаков, намеков и т.п., такое открытие, которое как раз и может быть выражено значением «обретения». Другой тип открытия – это открытие, совершающееся в результате планомерного поиска, поиска по заранее заданным критериям и ориентирам, εὑρεσις как *результат* исследования, что исключает элемент случайности из открытия. В конечном счете, первый тип εὑρεσις сводится к простому постулированию существования вещей, экзистенциальному требованию, так как, вдруг открыв вещь, набредя на нее, не имея возможности назвать эту вещь или задать ее характеристики, можно утверждать только одно – что некий *x* существует. И только внимательно исследовав этот *x*, можно уже сказать о нем что-то определенное. П. Керд приводит замечательный пример из *Одиссеи*, весьма любопытно иллюстрирующий то, как функционирует *нус*. Комментируя сцену узнавания Пенелопой Одиссея, П. Керд пишет: «Я склоняюсь к тому, что то, что она теперь понимает, есть подлинность (то есть, природа) человека, стоящего перед ней, то есть, она теперь знает, кто он такой. Она также могла бы сказать: «Это Одиссей». И, говоря это, она говорит гораздо больше, чем просто «человек, стоящий передо мной, существует». (Она, безусловно, могла знать это, даже не зная, кто он такой). Но чтобы знать, что человек перед ней действительно Одиссей, она должна знать определенные вещи об Одиссее (что он человек со шрамом, что он знает некоторые факты о некоей кровати и так далее). Ее *ноос* привел ее к подлинному пониманию природы этого человека, а для этого нужно гораздо больше, чем экзистенциальное требование» (Curd 2004, 38).

Итак, П. Керд показывает, что Пенелопа имеет дело с двумя утверждениями, на первый взгляд отличающимися не существенно: «Этот человек существует» и «Этот человек существует в качестве Одиссея». И только одно из этих утверждений могло быть приобретено посредством *нуса*. В первом случае мы имеем экзистенциальное суждение, выражающее указание не на саму вещь, а только на существование вещи. Такого рода утверждения, на наш взгляд, представляют собой некий «нулевой» уровень представлений о существовании предметов окружающего мира или умопостигаемых сущностей, который можно назвать «экзистенциальным требованием» (Вольф–Берестов 2007, 223). Эти утверждения нельзя отнести к области гносеологии, поскольку предикат «существовать» ничего не сообщает о вещи за исключением того, что «имеется нечто». Это нечто существует постольку, поскольку оно может стать предметом дескриптивного обсуждения. Они не имеют и отношения к онтологии, поскольку существование вещи в данном случае не подразумевает какого-либо ее онтологического статуса (на этом этапе нет ни теории сущего, ни теории существования и т. п., а есть только уверенность в том, что наличествуют предметы дискуссии). Строго говоря, экзистенциальное требование «*x* существует» носит всего лишь пропедевтический, вводный характер для получения каких-либо представлений о конкрет-

ной вещи.<sup>10</sup> Второе утверждение, казалось бы, тоже о существовании, но оно содержит предикат второго порядка, «Одиссей», уточняющий помимо самого существования способ существования субъекта высказывания, потому что существовать в качестве Одиссея – это не то же самое, что существовать в качестве Пенелопы, хотя, по большому счету, сам принцип существования для этих субъектов (как, впрочем, и любых других) не различим.<sup>11</sup> И как верно замечает П. Керд, чтобы понять, что данный человек существует в качестве именно Одиссея, мы уже должны знать о нем некие факты, должны быть какие-нибудь знаки, указывающие на его индивидуальность. Пенелопа по этим знакам, как данным накануне во сне, подготовившим ее неожиданную встречу с мужем, так и на основании тех, которые сообщил ей сам Одиссей, уже без труда распознает (νοῆσας) человека, который перед ней стоит. Примечательно и то, что Пенелопа не стала полагаться на свидетельства старой служанки или сына, – хотя от них *уже знала* что перед ней Одиссей, она ждала знаков и только на их основании *ея* окончательно позволил ей признать супруга. На наш взгляд, такая схема хорошо показывает, что *ея* полагается отнюдь не на εὑρεσις, а на διζησις. Иными словами, первый тип εὑρεσις и как дорефлексивный, и как в принципе не дающий информации о вещи за исключением того, что она существует (что в большинстве случаев самоочевидно), в принципе не может быть отнесен к философскому, и собственно философский поиск начинается только с διζησις, с проведения «исследования» на основании уже известных фактов (назовем это «предикационным требованием»), что и пытается, на наш взгляд, обосновать Гераклит и вслед за ним, Парменид.

Тем не менее, такая постановка вопроса и такое видение процедуры «исследования» влечет за собой множество проблем. Одна из них, явно проистекающая из экзистенциального требования и первого способа εὑρεσις, может быть представлена следующим образом: если есть вещи, наделенные именами, то как они получили свои имена? Если имена давались им на основании признаков или конкретных фактов о вещах, тогда кто и на основании какого метода устанавливал эти признаки и наделял вещи именами? И если вещи наделены определенными именами, то совпадают ли эти имена с сутью вещи? Эта проблема ставилась и решалась неоднократно в древнегреческой философии и Гераклитом (фр. 39 Mch), и Парменидом (фр. В8 38–39 DK), и Платоном (*Кратил*) и многими другими. Но это самостоятельная проблема, она заслуживает отдельного разговора. Другая же проблема, которой мы коснемся, напрямую связана с методом διζησις. Итак, διζησις знаменует появление нового типа поиска или познания,

<sup>10</sup> Вышесказанное также позволяет поместить экзистенциальное требование в основание обоснования гносеологических подходов к досократической философии в проблемном подходе (Вольф–Берестов 2007) и предпочесть предикационные интерпретации учения Парменида экзистенциальным (как это неявно делает А. Мурелатос и хорошо обосновывает П. Керд).

<sup>11</sup> Здесь работает принцип «предикационного единства», введенный Curd 2004.

который характеризуется как сугубо философский тип, который мы противопоставили εὑρεσις как «экзистенциальному требованию», где первый метод подразумевает поиск того, о чем мы и так уже знаем, а второй – открытие того, что мы не знаем вовсе, и в таком случае мы напрямую выходим на парадокс Менона, который формулируется Платоном (*Менон* 80e 3–5) следующим образом: «Значит, человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать».<sup>12</sup>

Фактически предпочтение διζήσις или εὑρεσις допускает только один вариант решения, но именно διζήσις получает преимущество и становится подлинным философским методом и у Гераклита, и у Парменида, и у Платона, который использует парадокс Менона, чтобы продемонстрировать предпочтение διζήσις в обсуждении собственной теории знания посредством *анамненисиса*. В конечном счете, именно принципы «исследования» у Платона (Сократа) выливаются в теорию определений, а вслед за ней – теорию идей, будучи построенными на основании своего рода предзнания, обоснованием которого оказывается «принцип выразимости»: «некто всегда может сказать, что он знает». Или, некто не всегда может *сказать*, что такое книга, особенно если речь идет о философском формате этого высказывания, но он всегда *знает*, что такое книга (постольку поскольку отличает ее от других объектов) (Dancy 2004, 36–38).

Не менее интересны те дополнительные комментирующие штрихи к принципу διζήσις, которые мы можем обнаружить у Аристотеля, обсуждающего аналогичную процедуру, которую можно назвать «эпистемическим», или научным поиском (ἡ ζήτησις) (*Вторая аналитика* II), где она, также как у Платона, предваряет построение определений и доказательств (Орлов 2008, 22). Согласно Аристотелю, такой научный поиск состоит из нескольких стадий. Вот как рассматривает их Е. В. Орлов: «Например, нас интересует такое явление, как “лунное затмение”. Сначала нам надо выразить это явление в форме, соответствующей субъектно-предикатному суждению: “Луна затмевается”, – а затем задать ряд вопросов по поводу этого явления, которые и укажут стадии поиска.

1) *Есть ли Луна?* Ответ: ведомо, что *есть*.

2) *Что есть Луна?* Ответ: ведомо, что Луна есть (предположим) естественный спутник Земли.

3) *Затмевается ли Луна?* (Этот вопрос равносильен вопросу: *есть ли затмение?*) Ответ: ведомо, что *затмевается* (равносильно: ведомо, что *есть*).

4) *Почему затмевается Луна?* Ответ: ведомо, что Луна затмевается, *потому* что Земля, проходя между Солнцем и Луной, загораживает солнечный свет.

---

<sup>12</sup> ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὃ γε οἶδεν ζητοῖ—οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιοῦτῳ ζητήσεως—οὔτε ὃ μὴ οἶδεν—οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσῃ. Перевод дается по изданию: Платон 1990: 588.

Во *Второй аналитике* (II 1, 89b24–25) Аристотель в явном виде называет четыре стадии эпистемического поиска.

1)  $\text{E}\dot{\iota}$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  (*есть ли*). Речь идет о бытии того, на что указывает логическое подлежащее. Например: *есть ли* солнце? В выражении «*есть ли*» курсив подчеркивает, что речь идет о бытии.

2)  $\text{T}\acute{\iota}$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\upsilon$  (*что есть*). Речь идет об определении подлежащего. Если продолжить рассмотрение предыдущего примера, то следовало бы спросить: *что есть* солнце? В выражении «*что есть*» курсив подчеркивает, что речь идет об определении.

3)  $\text{T}\acute{o}$   $\acute{\omicron}\tau\iota$  (*букв. то, что*). В (89b25–27) в качестве примера этой стадии поиска он приводит проблему – *что из двух*: солнце затмевается или нет? Речь идет о бытии того, что присуще подлежащему, а именно о присущности «затмения» солнцу. Обозначим это выражение как «*что есть*» (курсив подчеркивает, что речь идет о бытии).

4)  $\text{T}\acute{o}$   $\delta\iota\acute{\omicron}\tau\iota$  (*букв. то, почему*). В (89b29–31) в качестве примера этой стадии поиска он приводит следующее: ведая, что солнце затмевается, ищем – почему оно затмевается. Речь идет о причине присущности, или же сопутствования, чего-либо подлежащему, а именно о причине сопутствования «затмения» солнцу. Обозначим это выражение как «*почему есть*» (курсив подчеркивает, что речь идет о *причине бытия*)» (Орлов 2008, 22).

В случае с  $\delta\iota\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$  мы видели, что существование искомой вещи признается как предпосылка для построения исследования и в сам корпус шагов исследования не включается только в том случае, если мы не знаем, существует ли некая вещь вообще и если не можем выполнить предикационное требования – назвать конкретные характеристики вещи. В случае с  $\zeta\eta\tau\eta\sigma\iota\varsigma$  Аристотель предваряет поиск вопросом «есть ли то, что мы ищем», и получается, что мы вроде бы не знаем, существует или нет искомая вещь; вполне может оказаться и так, что данная вещь не существует. Действительно, осуществляя поиск вещи, резонно было бы убедиться, что она существует, но с другой стороны, нас ведь интересует не столько вещь, сколько *что* она есть и *где* или *почему* она есть (собственно, условия, удовлетворяющие предикационному требованию), а задаваясь такими вопросами, мы уже должны иметь убежденность в том, что искомая вещь *есть*. Более того, трудно вообразить себе обратную ситуацию (впрочем, сам Аристотель такую ситуацию даже не рассматривал): нас интересует «лунное затмение», мы задаемся вопросом «есть ли Луна» и получаем отрицательный ответ: «ведомо, что нет». В таком случае, непонятно, чем мы руководствовались, берясь за исследование «лунных затмений» при полном отсутствии такого объекта как «Луна». Разумеется, с Луной пример оказывается парадоксальным, но если мы зададимся вопросом «есть ли *альфаветатос*», то ответ не будет уже таким очевидным: если никто до сих пор не обнаружил *альфаветатос*, то это не значит, что он не существует. В любом случае, проверка первым шагом, понимаем мы его как экзистенциальное или как предикационное требование, оказывается решающей для эпистемического поиска: если мы

не можем ответить на первый вопрос ни положительно, ни отрицательно, то дальнейший поиск невозможен, невозможен он и при отрицательном ответе. Положительный ответ на вопрос «а есть ли нечто, которое мы собираемся рассмотреть», также уводит нас если не в сторону абсурда, то в сторону парадокса Менона: раз уж мы собираемся это нечто рассмотреть, то оно очевидно, существует. Таким образом, первый шаг эпистемического поиска Аристотеля не несет признаков εὐρίσκω как экзистенциального требования и вполне следует традиции δίζησις.

Е. В. Орлов называет первые два шага эпистемического поиска Аристотеля (*есть ли и что есть*) дистрикцией о бытии и определении (Орлов 2008, 22). Этот момент на наш взгляд может требовать уточнения в свете того, что мы говорили о принципах «исследования». Задавая вопрос «есть ли?» Аристотель задает его не в экзистенциальном смысле, «о бытии», а в предикационном смысле: «Существует ли объект, существующий в качестве *x*?». Или по другому, существует ли такой объект, которому можно приписать предикаты, свойственные, например, Луне? При этом положительный ответ на первом шаге подразумевает указание на наличие, иными словами, мы уже знаем, что искомое есть и именно поэтому продолжаем эпистемический поиск в направлении второго шага «*что есть*», т. е. поиска предикатов, уточненных характеристик вещи, а в случае наличия предикатов доказываем их принадлежность вещи, пытаясь дать определение этой вещи. Итак, «есть ли» в экзистенциальном смысле мы вряд ли могли бы включить в качестве элемента эпистемического поиска, а предикационное значение «есть ли» является условием или основанием для выполнения дальнейших шагов, – поскольку сам по себе ответ на этот вопрос, без дальнейших шагов исследования, предполагает простое постулирование уже известного факта, когда существование вещи мы принимаем на основании каких-то предпочтений, а не в результате доказательств. Планомерный поиск начинает осуществляться только на втором шаге. Отметим еще один момент: эпистемический поиск непосредственно связан с силлогистикой: «Обратим внимание на последовательность мыслительных действий при умозаключении и поиске. При умозаключении мы сначала допускаем посылки (*A B, B Γ*), а затем переходим к заключению (*A Γ*). При поиске мы сначала предполагаем заключение (*A Γ*), а затем ищем средний термин (*B*)» (Орлов 2008, 23). А это еще раз показывает, что мы уже знаем искомое, но по каким-то причинам оно остается скрытым и требует дополнительного поиска, «исследования».

Можно подумать, что новый метод распространяется только на естественнонаучный поиск, особенно если учитывать особенности его применения Аристотелем. Но следующие два фрагмента Гераклита могут пролить свет на то, к каким областям существующего этот метод применим.

15 Mch

ἐδίζησάμην ἐμεωυτόν.

Я исследовал себя.

67 Mch:

ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ ἂν ἐξεύροιο,	Границ души тебе не отыскать,
πάσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν·	по какому бы пути ты не пошел:
οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.	столь глубока ее мера. <sup>13</sup>

Итак, если допустить тождество «себя» и «души», то в этих двух фрагментах мы имеем дело с утверждением, что душа не может быть открыта, а только исследована и с аргументом, подкрепляющим это утверждение: πείρατα, о которых речь идет в 67 Mch, – это, как мы помним, характерные черты для *пути* исследования (δίζημαι), а не для случайного поиска (εὐρίσκω). Отыскать пределы души невозможно, а исследовать вполне возможно, и вопрос заключается только в том, каким образом происходит это исследование, и каковы его результаты?

Здесь снова более поздний контекст может прийти на помощь в реконструкции содержания фрагмента, в данном случае, это знаменитое античное высказывание «Познай самого себя» и его платоновский контекст. Платон повторяет это высказывание многократно в разных диалогах (*Хармид*, *Протагор*, *Алкивиад*) и приписывает создание этой фразы семи мудрецам (*Протагор*, 343 a1–b3), полагая, что именно они выразили таким образом свою мудрость и написали ее в храме в Дельфах словами «Γνώθι σαυτόν». В *Хармиде* (164d4–165a) мы находим другой вариант обращения Платона к этому высказыванию. Решая вопрос о том, что называть рассудительностью (σωφροσύνη), Критий полагает, что «рассудительность – это самопознание» (εἶναι σωφροσύνην, τὸ γινώσκειν ἑαυτόν), и что «“Познай самого себя!” и “Будь рассудителен!” это одно и то же, как следует из буквального значения этих слов (τὸ γὰρ Γνώθι σαυτόν καὶ τὸ Σωφρόνει ἔστιν μὲν ταῦτόν, ὡς τὰ γράμματα φησιν)». Здесь важно, что слова Крития (к какому бы выводу они с Сократом не пришли в конце рассуждения) позволяют хорошо понять точку зрения Гераклита, по крайней мере, такой, какой мы ее можем реконструировать из фрагментов. Перефразируя «Γνώθι σαυτόν», Гераклит говорит «ἐδίησάμην ἐμεωυτόν» – «Я исследовал самого себя» (15 Mch), следуя тому самому новому – философскому – способу разыскания, исследования истины, который выражается у него в слове δίημαι и в той мере в какой «исследование» как новый тип познания конкретизируется понятиями σωφροσύνην и νόος; результат такого познания будет предельно исчерпывающий.

Ответ на вопрос, как связаны у Гераклита самопознание и рассудительность, нужно прежде всего начинать с прояснения значения σωφροσύνην для Гераклита, у которого мы встречаем дериваты σωφρονεῖν и φρόνησις в 23 Mch (a) и в его разночтениях и парафразах в частях (d<sup>1</sup>, e, f). Наиболее привычный русский перевод слова σωφρονεῖν – «целомудрие», и если переводить эти фрагменты, делая поправку на источник (Стобей), время его написания и философскую атмосферу того времени, то перевод А. В. Лебедева 23 Mch (e) и (f) как «Всем людям дано

<sup>13</sup> Цитируется по: Лебедев 1989.

познавать самих себя и быть целомудренными» и «Целомудрие – величайшая добродетель, мудрость же в том, чтобы говорить истину и действовать согласно природе, осозная» (Лебедев 1989, 198) будет оправданным. Если же мы эти пассажи рассматриваем именно как парафраз Гераклита, то подмена благоразумия целомудренностью не позволит увидеть нам в этом фрагменте его гносеологического содержания, смещая акценты прежде всего на нравственное или даже теологическое содержание. Нужно сказать, что и М. Маркович, которому не чужда была реконструкция гносеологического содержания учения Гераклита, трактует φρόνησις в 23 Mch как «религиозно-этические нормы или мудрость» (Marcovich 1967, 96), правда он при этом не забывает упомянуть и вариант альтернативной интерпретации: «это одновременно и идея актуального восприятия и то, что способствует делать правильные выводы на основании этого восприятия» (Kirk 1962, 61), и это нам кажется наиболее верным, т. к. φρόνησις всегда связывается с единичным восприятием, чувственными данными и – у Аристотеля – практическим силлогизмом.

Чтобы вернуть содержание вышеприведенных пассажей в гносеологический контекст, мы должны вспомнить, что исторически первое значение для φρόνησις – это здоровье ума, здоровое психическое состояние, следствием которых является нравственное поведение и практическая мудрость. Именно в таком значении использовалось данное слово в текстах гомеровского периода и только ко времени классического периода, у Платона и Аристотеля, на первый план выходит нравственный аспект в значении этого слова. Точно также и богиня Софросюне олицетворяет качества самоконтроля, сдержанности и благоразумия, подразумевающие прежде всего строгий рациональный контроль человека за своими действиями, а не его нравственное здоровье: человек с расстроенной психикой не может себя рационально контролировать. Мы предпочитаем переводить σωφροειν как благоразумие, т. к. это подчеркивает значение рациональной деятельности в познании. Быть σωφροειν означает обладать здравым умом, контролировать себя и, придерживаясь рассудительности, здравомыслия, человек в состоянии достичь мудрости. В таком случае, у Гераклита, как и у Крития, познание – это результат деятельности здорового рассудка.

Почему Гераклит отказывается от традиционного «Γνώθι σαυτόν», прибегая к «ἐδίδρασκον», т. е. познанию себя через *дидзесис*? Ответить на этот вопрос нам поможет понимание того, на какие области распространяются способности γινώσκειν и νοεῖν, который, как мы показали, является у Гераклита инструментом διίησις. К. фон Фритц, соглашаясь с Б. Снеллом (Snell 1953, 13), указывает на три случая в гомеровских поэмах, которые описывают такое состояние восприятия, когда нечто познается через зрение (Fritz 1974, 23–24). В первом случае объект зрения остается неясным, например, зеленое пятно, которое невозможно ясно обозначить; во втором случае объект видится четко и идентифицируется; в третьем – четко распознается не только сам объект, но и его действия и его важность в конкретной ситуации, особенно в ситуации сильного эмоционального потрясения или важности происходящего. Соответствен-

но, если понятие *idéiv*, обладая не совсем четким значением, может употребляться во всех трех случаях, то *γινώσκειν* и *νοεῖν* строго соответствуют второму и третьему случаям (Fritz 1974, 23–24). Таким образом, именно *νοεῖν* отвечает в данном случае за предельную ясность и полноту знания о предмете, будучи, помимо прочего, у Гераклита связанным с *δίζησι*, что и определяет, на наш взгляд, смещение акцента «*γνώθι*» на «*ἐδίησάμην*».

Подведем краткий итог. Гераклит может быть назван создателем нового философского метода «исследования», *δίησις*, хотя предпосылки его возникновения и использования можно обнаружить уже у Ксенофана, а название этому методу дает Парменид. Этот метод противопоставлен *εὐρίσκω*: обрести, т. е. непосредственно обнаружить, увидеть, ухватить то, что скрыто в глубине вещей, согласно Гераклиту, невозможно, его можно только исследовать (*δίησι*). Суть самого процесса может быть описана как путь, который следует пройти, опираясь на определенные знаки, позволяющие путнику ориентироваться в дороге, и предполагает, что объект поиска заранее нам известен: мы уже знаем то, что мы ищем, знаем определенные характеристики или предикаты искомого объекта. Это требование мы назвали предикационным, и это главное требование, делающее «исследование» именно философским предприятием. Трудность осуществления этого поиска позволяет Гераклиту задать аллегорию добычи золота, а нам – назвать его «философским золотоискательством»: результат этого поиска, в отличие от традиционного многознания, хотя и крайне незначительный количественно, необычайно ценен. Такой способ исследования достаточно универсален: он позволяет обнаруживать суть не только вещей и объектов чувственно-воспринимаемого мира, но и с помощью этого метода Гераклит пытается обрести знания о себе самом и своей душе, а также об общих, универсальных свойствах вещей, что делает метод незаменимым для понимания умопостигаемого. Эти особенности позволяют новому методу стать популярным, и он охотно используется философами на протяжении всего периода Античности.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель (1978) *Сочинения в четырех томах*: т. 2 (Москва)
- Вольф М. Н., Берестов И. В. (2007) «Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии», *ΣΧΟΛΗ* 1.2, 203–246
- Вольф М. Н. (2005) «Понятия «явное и неявное» как базис для формирования гносеологической проблематики Гераклита», *Вестник НГУ. Серия «Философия»*, 3.1, 80–88
- Вольф М. Н. (2007) «О связи понятий *νόος* и *ξύνεσις* у Гераклита», *Вестник НГУ. Серия «Философия»*, 5.2, 118–123
- Вольф М. Н. (2008) «О связи понятий *νόος* и *μάθησις* у Гераклита», *Вестник НГУ. Серия «Философия»*, 6.1, 106–111
- Лебедев А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов* (Москва)
- Максимов М. М. (1988) *Очерк о золоте* (Москва)



- Орлов Е. В. (2008) «Аналитика Аристотеля», ΣΧΟΛΗ 2.1, 21-49
- Платон (1990) *Собрание сочинений в четырех томах*: т. 1 (Москва)
- Bernstein P. L. (2004) *The Power of Gold. The History of an Obsession* (New York)
- Curd P. (2004) *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought* (Las Vegas)
- Dancy R. M. (2004) *Plato's Introduction of Forms* (Cambridge)
- Forbes R.J. ed. (1971) *Studies in Ancient Technology*, Vol. 8: Metallurgy in Antiquity. Part 1: Early Metallurgy, the Smith and his Tools, Gold, Silver and Lead, Zinc and Brass (Leiden, Brill)
- Fritz K. von (1974) "Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy", A. Mourelatos, ed. *The Pre-socratics. A Collection of Critical Essays* (Doubleday, New York)
- Guthrie W. K. C. (1962) *A History of the Greek Philosophy. The Earliest Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge), vol. 1
- Jones W. H. S. transl. (1957) *Hippocrates* (London, Harvard), vol. 1
- Kahn Ch. (1960) *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York)
- Kahn Ch. (1979) *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary* (Cambridge)
- Kirk G. S. (1962) *Heraclitus, the Cosmic Fragments* (Cambridge)
- Krischer T. (1984) "Noos, noein, noema", *Glotta*, 62, 141–149
- Leshner J. (1991) "Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the 'Hymn to Progress' Reading of Fr. 18", *Ancient Philosophy* 11, 229–248
- Marcovich M. (1967) *Heraclitus. Greek text with a short commentary* (Venezuela)
- Matthews G. B. (1999) *Socratic Perplexity and the Nature of Philosophy* (Oxford)
- Mourelatos A. (2008) *The Route of Parmenides: revised and expanded edition; with a new introduction, three supplemental essays, and an essay by Gregory Vlastos* (originally published 1970) (Las Vegas)
- Naddaf G. (2005) *The Greek Concept of Nature* (New York)
- Politis V. (2006) "Aporia and Searching in the Early Plato", *Remembering Socrates Philosophical Essays*, ed. by L. Judson and V. Karasmanis (Oxford)
- Snell B. (1953) *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought* (Cambridge, Mass.), transl. of *Die Entdeckung des Geistes* (Hamburg 1946)

# МОДЕЛИРОВАНИЕ РЕШЕНИЯ АНТИЧНОГО СОФИСТИЧЕСКОГО «ПАРАДОКСА КРОКОДИЛА» В РАМКАХ СОВРЕМЕННОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФОРМАЛЬНОЙ ЛОГИКИ НУЛЕВОГО ПОРЯДКА

А. Н. АХВЛЕДИАНИ

Международное научное общество «INCOL» (Израиль)  
[alexanderakhvlediany@yandex.ru](mailto:alexanderakhvlediany@yandex.ru)

---

Alexander Akhvlediany (Scientific Society «INCOL», Israel, Carmiel)  
SOLUTION FOR THE ANCIENT SOPHISTIC "CROCODILE PARADOX"  
IN CLASSICAL FORMAL ZERO ORDER LOGICAL SYSTEM

ABSTRACT: "Crocodile Paradox" is the famous paradox in ancient sophistic logical system. In this paper it is shown that it is possible to construct the solution for this paradox in modern classical formal zero order logical system.

KEYWORDS: Paradox, formal logic, zero order logical system

---

**В** настоящей работе исследуется известный софистический «Парадокс крокодила» и предлагается вариант его решения на основе современной классической формальной логики нулевого порядка. Формализация представленного решения проверена вычислительной логической программой математического пакета MATCAD 12.

Из истории античной логики известно, что одним из наиболее сильных философских и логических направлений Древней Греции являлось учение софистов. В широком смысле слова термин «софист» означал *искусного или мудрого человека*. Старшие софисты – Протагор, Горгий, Продик и Гиппий – были выдающимися учеными своего времени. До софистов философы в основном занимались исследованием природы, софисты же сделали главным предметом своего

философского исследования человека и его деятельность. На первое место выступают вопросы политики, этики, теории государства и права, начинают разрабатываться риторика, филология, грамматика и т. д. Протагор и Продик одними из первых стали заниматься вопросами научного языкознания; Протагор, Горгий и Трасимах одними из первых в Греции стали создавать теорию риторики.

Знаменитое положение софиста Протагора – «человек есть мера всех вещей» – исходило из учения Гераклита о всеобщей текучести и изменчивости всего существующего. Поскольку в каждый момент изменяется, как воспринимающий субъект, так и воспринимаемый им объект, то каждое восприятие каждого человека относительно и субъективно. *По мнению софистов, для каждого истинно то, что ему кажется таковым в данное время.*

Учение Протагора о человеке, как мере всего существующего, о том, что у каждого человека в каждый момент особая истина, что одной и той же вещи могут быть одновременно приписаны противоположные свойства, положило начало релятивистской и субъективистской теории познания. Релятивизм софистов получил особенно яркое выражение в анонимном сочинении «Двоязыкие речи», в котором развивается учение об относительности человеческих понятий о добре и зле, прекрасном и безобразном, справедливости и несправедливости, истине и лжи. Автор говорит, *что и судьи одну и ту же речь могут расценивать и как ложь, и как истину.* Одна и та же вещь бывает одновременно и легкой и тяжелой, в зависимости от того, с какой другой вещью она сравнивается.

Разрабатывая теорию красноречия, софисты не могли не затронуть вопросов логики, рассматривая их под углом зрения техники спора. Протагор написал специальное сочинение «Искусство спорить». Исходя из положения, что *о всякой вещи есть два противоположных мнения*, он первый стал применять диалог, в котором два собеседника в споре защищали два противоположных взгляда.

Софисты были весьма искусными изобретателями парадоксов. В широком смысле слова парадокс – это положение, резко расходящееся с общепринятыми, устоявшимися, ортодоксальными мнениями. Обычно парадокс представляет собой начало такого исследования, некое нарушение конвенции. Парадокс в более узком значении – это два противоположных утверждения, для каждого из которых имеются кажущиеся убедительными аргументы. Наиболее острая форма парадокса – антиномия, рассуждение, доказывающее приемлемость двух утверждений, одно из которых является отрицанием другого.

Традиция изобретать и выявлять парадоксы сохранилась и в последующем развитии логики как науки, вплоть до нового времени. Обычно парадоксы строятся на том, что логика входящих в них утверждений, отличается по своим логическим выразительным свойствам от логики обычных высказываний аристотелевской классической традиционной логики.

В настоящей работе мы предлагаем к рассмотрению вариант решения одного из известных парадоксов – «Парадокса крокодила», автором которого считается античный сицилийский софист Коракс. Вначале изложим суть парадокса:

«Крокодил выхватил у египтянки, стоявшей на берегу реки, ее ребенка. На ее мольбу вернуть ребенка крокодил, пролив, как всегда, крокодилову слезу, ответил:

— Твое несчастье растрогало меня, и я дам тебе шанс получить назад ребенка. Угадай, отдам я его тебе или нет. Если ответишь правильно, я верну ребенка. Если не угадаешь, я его не отдам.

Подумав, мать ответила:

— Ты не отдашь мне ребенка.

— Ты его не получишь, – заключил крокодил. – Ты сказала либо правду, либо неправду. Если то, что я не отдам ребенка, – правда, я не отдам его, так как иначе сказанное не будет правдой. Если сказанное – неправда, значит, ты не угадала, и я не отдам ребенка по уговору.

Однако матери это рассуждение не показалось убедительным:

— Но ведь если я сказала правду, то ты отдашь мне ребенка, как мы и договорились. Если же я не угадала, что ты не отдашь ребенка, то ты должен мне его отдать, иначе сказанное мною не будет неправдой.

Кто прав: мать или крокодил? К чему обязывает крокодила данное им обещание? К тому, чтобы отдать ребенка или, напротив, чтобы не отдать его?»

Исследование «Парадокса крокодила» будем вести на основе современной классической формальной логики нулевого порядка. Далее приводятся необходимые базовые определения и правила упомянутой логической системы.

Базовыми понятиями логики высказываний нулевого порядка являются:

- Пропозициональная переменная – переменная, значением которой может быть логическое высказывание.
- Пропозициональная формула – определяется индуктивно следующим образом:

а) Если  $P$  – пропозициональная переменная, то  $P$  – формула.

б) Если  $A$  – формула, то  $\neg A$  – формула.

в) Если  $A$  и  $B$  формулы, то

$$(A \vee B) \quad (A \wedge B) \quad (1)$$

$$\Rightarrow(A, B) \quad (2)$$

также формулы.

В формулах (1) на первом месте стоит дизъюнкция высказываний  $A$  и  $B$ , соответствующая логической связке « $A$  или  $B$ ». На втором месте стоит конъюнкция, соответствующая логической связке « $A$  и  $B$ ».

- Каждая формула может быть получена за конечное число шагов при помощи рассмотренных выше правил.
- Знаки

$$\neg \quad \wedge \quad \vee \quad \rightarrow \quad (3)$$

обозначают отрицание, конъюнкцию, дизъюнкцию, импликацию (логическое следование). Например  $\neg A$  означает отрицание высказывания  $A$ . Выражение (2) означает, что из высказывания  $A$  следует высказывание  $B$ . Импликация обозначается также  $A \rightarrow B$  ( $A$  имплицирует  $B$ ). Приведенные в выражении (3) знаки называются пропозициональными логическими связками.

- Подформулой называется часть формулы, сама являющаяся формулой. Собственной подформулой называется подформула, не совпадающая со всей формулой.
- Оценкой пропозициональных переменных называется функция из множества всех пропозициональных переменных в множество истинных значений  $\{0, 1\}$ . *Основной задачей логики нулевого порядка является установление истинностного значения формулы, если определены истинностные значения входящих в нее переменных.* Истинностное значение формулы в таком случае определяется индуктивно, с шагами, которые использовались при построении формулы с использованием таблиц истинности связок.

В классической формальной логике нулевого порядка основные законы классической формальной логики Аристотеля являются тождественно истинными формулами. Формализация основных трех законов логики Аристотеля имеет следующий вид:

**Закон тождества**

Каждое высказывание тождественно равно самому себе:

$$A=A \tag{4}$$

**Закон о непротиворечии**

Никакое высказывание не равно своему отрицанию :

$$A \neq \neg A \tag{5}$$

**Закон об исключенном третьем**

Для каждого высказывания  $A$ , либо само высказывание истинно, а его отрицание  $\neg A$  ложно, либо само высказывание  $A$  ложно, а его отрицание  $\neg A$  истинно, *третья возможность исключена.*

$$A \oplus \neg A \tag{6}$$

В обозначениях формул (4) и (5),  $A$  – некоторое высказывание,  $\neg A$  – отрицание высказывания  $A$ . В формуле (6),  $\oplus$  – логический оператор, соответствующий исключающему «либо».

**Критерий доказуемости и недоказуемости формул классического формального исчисления высказываний**

Пусть  $A$  – некоторая формула классического исчисления высказываний, а  $x_1, x_2, \dots, x_n$  – перечень входящих в нее переменных. Вычислим  $R_{a_1, a_2, \dots, a_n}(A)$  на множестве всех наборов значений  $a_1, a_2, \dots, a_n$  входящих в нее переменных. Если

при этом  $R_{a_1, a_2, \dots, a_n}(A)=1$ , на всех наборах  $a_1, a_2, \dots, a_n$ , то формула  $A$  – тождественно истинна, *такая формула признается доказуемой*.

Если же существует набор значений переменных такой, что условие  $R_{a_1, a_2, \dots, a_n}(A)=1$  не выполняется, то формула  $A$  – не тождественно истинная, *такая формула признается недоказуемой*.

### **Критерий противоречивости и непротиворечивости формул классического исчисления высказываний**

Пусть  $A$  – некоторая формула классического исчисления высказываний, а  $x_1, x_2, \dots, x_n$  – перечень входящих в нее переменных. Вычислим  $R_{a_1, a_2, \dots, a_n}(A)$  на множестве всех наборов значений  $a_1, a_2, \dots, a_n$  входящих в нее переменных. Если при этом  $R_{a_1, a_2, \dots, a_n}(A)=0$ , на всех наборах  $a_1, a_2, \dots, a_n$ , то формула  $A$  – *признается тождественно ложной или тождественно противоречивой*.

Если же существует набор значений переменных такой, что условие  $R_{a_1, a_2, \dots, a_n}(A)=1$  выполняется хотя бы в одном случае из рассматриваемых, то формула  $A$  – *признается выполнимой и непротиворечивой*.

### **Определение формальной непротиворечивости логического исчисления высказываний**

Логическое исчисление называется формально непротиворечивым, если в нем не доказуемы никакие две внешние формулы, из которых одна является отрицанием другой. Иначе говоря, логическое исчисление называется формально непротиворечивым, если в нем не существует такая внешняя формула  $A$ , что доказуема как формула  $A$ , так и формула  $\neg A$ . В противном случае логическое исчисление является противоречивым.

Проблема формальной непротиворечивости заключается в выяснении вопроса: является данное исчисление непротиворечивым или нет? Если в исчислении обнаруживаются внешние доказуемые формулы вида  $A$  и  $\neg A$ , то такое исчисление является формально противоречивым.

Известна следующая, *логически неопровержимо* доказанная теорема.

### **Теорема о непротиворечивости классического формального исчисления высказываний**

Классическое формальное исчисление высказываний обладает свойством формальной непротиворечивости.

Сказанное выше означает, что моделирование тех или иных логических формул в рамках классической формальной логики нулевого порядка, в соответствии с правилами упомянутой теории, будет являться объективным и будет адекватно отражать логическую природу исследуемых с ее помощью логических формул.

Теперь приступим к логическому моделированию «Парадокса Крокодила» в рамках классической формальной логики нулевого порядка.

Введем следующие обозначения. Пусть  $A$  – логическая формула:

$$A = \text{«крокодил вернет ребенка матери»} \quad (7)$$

Тогда:

$$\neg A = \text{«неверно, что крокодил вернет ребенка матери»} \quad (8)$$

Обозначим через  $B$  – формулу матери, содержащую утверждение о том отпустит ли крокодил ее ребенка или нет. Тогда  $\neg B$  – отрицание этой формулы.

Исходя из принятых выше обозначений и текста парадокса, условия крокодила моделируются следующими двумя формулами:

$$\Rightarrow (B = 1, A) \quad (9)$$

$$\Rightarrow (B \neq 1, \neg A) \quad (10)$$

Словесная интерпретация формулы (9) выглядит следующим образом: «если формула матери истинна, то крокодил вернет ребенка матери». Словесная интерпретация формулы (10) выглядит следующим образом: «если формула матери не истинна, то неверно, что крокодил вернет ребенка матери». Таким образом, из приведенных выше утверждений следует, что мать ребенка должна быть сформулирована такая логическая формула, которая вынуждает крокодила отдать ей ребенка в соответствии с его собственными условиями.

Вычислим векторы значений истинности формул условий крокодила на множестве бинарных логических операций, определенных современной классической формальной логикой нулевого порядка, поскольку формулы (9) и (10) являются бинарными логическими формулами. В соответствии с принятыми в классической формальной логике правилами положим:

$$\underline{B} := \begin{pmatrix} 0 \\ 0 \\ 1 \\ 1 \end{pmatrix} \quad \underline{A} := \begin{pmatrix} 0 \\ 1 \\ 0 \\ 1 \end{pmatrix} \quad (11)$$

Формулы (11) обеспечивает рассмотрение конечного множества всех возможных конкретных комбинаций значений переменных  $B$  и  $A$ . Используя для вычисления векторов значений истинности условий крокодила оператор век-

торизации, предусмотренный логической вычислительной программой математического пакета MATCAD 12, получим:

$$\overrightarrow{\Rightarrow(B=1, A)} = \begin{pmatrix} 1 \\ 1 \\ 0 \\ 1 \end{pmatrix} \quad (12)$$

$$\overrightarrow{\Rightarrow(B \neq 1, \neg A)} = \begin{pmatrix} 1 \\ 0 \\ 1 \\ 1 \end{pmatrix} \quad (13)$$

Таким образом, из формул (12) и (13) мы видим, что в соответствии с базовыми определениями классической логики нулевого порядка, крокодилом были выдвинуты выполнимые и непротиворечивые логические формулы.

Необходимо отметить, что в соответствии с условиями парадокса у крокодила имеются значительные логические преимущества перед матерью ребенка. Это выражается в том, что у крокодила имеется возможность вариации логических связок, т. е. возможность свободного выбора в дизъюнкции и конъюнкции между формулами его условий, а также возможность неприменения логических связок между ними, поскольку в его собственных условиях это прямо не оговорено.

Исследуем теперь формулу матери, приведенную в тексте парадокса. По своей логической структуре она совпадает с формулой (8), т. е. мать ребенка выдвигает логическую формулу:

$$B = \neg A \quad (14)$$

В этом случае у крокодила появляется возможность объявить, что формулы его условий подразумевают их конъюнкцию. Тогда на множестве бинарных логических операций получаем следующие формулы:

$$\overrightarrow{(\Rightarrow(B=1, A) \wedge \Rightarrow(B \neq 1, \neg A))} = \begin{pmatrix} 1 \\ 0 \\ 0 \\ 1 \end{pmatrix} \quad (15)$$



$$\xrightarrow{(B = \neg A)} \begin{pmatrix} 0 \\ 1 \\ 1 \\ 0 \end{pmatrix} \quad (16)$$

Формула (15) представляет собой конъюнкцию логических формул условий крокодила. Формула (16) представляет собой логическую формулу матери ребенка.

В рассматриваемом случае аргументация крокодила имеет следующий вид.

1. Выдвинутая матерью логическая формула логически несовместна с условиями крокодила:

$$\xrightarrow{[(\Rightarrow(B = 1, A) \wedge \Rightarrow(B \neq 1, \neg A))] \wedge (B = \neg A)} \begin{pmatrix} 0 \\ 0 \\ 0 \\ 0 \end{pmatrix} \quad (17)$$

2. Формула матери (14), подставленная вместо В в формулу конъюнкции условий крокодила, приводит к тождественно ложной формуле на множестве унарных логических операций, а это означает, что с точки зрения классической формальной логики нулевого порядка, матерью ребенка была высказана такая логически формула, которая в сочетании с условием конъюнкции формул крокодила приобрела логически тождественно противоречивый вид:

$$[(\Rightarrow(\neg A = 1, A)) \wedge (\Rightarrow(\neg A \neq 1, \neg A))] = 0 \quad (18)$$

Поэтому в рассматриваемом случае у крокодила в соответствии с его собственными условиями появляются все основания не отдать ребенка матери. Таким образом, предлагаемое нами решение рассматриваемого парадокса заключается в том, что приведенная в нем логическая формула ответа матери в контексте конъюнкции формул условий крокодила оказывается логически противоречивой.

Необходимо отметить, что некоторые приведенные выше логические формулы имеют существенные отличия от логических формул аристотелевской логики. В соответствии с основными законами аристотелевской логики (4)–(6), высказывание должно быть либо истинным, либо ложным, третья возможность исключена. Этого мы никак не можем утверждать в отношении формул крокодила (12) и (13), поскольку утверждения об их истинности или ложности оказываются недоказуемыми, хотя и непротиворечивыми:

$$\overrightarrow{(\Rightarrow(B = 1, A) = 1)} = \begin{pmatrix} 1 \\ 1 \\ 0 \\ 1 \end{pmatrix} \quad \overrightarrow{(\Rightarrow(B = 1, A) = 0)} = \begin{pmatrix} 0 \\ 0 \\ 1 \\ 0 \end{pmatrix} \quad (19)$$

$$\overrightarrow{(\Rightarrow(B \neq 1, \neg A) = 1)} = \begin{pmatrix} 1 \\ 0 \\ 1 \\ 1 \end{pmatrix} \quad \overrightarrow{(\Rightarrow(B \neq 1, \neg A) = 0)} = \begin{pmatrix} 0 \\ 1 \\ 0 \\ 0 \end{pmatrix} \quad (20)$$

По нашему мнению, приведенное выше исследование свидетельствует о возможности реконструкции и моделирования софистической логической техники в рамках классической формальной логики нулевого порядка, что может представлять определенный интерес с точки зрения вопросов исследования античных софистических философских и логических традиций, а также их философских и логических архетипов в некоторых классических формальных и полупормальных логических и математических теориях нового времени.

# «ЛЕРНЕЙСКАЯ ГИДРА» И ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ГНОСТИЦИЗМА

Е. В. АФОНАСИН

Центр изучения древней философии и классической традиции  
Новосибирский государственный университет  
Институт философии и права СО РАН  
[afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

---

Eugene Afonasin

(Novosibirsk State University, Institute of Philosophy and Law, Russia)  
THE «LERNAEAN HYDRA» AND THE PROBLEM OF THE ORIGIN OF GNOSTICISM

ABSTRACT. In the second century A.D. the Mediterranean world underwent a profound change in ethical attitude towards the cosmos and human society, and the change is especially well reflected in one of the most controversial intellectual movement of the Late Antiquity, the so-called Gnostic tradition. Although attempts to draw a coherent picture of Gnosis which have been undertaken so far have yielded no satisfactory result, the basic patterns of thought, commonly labeled as 'Gnostic', are reasonably well known. Taken in the broadest sense of the word, Gnosticism is a specific world attitude. In the framework of Judeo-Christian world-view the Gnostics contemplated the world affairs from a global prospective, put them in the context of world history and developed a specific form of eschatology. In this paper (which is a revised Russian translation of the English original, published in *ΣΧΟΛΗ* 2.1 (2008) 125–132) the author undertakes to interpret select historical evidence, which can throw the light upon the development of this quite diverse and controversial tradition, including a passage from the *Stromateis* of Clement of Alexandria (*Strom.* III 29, 1–2 St), which, surprisingly enough, was not previously treated in this context.

KEYWORDS: Gnosticism, Irenaeus, Clement of Alexandria, Early Christian polemics

---

## Преамбула

В последнее время гносис как оккультный «тип мировоззрения» вновь приобретает популярность. Трудно сказать, что явилось основной причиной такого положения дел. Возможно, это результат чрезвычайной публичности, которую

получила почти детективная история о неожиданном и счастливом обретении в 1945 г. корпуса гностических писаний. А может быть, дело обстоит прямо противоположным образом: гносис оказался в чем-то созвучным современной эпохе, и отсюда такая популярность, а как следствие внимание к находкам (ведь несколько коптских гностических кодексов было открыто еще в XIX в., но они не вызвали такого интереса и даже не были опубликованы). Как бы там ни было, во многих странах мира в настоящее время основываются гностические церкви и «тайные союзы», об этом снимаются художественные фильмы и пишутся романы, а каждая новая находка гностического текста приковывает всеобщее внимание, о чем свидетельствует, например, недавняя история с публикацией коптского Евангелия Иуды.<sup>1</sup>

Мне представляется, что историко-философская наука должна адекватно отреагировать на сложившуюся ситуацию и дать по возможности достоверное описание этого явления, в том числе и ориентированное на восприятие широкой аудиторией. И хотя старое представление о гностицизме, равно как и сам этот термин, выкованный в 19 в., в настоящее время вызывают сомнение, мы еще очень далеки от окончательных выводов, и на данном этапе не вправе делать категоричных суждений. Самой главной задачей на настоящий момент представляется переоценка доступных нам исторических свидетельств в свете новых находок и новых достижений в области изучения позднеантичной и раннехристианской философии.

Мне кажется, что начать следует с попытки разрушить целый ряд стереотипов, которые укоренились в истории философии, однако не выдерживают внимательной критики.<sup>2</sup> К таким стереотипам относится, прежде всего, представление о том, что гностицизм это «христианская» ересь, некоторого рода смесь некритически воспринятых языческих культов, христианства и иудаизма, восходящее к авторам «истории догмы» (прежде всего, немецким историкам 19 века). Это положение должно быть оставлено как неисторичное. Можно показать, что более разумным и подтвержденным источниками является утверждение о том, что «гностицизм» – это отдельный *тип мировоззрения*, который лег в основу самостоятельной мировой религии, отличной от иудаизма и христианства.

Должно быть оставлено и другое распространенное представление, также восходящее к христианским ересиологам и «историкам догмы», о том, что для гностицизма характерен онтологический дуализм. Подробное исследование произведений таких раннехристианских авторов, как Ириней и Епифаний, и выявление теологических и политических мотивов их сочинений демонстри-

---

<sup>1</sup> Об этом см. замечательную книгу Robinson 2007 (есть русский перевод).

<sup>2</sup> См. материалы круглого стола «Освобождаясь от стереотипов в истории философии», *Философия в диалоге культур*. Всемирный день философии (Москва–Санкт-Петербург, 16–19 ноября 2009 г.), Москва, Прогресс-Традиция, 2010, 87 сл., моя статья: 206–220.

рует, что этот предрассудок также обусловлен «христано-центристской» методологией, и не подтверждается не только оригинальными произведениями гностиков, но и теми свидетельствами, которые приводят сами ересиологи.

Наконец, должно быть пересмотрено наше представление об институциональном аспекте гностицизма. Так гипотеза о существовании «школы Валентина» нуждается в значительной корректировке. Пересмотра требует также и весьма распространенная в исследовательской литературе аналогия между философскими и гностическими школами. Однако если гностицизм – это не религиозная секта и не философская школа (по крайней мере, в общепринятом смысле этих терминов), то что же это такое? Такие соображения привели автора этих строк к необходимости различения между «философским» и «радикально-мифологическим» гностицизмом. Однако и это только рабочая классификация, возможно первый шаг на пути к полной деструкции самого понятия «гностицизм». Гносис – это термин, нагруженный эпистемологически и мировоззренчески, однако в историчности такого явления как «гностицизм» приходится усомниться.

Для того, чтобы оценить действительное значение гностицизма как культурного явления необходимо возвратиться к истокам и попытаться ответить на вопрос о его происхождении, а начать следует с того момента, когда он, как считается, появился на исторической сцене.

## I

Мир Средиземноморья претерпел во втором столетии нашей эры глубочайшие изменения, отразившиеся в разнообразных философских и религиозно-этических течениях поздней античности, одним из которых является так называемая гностическая традиция. В самом широком смысле слова гностицизм – это особый тип мировоззрения, который в иудео-христианской среде первых веков нашей эры развился в целый спектр своеобразных учений, рассматривающих мировую историю и место человека в ней в глобальной перспективе и в контексте особого типа эсхатологии.

Несмотря на открытие важных документов, прежде всего, Коптской гностической библиотеки, вопрос о происхождении гностицизма все еще темен и патристические свидетельства по-прежнему полезны в этом отношении.

Как известно, *opinio communis* Ирины, Ипполита, Климента и других раннехристианских авторов второго – начала третьего столетий сводится к примечательному утверждению, согласно которому истоки гносиса следует искать в древней доктрине неких «гностиков» (*gnosticoi*).<sup>3</sup> Возможно, это имя восхо-

---

<sup>3</sup> Нижеследующие идеи были впервые озвучены на международной конференции в Древней Олимпии в 2006 г. Английский вариант статьи (*Religious Mind: Gnostic Ethos in the Period of the Cultural Transition*) опубликован в журнале *ΣΚΕΠΣΙΣ* 18 (2007) 11–23; перевод на новогреческий («Η Λερναία Ύδρα» και το πρόβλημα της καταγωγής του γνωστικισμού) вышел в журнале *Celestia* 1 (2008) 41–47.

дит к «лжеименному гносису» раннехристианской литературы, которая, в этом отношении, может считаться важным источником по истории гностицизма.<sup>4</sup> Проблема, однако, состоит в том, что те сведения, которые можно извлечь из ранних источников, слишком фрагментарны и не могут быть адекватно поняты без дополнительных данных. Кроме того, тексты, впоследствии вошедшие в канон, постоянно корректировались в угоду текущим доктринальным изменениям. Следовательно, они важны для истории гностицизма, но едва ли могут считаться независимым источником.<sup>5</sup> Это обстоятельство лишает смысла всякие разговоры о до-христианском, христианском и пост-христианском (христианизированном) гностицизме, потому что мы не знаем, что следует считать христианским в начале второго столетия, когда первые гностические школы вышли на историческую сцену.

Наше понимание гностической религии напрямую зависит от того институционального окружения, в которое мы готовы поместить ее. Приняв сообщения Юстина, Иринейя, Кельса, Гегисиппа, Климента и других авторов первых веков, мы могли бы, с определенной долей вероятности, принять, что, по крайней мере начиная с первой половины второго столетия, в Риме, Александрии, Иудее и других крупнейших культурных центрах существовали неформальные сообщества, пропагандирующие различного рода учения про-христианского и анти-иудейского содержания.

Более того, они располагали отдельными книгами и целыми собраниями сочинений, касающихся таких метафизических и этических вопросов первостепенного значения, как проблема происхождения мира и места, отведенного в его структуре человеку, и т. д. Ответы облекались в сложный миф и преподносились либо в форме оракулов, либо в виде собрания изречений, либо в обеих этих формах одновременно.<sup>6</sup> Авторитетность подобной литературы базировалась на ее анонимности и, чаще всего, на предполагаемой древности. Напротив, труды таких авторов, как Василид или Валентин, не претендовали и не могли претендовать на подобный статус. В лучшем случае их тексты могли считаться искусным комментарием священных речений, авторитетным в определенных кругах.<sup>7</sup> Однако подобного рода деятельность возможна лишь в хорошо структурированном и организованном социальном окружении.

Мы не знаем, кем эти люди считали себя сами, однако их оппоненты вполне резонно называли их «гностиками», поскольку их учение фокусировалось на гносисе, тайном знании, открываемом избранным. Эта черта объединяла их всех независимо от специфического содержания самого откровения и способа

---

<sup>4</sup> Cf. Rudolph 1995, 34–52, esp. 50–52. Общий очерк: Robinson 1983, 1–18. См. также детальные исследования Koester 1980 и 1990 (где впервые гностическим текстам уделяется должное внимание).

<sup>5</sup> Детальное исследование этой проблемы см. в книге Ehrman 1993.

<sup>6</sup> О структуре и природе собраний подобного рода см., например, Turner 1997.

<sup>7</sup> Этот факт подтверждается свидетельствами. См., напр. Eusebius, *Hist. Eccl.* IV 7, 6–8.

определения избранности.<sup>8</sup> Среди высших божеств всегда присутствовала интеллектуальная сущность, обычно *Nous* или *Ennoia*; совершенный человек, *Adamas*, обычно ассоциировался с совершенным знанием; миссия Христа состояла в том, чтобы открыть знание<sup>9</sup>; древо познания также обычно играло центральную роль в этом мифе,<sup>10</sup> и т. д. Вполне вероятно, как замечает Алерстер Логан,<sup>11</sup> в их числе была группа приверженцев того мифа, который затем материализовался в литературе, вроде *Апокрифа Иоанна*. Эта гипотеза кажется объясняет тот факт, что ересиологи единодушно говорят о неких «гностиках», утверждая, что остальные произошли от них.

Однако, учитывая вышесказанное, можем ли мы с уверенностью утверждать, что гностические «школы» или «секты» физически существовали в качестве социальных институтов? Существовали ли в это время школы (религиозные или философские), и если да, то как они были организованы, согласно каким принципам функционировали, и как выглядела их повседневная жизнь?

Этот вопрос в последнее время активно обсуждается. Джон Уиттакер полагает, что гностицизм едва ли мог существовать в институционализированной форме, вроде философской школы.<sup>12</sup> Напротив, Барбара Аланд, несмотря на очевидные отличия гносиса от философии, настаивает на аналогии между философскими школами и школой Валентина.<sup>13</sup> Вопросу о «школе Валентина» посвящено недавнее ценное исследование Кристофа Маркшица.<sup>14</sup> Его диагноз таков: во-первых, по причине отсутствия надежных исторических свидетельств мы вынуждены смириться с тем, что сам факт существования школы носит гипотетический характер; и, во-вторых, есть основания сомневаться в том, что гностические школы вообще существовали по причине неинституционального характера гносиса. Я также обсуждал этот сюжет несколько лет назад,<sup>15</sup> и мой диагноз близок к тому, что предлагает Маркшиц. В самом деле, если мы обратимся к доступным историческим свидетельствам, то увидим, что все наши информанты не только вызывают подозрение, но и зависят друг от друга. История о двух школах, основанных Валентином, которую рассказывает Ипполит, выглядит как анахронистическая попытка представить гностицизм организованным движением. Хотя относительная географическая изоляция безусловно могла привести к вариациям в исходном учении Валентина, небольшие доктринальные изменения едва ли могли стать основанием для раз-

---

<sup>8</sup> Последнее было предметом жарких споров даже среди гностиков. См., например, трактат *Свидетельство истины* (NH IX, 55, 29).

<sup>9</sup> См. *Евангелие истины* (NH 1, 3, 18, 1–11), *Iren.*, *Ап I* 21, 4; 29, 1–3.

<sup>10</sup> См. *Апокалипсис Адама* (NH V 5, 64, 6–19).

<sup>11</sup> Logan 1996, 10.

<sup>12</sup> В обсуждение статьи Стеда (Stead) в сборнике Layton 1980, 96.

<sup>13</sup> Aland 1977, 34–73.

<sup>14</sup> Marksches 1997b, 401–438.

<sup>15</sup> Афонасин 2003а, 112–163.

деления.<sup>16</sup> Однако эти различия вовсе не обязательно связаны с разделением на восточную и западную «школы». Почему, например, Гераклеон, наиболее значительный последователь Валентина, принадлежащий, по словам Ипполита, к западной школе, известен нам исключительно благодаря полемике с ним в трудах Александрийцев Климента и Оригена?<sup>17</sup> И все же, словоупотребление Ипполита (*Ref.* VI 35, 5), равно как и саркастическое замечание Тертуллиана (*Adv. Val.* 11, 2: *duae scholae, duae cathedrae*<sup>18</sup>) может указывать на то, что последователи Валентина и другие гностики основывали какие-то институты, возможно с целью преподавания за деньги (как это делал Марк Маг, согласно Иринею). И это напоминает скорее школу, нежели «секту».<sup>19</sup>

В данной ситуации важной может оказаться любая новая информация или хотя бы новая перекрестная ссылка, касающаяся вопроса об истоках гностицизма и возможных формах его институционального бытования. К счастью, в дополнение к голым доксографическим сообщениям Иринея, Ипполита, Тертуллиана, Епифания и других ересиологов, мы располагаем свидетельством Климента Александрийского, который, к слову сказать, также был, как считается, членом или даже основателем христианской «школы». И хотя историчность сообщений об александрийской христианской школе вызывает сомнения, интересно, что Климент лишь в нескольких случаях говорит о гностических школах. Один раз упоминается «школа» Карпократа, а последователи Валентина и Василида (буквально, «те, которые вокруг» Ва-

<sup>16</sup> Cf. Kaestli, in Layton 1980, 391–403.

<sup>17</sup> Вообще-то наиболее важные теории распространялись в древнем мире довольно быстро. О контакте между Римом и Александрией см., например, историю, рассказанную Цицероном в *Academica Priora*, 11 sq., где живо описана реакция Антиоха на новую книгу Филона из Ларисы. Филон пытался доказать, что академическая традиция принципиально едина, Антиох придерживался диаметрально противоположной позиции, что делало конфликт неизбежным (подробнее см. Dillon 1996, 53 ff.). Представим теперь, что Аксионик, наиболее верный, по словам Тертуллиана (*Adv. Val.* 4, 3), сторонник Валентина, получил из Александрии книгу Гераклеона. Его реакция могла бы быть подобной (cf. Hipp. *Ref.* VI 35, 7).

<sup>18</sup> Издатель трактата, J.-C. Fredouille (1980/2, 258–259), замечает в своем комментарии ad loc., что Тертуллиан говорит о философских кафедрах, кафедре Моисея, но никогда о кафедрах, основанных еретиками. По его мнению, это может указывать на то, что валентиниане основали кафедру, подобную тем философским кафедрам, которые примерно в это время были учреждены императорским постановлением.

<sup>19</sup> Marksches (1997b, 438) тонко замечает: «Whether the Valentinian writings from Nag Hammadi are a popular philosophical variant of Valentianism or rather a documentation of its development away from its philosophical origins needs to be investigated in its own right. If all this is correct, one must say that the highly gifted teachers Valentinus and Ptolemaeus simply did not have the right students, that is – at least in the sense of professional philosophy – not sufficiently educated students. And no one, unfortunately, is entirely immune from this misery».



лентина или Василида и «те, кто следом за» Валентином или Василидом), как мы увидим ниже, несколько раз обвиняются в том, что ошибочно истолковали учение своих наставников.

## II

Поскольку мы рассчитываем обнаружить истоки «философского» гносиса в учении неких древних *gnosticoi*, соберем теперь вместе все релевантные данные.<sup>20</sup>

(1) ...Qui enim est primus ab ea quae dicitur gnostica haeresis antiquas in suum characterem doctrinas transferens Valentinus (ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἰρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεθαρμόσας Οὐαλεντίνος)... – ...Валентин воспринял древние доктрины так называемого гностического толка и переложил их для своей школы... (Irenaeus, *Adv. Haer.* I 11,1; гр. Eriphanius, *Panarion* XXXI, 32, 2).

(2) ...necessarium arbitrati sumus prius referre fontem et radicem eorum, uti sublimissimum ipsorum Bythum cognoscens, intellegas arborem de qua defluerunt tales fructus. – ...прежде всего мы сочли необходимым указать их источник и корень, ведь познав их наиболее возвышенную Бездну, ты постигнешь и то древо, на котором вырос такой фрукт (Iren. I 22, 2).

(3) Super hos autem ex his qui praedicti sunt Simoniani multitudo Gnosticorum [Barbelo] exsurrexit, et velut a terra fungi manifestati sunt. – Кроме них от вышеупомянутых симониан произошло множество Гностиков [Барбело], они выросли подобно грибам из земли (Iren. I 29, 1).

(4) Tales quidem secundum eos sententiae sunt, a quibus velut Lernaea hydra, multiplex capitibus fera [de] Valentini schola generata est. – Таковы значит их речения, из которых, подобно Лернейской гидре, этому многоголовому чудищу, возникла школа Валентина (Iren. I 30, 15).<sup>21</sup>

(5) A talibus matribus et partibus et proavis eos qui a Valentino sint, sicut ipsae sententiae et regulae ostendunt eos... – От таких матерей, отцов и пращуров произошли последователи Валентина, и их собственные речения и правила выдают их... (Iren. I 31, 3, последний раздел первой книги).

(6) Ad expugnandam conversus veritatem et cuiusdam veteris opinionis semen nactus *colubro suo*<sup>22</sup> viam delineavit. – Ополчившись против истины, он зачал от

<sup>20</sup> Текст: Rousseau–Doutreleau 1979; перевод мой, если не оговорено иное.

<sup>21</sup> Текст может быть реконструирован так: τὸ πολυκεφαλαῖον θηρίον τῆς τοῦ Οὐαλεντίνου σχολῆς. Cf. Logan 1996, 7, note. 39. Более «изошренный» перевод Lundström и комментарий к этому месту см. Quispel 1996a, 2. Если мы сохраним “de” манускрипта, текст изменит свое значение: «...из которых возникло подобное Лернейской гидре многоголовое чудище, выросшее из школы Валентина». Дальнейшие детали здесь неуместны. Заинтересованный читатель может ознакомиться с ними по указанной статье Киспеля и критическим замечаниям по ее поводу в Marksches 1997a, 180 f.

<sup>22</sup> Kroymann (1906). MS: semini nactus colubroso; Fredouille (1980): semen nactus, Colorbaso. Предлагаемое исправление: ‘...et cuiusdam veteris opinionis semen nactus,

семени древних учений и сам повторил путь этого змея (Tertullian, *Adversus Valentinianos* 4, 2).

Работая над переводом *Стромат* Климента Александрийского, я натолкнулся еще на один пассаж, который, судя по всему, может рассматриваться в качестве дополнительного свидетельства о связи Валентина и *gnosticoi*. Разумеется, этот текст хорошо известен, однако, насколько мне известно, не рассматривался в этом контексте. Говорится следующее (*Strom.* III 29, 1–2 St.-Fr.):<sup>23</sup>

(7) Ἐρρῦη δὲ αὐτοῖς τὸ δόγμα ἔκ τινος ἀποκρύφου, καὶ δὴ παραθήσομαι τὴν λέξιν τὴν τῆς τούτων ἀσελγείας μητέρα· καὶ εἶτε αὐτοὶ τῆς βίβλου συγγραφεῖς (ὄρα τὴν ἀπόνοιαν, εἰ καὶ θεοῦ διαψεύδονται δι' ἀκρασίαν), εἶτε ἄλλοις περιτυχόντες τὸ καλὸν τοῦτο ἐνόησαν δόγμα διεστραμμένως ἀκηκοότες· ἔχει δὲ οὕτως τὰ τῆς λέξεως· «ἐν ἧν τὰ πάντα· ἐπεὶ δὲ ἔδοξεν αὐτοῦ τῇ ἐνόητι μὴ εἶναι μόνῃ, ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπίπνοια, καὶ ἐκοινωνήσεν αὐτῇ καὶ ἐποίησεν τὸν ἀγαπητόν· ἐκ δὲ τούτου ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπίπνοια, ἣ κοινωνήσας ἐποίησεν δυνάμεις μήτε ὁραθῆναι μήτε ἀκουσθῆναι δυναμένας» ἕως «ἐπ' ὀνόματος ἰδίου ἐκάστην».

«А ведь их доктрина вытекает из некоего апокрифа, и я далее привожу соответствующее место буквально, – чрево, [породившее] их несуразности. [Не знаю,] сами ли они написали все это (в таком случае обрати внимание на их неразумие, если из невоздержанности они оболгали бога), или же, встретившись с кем-то еще и услышав чью-то хорошо задуманную доктрину, извратили ее, однако текст таков: “[В начале] все было Одним. Но поскольку единству подобает не оставаться в одиночестве, оно испустило из себя Дыхание. Совокупившись с ним, оно породило Возлюбленного, который, в свою очередь, также испустил из себя Дыхание, совокупившись с которым породил силы, невиданные и неслыханные” и так далее до слов “каждая от своего имени”».

Не знаю, кем были эти гностики, однако важно то, что в следующем предложении они сопоставляются с последователями Валентина (III 29, 3):<sup>24</sup>

«...εἰ γὰρ καὶ οὗτοι καθάπερ οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου πνευματικὰς ἐτίθεντο κοινωνίας, ἴσως τις αὐτῶν τὴν ὑπόληψιν ἐπεδέξατ' <ἄν>· – ...если они, подобно последователям Валентина, считают сексуальный акт духовным (соединением), то их мнение можно понять...»

Затем Климент сопоставляет их с последователями Продика (οἱ ἀπὸ Προδίκου), «которые безосновательно называют себя гностиками и подлинными детьми первого бога», описывает их обычаи и упоминает использование

---

*Colorbaso* viam delineavit, не необходимо. Cf. Quispel 1996a, 3, который резонно указывает на происхождение этого образа: ‘...denique quid Cretae taurus Lernaeeque pestis / hydra venenatis posset vallata *colubris*?’ (Lucretius, *De rerum natura* V 26–27).

<sup>23</sup> См. Афонасин 2003b/1, 418.

<sup>24</sup> В своей статье ‘The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic’ Жиль Киспель (Quispel 1996b, 334) подчеркивает важность этой фразы и детально разбирает ее.

ими ненормативной лексики,<sup>25</sup> что напоминает каинитов Ириней и Епифания (*Adv. Haer.* 31, 2; *Panarion.* XXXVIII 2–5).<sup>26</sup> Несколько ранее (25, 5) Климент упоминает последователей Николая, а затем говорит о гностиках, придерживающихся доктрины, приписываемой Епифанием некоему Северу (34, 1, ср. Eriphanus, *Panarion* 45, 1–2; см. Αφονασίν 2008, 54), и о неких «противодействующих» (Ἀντιτάκτας). Трудно сказать, какие источники были в распоряжении у Климента: воспользовался ли александрийский интеллектual какой-либо ранней «синтагмой» (кратким пересказом различных толков), или же имел доступ к неизвестным нам исходным текстам. Как бы там ни было, примечательно, что в контексте обсуждения гностической молитвы в седьмой книге (VII 41, 3) Климент вновь обращается к ереси «тех, кто вокруг Продика» и обвиняет их в том, что они считают молитву бесполезной (впрочем, как ему кажется, заимствовав это воззрение у киренаиков) и стремятся «присвоить» себе гносис (доступный лишь праведным) и т. д.<sup>27</sup>

Удивительно то, что в самом начале третьей книги (*Strom.* III 1, 1) Валентину и его последователям приписывается *абсолютно* то же представление о природе брака, что и нашим «гностикам» в 29, 3 (см. выше):

«Οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντίνου ἄνωθεν ἐκ τῶν θεῶν προβολῶν τὰς συζυγίας καταγαγόντες εὐαρεστοῦνται γάμῳ, οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου «πυθόμενων» φασι «τῶν ἀποστόλων μή ποτε ἄμεινόν ἐστι τὸ μὴ γαμεῖν» ἀποκρίνασθαι λέγουσι τὸν κύριον· «οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τοῦτον· εἰσὶ γὰρ εὐνοῦχοι, οἱ μὲν ἐκ γενετῆς, οἱ δὲ ἐξ ἀνάγκης». – В то время как *окружение Валентина*, возводя «сизигии» к высшей божественной эманации, одобряет брак, *последователи Василида...*»

Правда, в первом случае Климент использует другую конструкцию: οἱ ἀπὸ Χ, не οἱ ἀμφὶ Χ. Однако имеет ли это значение? Вкладывает ли Климент в эту конструкцию особый смысл? Мне кажется, едва ли. Ведь школа (или «толк») Продика в аналогичном контексте обозначается то как τῶν ἀμφὶ τὴν Προδίκου αἵρεσιν, то как οἱ ἀπὸ Προδίκου. Разве это означает, что в первом случае Климент говорит о Продике и его ближайших учениках, а во втором – о его сторонниках и последователях, но не о самом основателе школы? Мне так не кажется. По-видимому, спекуляции о том, принадлежит ли кто-либо к своему собственному кругу и иные геометрические ассоциации неуместны в случае подобных идиоматических выражений, которые утратили свое исходное зна-

<sup>25</sup> ... τοιαῦτα καὶ οἱ ἀπὸ Προδίκου ψευδῶνύμως γνωστικὸς σφᾶς αὐτοὺς ἀναγορεύοντες δογματίζουσιν, υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ λέγοντες αὐτούς.

<sup>26</sup> G. Quispel ссылается на это место в своей статье в Layton 1980.

<sup>27</sup> Ἐνταῦθα γενόμενος ὑπεμνήσθην τῶν περὶ τοῦ μὴ δεῖν εὐχεσθαι πρὸς τινῶν ἑτεροδόξων, τουτέστιν τῶν ἀμφὶ τὴν Προδίκου αἵρεσιν, παρεισαγομένων δογμάτων. ἴνα οὖν μηδὲ ἐπὶ ταύτῃ αὐτῶν τῇ ἀθέῳ σοφίᾳ ὡς ξένη ὀγκύλλωνται αἰρέσει, μαθέτωσαν προεληφθαι μὲν ὑπὸ τῶν Κυρηναϊκῶν λεγομένων φιλοσόφων· ἀντιρρήσεως δ' ὅμως τεύξεται κατὰ καιρὸν ἢ τῶν ψευδῶνύμων τούτων ἀνόσιος γνώσις...

чение и широко употребляются в позднеантичной литературе (в особенности, философской) для того, чтобы обозначать «школу» в самом широком смысле этого слова.<sup>28</sup>

Дабы прояснить этот сюжет, рассмотрим другие аналогичные случаи у Климента: *Strom.* II, 36, 1: οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην; *Strom.* II 52, 1: οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Σίμωνα τῷ Ἑστῶτι; *Prot.* 26, 4: οἱ ἀμφὶ τὴν σκηνὴν ποιηταί; *Strom.* II 54, 5: οὐ μόνον οἱ ἀπὸ Πλάτωνος, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς; *Strom.* VI 59, 4: οἱ ἀπὸ φιλοσοφίας διὰ τῆς τοῦ κυρίου διδασκαλίας...

Два первых случая касаются соответственно школ Василида и Симона Мага, и словоупотребление вполне обычно, хотя, как показывает простой подсчет случаев, по каким-то причинам конструкцию с *apo-*, Климент употребляет чаще, нежели с *amphi-*. Третий случай – это упоминание некой «школы» сценических поэтов.<sup>29</sup> Четвертый пример иллюстрируют его употребление конструкции с *apo-*. Речь идет о философских школах в голом доксографическом контексте, что вполне типично. Однако последний случай довольно интересен: приверженцы «философской школы» (конструкция с *apo-*) противопоставляются учению (не школе) Христа, и это притом, что термин *διδασκαλία* чаще всего означает именно «школу», причем в физическом смысле этого слова. Говорится, что оставив философию (то есть философскую школу) ради учения Логоса (то есть, последовав за ним или, метафорически, став его учеником) можно достичь истинной философии.

Рассмотрим теперь несколько случаев, когда Валентин и Василид упоминаются по имени, без отсылки к их последователям. В *Strom.* III 102, 1 говорится: ...καὶ μὴν καὶ Οὐαλεντίνῳ τὸ σῶμα τὸ ψυχικόν...; и в *Strom.* V 2, 5–3, 4: ...ὡς Βασιλείδης οἴεται... ὡς Οὐαλεντίνος βούλεται, τινὸς καὶ φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος, ὡς Βασιλείδης νομίζει...

Говорится ли здесь о самих школах или же только об их основателях? Контекст подсказывает, что верно второе.

Эти наблюдения показывают, что, говоря о «школе», Климент обычно имеет в виду приверженцев определенной традиции или даже стиля мышления (противопоставляя, например, философскую традицию и христианское учение). Следовательно, говоря о школе Валентина и даже критикуя неверных учеников основателя, он не обязательно подразумевает, что сам Валентин не придерживался этой точки зрения (когда же это действительно так, он явным образом на это указывает). С другой стороны, говоря о «Валентине» и «Василиде» он нередко имеет в виду воззрения приверженцев Валентина и Василида или, в целях полемики, их учения как целое. Исключением их этого правила являются, разумеется, немногочисленные точные цитаты из Валентина, Васи-

<sup>28</sup> Glucker (1978) подробно рассматривает словоупотребление подобного рода.

<sup>29</sup> Что бы это не означало; Климент говорит подобным образом о Гомере, а Еврипида называет «философом на сцене» (следует заметить, что этот титул достаточно традиционен в доксографической литературе).

лида, Исидора и других гностиков, большая часть которых, напомним, уникальна.<sup>30</sup> В этих случаях он точно указывает источник, и у нас нет оснований сомневаться в достоверности сообщаемой информации.

### III

Вернемся к исходной проблеме. В интересующем нас высказывании (*Strom.* III 29) говорится, что поздние гностики заимствовали свои учения из некоей древней доктрины. И хотя Климент не утверждает эксплицитно, что это верно также и для Валентина, он упоминает его школу (конструкции с *apo-*) сразу после цитаты, очевидно, считая это сопоставление релевантным. Если мое допущение, что Климент в данном случае говорит о последователях Валентина в обобщенном смысле, верно,<sup>31</sup> то это свидетельство подтверждает сказанное Иринеем и Тертуллианом. Фразы, вроде «чрево, [породившее] их несутражности», также не выглядят случайными.<sup>32</sup> Все это придает нам уверенности, хотя, конечно же, текстуальные наблюдения никогда не дают окончательного ответа. В конце концов, вся полемика между гностиками и ортодоксией выросла из попыток достичь «правильной» интерпретации нескольких «ключевых высказываний». И мы знаем, как далеко завела их эта герменевтика. Историческая достоверность и интеллектуальная правдоподобность должны дополнять друг друга.

И все же, какие предварительные выводы можно извлечь из этих наблюдений? Несмотря на серьезные возражения, высказанные известными исследователями, нам представляется, что по крайней мере некоторые гностические сообщества могли функционировать скорее как философские школы, нежели религиозные секты. Карпократ, Василид, Валентин и подобные им религиозные мыслители второго века не ограничивали себя иудео-христианскими религией и ритуалом и стремились переосмыслить базовые гностические идеи в терминах популярного платонизма и пифагореизма.<sup>33</sup> Они сознательно облачали наиболее теоретичные иудейские и христианские книги (вроде *Премудрости Соломона* и *Евангелия от Иоанна*) в платонические одеяния. В то же время очевидно, что гносис как социальное явление не может быть адекватно описан в терминах многочисленных «сект», постоянно полемизирующих с иудеями, христианами и друг с другом, как в этом пытаются убедить нас ересиологи. Напротив, разнообразие гностических «школ» мысли следует рассматри-

<sup>30</sup> Климент – это единственный автор, который сохранил для нас несколько высказываний самого Валентина, ученика Василида Исидора и целого ряда других гностиков. См. соответствующие разделы Афонасин 2008, 56–72, 106–131 и др.

<sup>31</sup> См., например, его утверждение в *Strom.* I 37, 6.

<sup>32</sup> Хорошо известные и часто обсуждаемые пассажи Irenaeus, *Adv. Haer.* 30, 15 и Tertullian, *Adv. Val.* 4, 2 (цит. выше). См. детальный разбор проблемы в статье Quispel 1996a, а также критические замечания по ее поводу Marksches 1997a.

<sup>33</sup> Подробнее см. Афонасин 2009, 59–65.

вать в качестве важного признака становления нового мировоззрения, заслуживающего, в этом качестве, самого серьезного изучения. Тексты Коптской гностической библиотеки очень хорошо иллюстрируют этот процесс, и не удивительно, что они абсолютно не укладываются в классификации, предложенные как ересиологами, так и следующими по их стопам современными авторами. Следует ли нам считать *Парафраз Сема* «сетианским» трактатом, а *Евангелие истины* валентинианским лишь потому, что первый вероятно упомянут Ипполитом, а последний может быть идентифицирован с тем *euangelium veritatis*, которое, согласно Иринею, использовали в «школе» Валентина? Тогда как объяснить те особенности этих трактатов, которые не укладываются в стандартную «валентинианскую» и «сетианскую» схемы? Следует ли нам элиминировать их как гипотетические различия между западными и восточными школами, объявить «вторичной христианизацией», «сетизацией» или «валентинизацией», или же апеллировать к пресловутому синкретизму эллинистического ума?<sup>34</sup> Не разумнее ли вместо этого признать, что наши (и ересиологов) категории не годятся для того, чтобы понять столь сложное явление, как гностицизм, во всей его нестабильной сложности? Тертуллиан верно заметил, что гностики не признают единства и постоянно меняют одежды (*Adv. Val.* 4, 3), и вполне вероятно, что наши авторы не видели противоречия там, где мы готовы его увидеть, основываясь на своей категориальной схеме.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин Е. В. (2003а) *Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства* (Санкт-Петербург)
- Афонасин Е. В., пер. (2003b) Климент Александрийский, *Строматы*, в 3-х тт. (Санкт-Петербург)
- Афонасин Е. В. (2008) *Гносис. Фрагменты и свидетельства* (Санкт-Петербург)
- Афонасин Е. В. (2009) «Доксография пифагореизма и неопифагорейская традиция», *ΣΧΟΛΗ* 3, 9–65
- Aland B. (1977) «Gnosis und Philosophie», Widergren G., ed., *Proceeding of International Colloquium on Gnosticism* (Stockholm) 34–73
- Attridge H. W., MacRae G. W. (1978, 1988<sup>3</sup>) «The Gospel of Truth. Introduction», Robinson J. M., ed. *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco)
- Böhlig A. (1989) *Gnosis und Synkretismus*, Teil 1–2 (Tübingen)
- Böhlig A., Wisse F. (1975) *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi* (Wiesbaden)
- Dillon J. (1996<sup>2</sup>) *The Middle Platonists* (Ithaca; пер. на рус. яз: Санкт-Петербург, 2002)
- Ehrman B. (1993) *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (Oxford)
- Fredouille, J.-C., ed. (1980) *Tertullien. Contre les Valentiniens*, SCh 280 (Paris)
- Glucker J. (1978) *Antiochus and the Late Academy* (Göttingen)

<sup>34</sup> Этот противоречивый сюжет обсуждается, к примеру, Böhlig–Wisse 1975, 9–54 (“Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi”) и Böhlig 1989.

- Kaestli J.-D. «Valentinisme Italien et Valentinisme oriental: Leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus», Layton 1980, 391–403
- Koester H. (1980) *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Bd. 1–2 (Berlin, ET: Philadelphia, 1982)
- Koester H. (1990) *Ancient Christian Gospels* (Philadelphia)
- Layton B., ed. (1980) *The Rediscovery of Gnosticism*, in two vols. (Leiden, 1980–1981), vol. 1
- Logan A. H. B. (1996) *Gnostic Truth and Christian Heresy* (Edinburgh)
- Marschies Ch. (1997a) «Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi», *Vigiliae Christianae* 51, 179–187
- Marschies Ch. (1997b) «Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School», Turner J., McGuire A., eds., *The Nag Hammadi Library after Fifty Years* (Leiden) 401–438
- Quispel G. (1996a) «Valentinus and the Gnostikoi», *Vigiliae Christianae* 50, 1–4
- Quispel G. (1996b) «The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic», *Vigiliae Christianae* 50, 327–352
- Robinson J. M. (1983) «The Nag Hammadi Library and the Study of the New Testament», Logan A. H. B., Wedderburn A. J. M., eds. *The New Testament and Gnosis* (Edinburgh) 1–18.
- Robinson J. M. (2007) *The Secrets of Judas: The Story of the Misunderstood Disciple and His Lost Gospel* (New York)
- Rousseau A., Doutreleau L., eds. (1979) *Irénée de Lyon. Contre les hérésies I*, vols. 1–2, SCH 263–264 (Paris)
- Rudolph K. (1995) «Gnosis and Gnosticism – the Problem of their Definition and their Relation to the Writings of the New Testament», *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze* (Leiden) 34–52
- Sinnige Th. G. (1999) *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism* (Dortrecht), a review: G. Quispel, *Vigiliae Christianae* 54 (2000)109–111
- Turner M. (1997) *The Gospel according to Philip: The Source and Coherence of an Early Christian Collection* (Leiden)

# ПЕРЕВОДЫ

ДЭНИС О'БРАЙЕН

## ПЛОТИН И ГНОСТИКИ О ПРОИСХОЖДЕНИИ МАТЕРИИ

---

DENIS O'BRIEN. PLOTINUS AND THE GNOSTICS ON THE GENERATION OF MATTER

ABSTRACT: An article of the famous historian of Ancient philosophy is translated into Russian for the participants of educational project "TEXNH. Theoretical foundations of Arts, sciences and technology in the Greco-Roman World" (Novosibirsk, Russia). Original publication: "Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter", *Neoplatonism and Early Christian Thought*, Essays in honour of A. H. Armstrong, eds. H. J. Blumenthal, R. A. Markus. London: Variorum publications, 1981, pp. 108–123.

KEYWORDS: Gnosticism, Neoplatonism, matter, evil, Greek philosophy

---

### ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Дэнис О'Брайен – британский историк античной философии. Получал образование в Лондонском (1954–56) и Кембриджском (1956–63) университетах. В 1964–71 годах работал ассистентом в нескольких лекционных курсах, посвященных истории философии и философии религии, которые читались в Кембриджском и Бристольском университетах. В 1966 году защитил докторскую диссертацию, посвященную концепции космоса у Эмпедокла.

В 1971 году О'Брайен переехал во Францию, где стал работать в парижском Национальном центре научных исследований. Этот шаг оказал значительное влияние на научный метод О'Брайена – он смог преодолеть различия между британской и континентальной историко-философскими традициями и совместить в своих работах сильные стороны обоих подходов. О'Брайен сочетает широту и систематичность рассматриваемого материала (его работы посвящены практически всем значимым направлениям античной философии – от досократиков до Августина) с особым «актуализирующим» анализом рассматриваемых



концепций. Он не просто занимается историческим описанием античных теорий, но пытается вскрыть их актуальное содержание, преодолеть историческую и культурную дистанцию между исследователем и текстом. При этом О'Брайен успешно избегает анахронизмов, которые возможны при таком подходе.

Вклад Дэниса О'Брайена в историю философии отмечен, в частности, вышедшим в 2007 году в его честь сборником «Чтение античных текстов»,<sup>1</sup> в который включены историко-философские работы коллег и учеников британского ученого, а также его собственная статья о методе исторического исследования.

Статья «Плотин и гностики о происхождении материи» была написана в 1981 году для сборника в честь А. Армстронга «Неоплатонизм и раннехристианская мысль».<sup>2</sup> Следуя своему методу, в ней автор от концептуального анализа понятия материи у Плотина переходит к описанию исторического контекста позднего неоплатонизма, для которого теория происхождения материи была одним из способов дистанцирования от учения гностиков.

*Р. В. Гуляев*

*Высшая школа экономики, Москва*

*rgulyaev@gmail.com*

## ПЛОТИН И ГНОСТИКИ О ПРОИСХОЖДЕНИИ МАТЕРИИ

ДЭНИС О'БРАЙЕН

Сам Плотин считал, что между его философией и верованиями гностиков лежит пропасть.<sup>3</sup> По крайней мере один современный исследователь вообще не видит принципиальных различий между этими учениями: «...Плотин так или иначе доказывает почти все спорные положения гностиков». Отсюда вывод: «Плотин отступает от истинных выводов из своей собственной теории».<sup>4</sup> Такое рассуждение нам представляется неудачным. Очевидно, если мы не можем увидеть разницу между учениями Плотина и гностиков, то, вероятнее всего, это происходит от неспособности к пониманию текста в необходимой перспективе.

Для иллюстрации этой точки зрения мы рассмотрим проблему происхождения материи, и на примере этой темы сравним критику гностиков Плотин

---

<sup>1</sup> Reading Ancient Texts. Essays in honour of Denis O'Brien, ed. by Suzanne Stern-Gillet & Kevin Korrigan. Leiden: Brill, 2007.

<sup>2</sup> Neoplatonism and Early Christian Thought, Essays in honour of A. H. Armstrong, éd. H. J. Blumenthal, R. A. Markus. London: Variorum publications, 1981, pp. 108–123.

<sup>3</sup> Ср. II 9 [33], особенно 10.3 и далее; Vita 16 (здесь и далее – примечания автора).

<sup>4</sup> Йозеф Катц, «Plotinus and the Gnostics», *JH* 15 (1954), 289–98, особенно 289 и 295.

с главными положениями его собственного трактата «О нисхождении души». Нам кажется, что оба фрагмента до сих пор трактовались в неверном ключе.<sup>5</sup>

В своем трактате «О нисхождении души» Плотин говорит о двух возможностях соотношения материи с благом, в конечном счете происходящим из Единого.

Первое предположение: «Если материя существовала всегда, то для нее было бы невозможно, в силу ее существования, не участвовать в начале, которое расточает благо на все вещи, по мере способности каждой из вещей» (*eit' oun ên aei hê tês hulês phusis, oukh hoion t'ên autên mê metaskhein ousan tou pasi to agaton kath' hoson dunatai hekaston khorêgountos*).

Второе предположение: «Если происхождение материи необходимо происходило от причин, первичных по отношению к материи, то даже в этом случае она не должна была существовать отдельно, как если бы вследствие некоего бессилия не дойдя до нее, остановилось начало, которое как бы из чистой щедрости одарило ее существованием» (*eit' êkolouthêsên ex anangkês hê genesis tois pro autês aitiois, oud' hôs edei khôris einai, adunamiâi prin eis autên elthein stantos tou kai to einai hoion en khariti dontos*).<sup>6</sup>

Мнения по поводу значения данных отрывков разделились.

Эмиль Брейе и Поль Анри видят непорожденную материю (из первой гипотезы) и порожденную (из второй) альтернативными друг другу, и оба исследователя соглашались в том, что сам Плотин считал материю порожденной. Они расходятся в выводах из первого предположения: Брейе считает, что непорожденная материя противопоставляется сущностям, произошедшим от Единого; Анри же говорит о намерении Плотина указать на то, что материя в обоих случаях зависима от Единого: «даже материя, вне зависимости от происхождения, вовлечена (*metaskhein*) в Благо и не может быть полностью отделена от него (*khôris einai*)» (курсив автора).<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Два отрывка: «Против гностиков» II 9[33] 3.11–21 и «О нисхождении души в тела» IV 8[6] 6.18–23. Несмотря на название работы, исследование учения гностиков здесь производилось лишь в аспекте их критики со стороны Плотина.

<sup>6</sup> IV 8[6] 6.18–23. Данный текст более подробно анализируется в следующей работе: *La matiere et le mal humain dans la philosophie de Plotin*; здесь мы ограничимся лишь сравнением с аргументом из трактата «Против гностиков».

<sup>7</sup> Интерпретация Брейе изложена в «Le monde sensible et la matiere», приложении к *La philosophie de Plotin* «новое» [3e] издание, в серии *Bibliothèque d'histoire de philosophie* (Paris, 1961), 189–207, особенно 206–07. Это приложение отсутствует в двух ранних французских изданиях (Париж, около 1928, и Париж, около 1948), но включена в качестве отдельной главы в английский перевод книги Брейе за авторством Джозефа Томаса, *The Philosophy of Plotinus* (Chicago, 1958), 164–81, особенно 180–1. Интерпретация Анри дается в исправленной версии работы «The Place of Plotinus in the History of Thought», помещенной в качестве 3го (т. е. 2го у Faber and Faber) издания «Эннеад» Плотина, перевод Стивена Маккены (Лондон, 1962); переизданной с сохранением нумерации страниц

Профессор Рист также считает, что материя, по Плотину, сотворена, но данное утверждение он распространяет и на первую гипотезу, и различие между двумя гипотезами он видит в том, является ли происхождение творение материи вечным или временным.<sup>8</sup>

Доктор Швицер тоже относит точку зрения самого Плотина к первому из утверждений, но по другим причинам, нежели Рист. Швицер считает, что материя для Плотина нетварна, но эту точку зрения он, как и Брейе, и Анри, соотносит с первым утверждением из предложенной альтернативы: «die zweite wird nur als Hypothese erwähnt» («вторая упоминается лишь как гипотеза»)<sup>9</sup>.

Таким образом, собственная позиция Плотина считается изложенной как в первом предположении (Рист, Швицер), так и во втором (Брейе, Анри); к первой гипотезе она относится исходя как из того, что Плотин верил в тварность материи (Рист), так и из того, что не верил (Швицер).

Несмотря на это разнообразие взглядов, мы имеем смелость утверждать, что ни одна из этих интерпретаций не является вполне корректной.

Заключение Брейе о том, что вечная материя противопоставляется реальности, происходящей от Единого, неверно, так как с точки зрения Плотина материя из первой гипотезы не просто *может* быть частью блага, но *не может не принадлежать к нему* (*oukh hoion te ēn...tē metaskhein*). Анри, в свою очередь, заходит слишком далеко, когда высказывает предположение, что материя вне зависимости от происхождения будет частью блага, так как подобная «причастность» является прямым следствием только из первой гипотезы; вторая же явно направлена на представление другого, более слабого, вывода, а именно что даже если материя не участвует, то «она не является чем-то отдельным» (*oud' hōs edei khōris einai*).

Этот же фрагмент представляется опровержением двух других позиций, изложенных выше. Рист и Швицер не сходятся в том, какой материя описывается в первой гипотезе: вечной и тварной (Рист) или вечной и нетварной (Швицер). Однако поскольку они согласны в том, что первая гипотеза отража-

в 4ом издании (1969): xxxv–lxx, особенно lvi–lvii. Размышления на эту же тему присутствуют в комментариях Анри к Н. Dorrie, «Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus», *Les sources de Plotin*, Entretiens Hardt V (Geneva, 1960), 236–7.

<sup>8</sup> J. Rist, *Plotinus: the Road to Reality* (Cambridge, 1967; рус. пер. Е. В. Афонасина и И. В. Берестова, Санкт-Петербург, 2005), 118–19. Ср. «Plotinus on Matter and Evil», *Phronesis* 6 (1961), 154–66, особенно 157–8.

<sup>9</sup> Hans-Rudolf Schwyzer, «Zu Plotins Deutung der sogenannten Platonischen Materie» *Zetesis, album amicorum...angeboden aan Prof. Dr. E. de Strycker* (Antwerp / Utrecht, 1973), 266–80, особенно 276. Кеннет С. Гатри также склоняется к тому, что собственная позиция Плотина отражена в первой, а не во второй гипотезе. При этом он исходит из перевода (возможно, неправильного) εἶτε как «поскольку» (со значением указания), а не «если» (в значении условия), *Plotinos, Complete Works* (London: Grantwood, N. J., 1918), 130.

ет собственный взгляд Плотина, они косвенно соглашаются и с тем, что материя, тварная либо нетварная, причастна к благу. Но так ли это для Плотина?

В своем трактате «О бесстрастии бестелесных» Плотин заключает, что материя определенно «каким-либо образом участвует» (*metalambanein hamēgerēi*) в благе.<sup>10</sup> Однако делает он это заключение с одной важной оговоркой. Плотин считает, что поскольку материя не может быть «изменена» (*alloiousthai*) без неизбежного ее обращения в зло, то ее причастность благу – скорее видимость (*dokein*), нежели реальность (*ontōs*).<sup>11</sup>

Далее в этом трактате Плотин пишет, что ничто не может быть «полностью неспособным к участию» в благе (*pantē mē metekhein*). В связи с этим он ставит вопрос: как материя может «быть частью, оставаясь непричастной» (*pōs mē metekhon metekhei*)? Решение обнаруживается в процессе, который четко отличается от «причастности» (ср. *metaskhousa*) и оказывается меньше его.<sup>12</sup>

Язык этих глав (а также в сопоставимых частях сочинения «О материи») требует более детального изучения, чем мы можем себе позволить в рамках данной работы.<sup>13</sup> Но для нашего исследования представляется очевидным, что когда Плотин говорит (перед описанием двух способов соотнесения материи и бытия в «Нисхождении») о том, что «любая вещь» (*hotioun*) может быть частью блага, коль скоро «каждая вещь способна к овладению» (*kath' hoson hekaston hoion t'ēn metalambanen*) благом, положение, при котором материя, по его мнению, способна «овладеть», является меньшим, чем действительное участие, и что необоснованное утверждение о «причастности» в первой гипотезе (ср. *metaskhein*) не может быть использовано для описания материального принципа чувственного мира в философии Плотина.<sup>14</sup>

Из этого мы заключаем, что материя чувственного мира, сотворенная или нет, не может «быть частью», и поэтому первая гипотеза не может отражать собственных взглядов Плотина, по крайней мере нам приходится предположить, что взгляды автора менялись в период между написанием VI и XXVI трактатов.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> III 6 [26] 11.37–8.

<sup>11</sup> III 6 [26] 11, особенно 31, 34, 42.

<sup>12</sup> III 6 [26] 14.18 и далее, особенно 16–18 и 19.

<sup>13</sup> Данный вопрос рассматривается в работе *La materie et le mal humain*, где подробно анализируются отрывки II 4 [12] 12.34 и 16.3–21.

<sup>14</sup> Ср. IV 8 [6] 6.1 и далее, особенно 16–18 и 19.

<sup>15</sup> Здесь необходимы два замечания. Во-первых, целый ряд отрывков, будучи прочитанными поверхностно, могут внести неясность в платиновское учение о «причастности». Например, Плотин пишет об «участии материи в форме» (*tēn tēs hulēs tōn eidōn metalēpsin*) в IV 5[23] 8.1–2; но его предметом является отношение формы к чувственному миру в целом, а не такой специальный вопрос, как соотношение материи с благом. Аналогично в конце данной главы «Нисхождения души» IV 8 [6] 6.25–8 Плотин различает познаваемые реальности, существующие «независимо», и чувственные реальности, которые «имеют причастность своим существованием» или «удерживаются

Но это будет необязательным усложнением, так как основная мысль трактата «О нисхождении», как представляется, вновь появляется в аналогичной по существу форме в отрывке из платиновской критики гностиков.<sup>16</sup>

Первое преимущество сопоставления этих двух отрывков состоит в том, что оно позволяет избавиться от утверждения доктора Швицера, согласно которому материя описывается Платином как *anōlethros*, а этот термин включает в себя *agenētos*, и поэтому материя, по Плотину, не может быть сотворенной.<sup>17</sup>

Как мы видим в отрывке из трактата «Против гностиков», вещи, существующие вечно (ср. *kai aei*), являются, однако, сотворенными в том смысле, что они получают свое бытие от сущностей, отличных от них самих (*genēta de ta hetera tōi par' allōn einai*). Также верно, продолжает Плотин, что у таких вещей отсутствовал первый момент творения (*ou toinun egeneto*), то есть их рождение было вневременным; напротив, они всегда были и всегда будут в состоянии прихода к бытию (*all' egineto kai genēsetai*), и в этом смысле о них можно говорить как о порожденных (*hosa genēta legetai*).<sup>18</sup>

Этот пассаж требует, чтобы мы различили два значения творения: творение во времени и творение, не имеющее временного начала. Вечное существование, исключаящее временное начало (ср. *ou...egeneto*), не исключает, по Плотину, творения в логическом или онтологическом смысле (ср. *genēta...tōi par' allōn einai*).

Из этого мы делаем вывод, что отсутствие временного конца (ср. *anōlethros*) возможно предполагает, как на том настаивает доктор Швицер, от-

---

стороне от» (*metokhēi*) интеллигибельных реальностей; вновь эта формула объемлет чувственный мир в целом и не предполагает, что материальный принцип чувственного мира сам по себе способен к «участию».

<sup>16</sup> II 9 [33] 3.11–21, ср. IV 8 [6] 6.18–23. Эти два отрывка сопоставляются, без комментариев, Р. Хардером в *Plotins Schriften* III b, «Neubearbeitung» Р. Бейтлера и В. Тейлера (R. Beutler, W. Theiler, Hamburg, 1964), 422 (*ad.* 3.17), В. Чиленто (V. Cilento), *Plotino, paideia antignostica, ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9, introduzione e commento*. Biblioteca nazionale, serie dei classici greci e latini, testi con commento filologico vol. IX (Firenze, 1971), 230 (*ad.* 3.13–17) повторяет ссылку Хардера (IV 8 [6] 6.20 и далее), однако затем цитирует собственный перевод более ранней части главы (6.7–13), взятый из *Plotino, Enneadi, prima versione integra ...* II (Bari, 1948), 341–2, опуская утверждение об «альтернативе» (6.18–23).

<sup>17</sup> *Zetesis* 276, цит. II 5 [25] 5.34. В своем утверждении доктор Швицер идет по пути критики, *Zetesis* 272–6, моего раннего исследования, «Plotinus on Evil: a Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil», впервые опубликованного в *Downside Review* 87 (1969), 68–110, дополненная и слегка исправленная версия в *La Neoplatonisme*, в серии *Colloques internat. du C.N.R.S.* (Paris, 1971), 113–46, особенно 135–9. Другие утверждения доктора Швицера об идее происхождения материи у Платина разбираются в *La matiere et le mal humain*.

<sup>18</sup> II 9 [33] 3.11–14.

существование временного начала (*agenētos* в первом значении). Однако из этого, согласно Плотину, не следует отсутствие вневременного творения (*agenētos* во втором значении).<sup>19</sup>

В продолжении отрывка это заключение применяется к материи.

Если кто-то утверждает, что материальный принцип уничтожен (*ei de kai tēn hulēn phēsei, sc. phtharēsesthai*), мы спросим его: какая необходимость привела к тому, что он должен войти в бытие (*tis ēn anangkē, phēsomen, genesthai*)? И если ответ будет, что материя необходимо является следствием других вещей (*ei de anangkaion einai phēsousi parakolouthein*), то мы скажем, что эта необходимость действует и в настоящий момент (*kai nun anangkē*), и поэтому материя не может быть уничтожена «сейчас».<sup>20</sup>

В этом аргументе Плотин пытается доказать, что необходимость, которая произвела материю, продолжает действовать в любой момент времени – в настоящем и будущем. Мы считаем, что подобный аргумент может быть использован ретроспективно, для доказательства того, что данная необходимость действовала и в прошлом. Материя, как полагает доктор Швицер, в данном случае будет одновременно *anolethros* и *agenetos*. Но это будет значить только то, что материя не была сотворена во *временном* значении. Из этого не будет следовать несотворенность материи во вневременном смысле.

Напротив, аргумент Плотина требует того, чтобы материя была сотворена и в то же время не имела бы конца (а следовательно, и начала) во времени.

Однако является ли точка зрения, которую Плотин предлагает своему анонимному собеседнику в трактате «Против гностиков», его собственным убеждением или же простым следствием использования аргумента *ad hominem*?

Необходимо вернуться к отрывку из работы «О нисхождении души» и обратиться к заключению, присутствовавшему в более ранних наших рассуждениях. Плотин намерен привести тезис, имеющий для него решающее значение, а именно: материальный мир в силу своих возможностей отражает красоту интеллигибельной реальности. Поэтому представляется маловероятным, чтобы ни одна из гипотез о материи не отражала представлений, которые сам Плотин считал бы истинными. Согласно первой гипотезе, материя принимает участие во благе; от этой идеи Плотин недвусмысленно отказывается в более поздней работе; таким образом, убеждения Плотина отражены во второй гипотезе.

---

<sup>19</sup> Это различие особенно ярко выражено в трактате «О материи», где про материю познаваемого мира и идеи говорится, что они «порождены в том смысле, что имеют начало, и не порождены в том смысле, что не имеют начала во времени, но всегда происходят от другого» (*geneta men gar toi akhen ekhein, ageneta de, hoti me khoroni ten arkhen ekhei, all' aei par' allou*, II 4 [12] 5.24–7). Интересно, что доктор Швицер обращается к данному отрывку, *Zetesis* 276, только для доказательства того, что материя познаваемого мира нетварна («Das Adjektiv *agenetos* gebraucht Plotin freilich nur für die *noete hule*»).

<sup>20</sup> II 9 [33] 3.15–18. Мы рассмотрим ниже промежуточный аргумент, 3.14–15.

Однако выражение второй гипотезы (*ēkolouthēsen ex anangakēs*) прямо отражено в аргументе, приведенном в трактате «Против гностиков» (*anangkaion... parakolouthēin*). Из этого можно сделать вывод, что точка зрения, приписываемая Плотинем гностикам, согласно которой материальный принцип чувственного мира – не более чем «необходимое следствие», является его собственной и повторяет позицию, изложенную во второй гипотезе трактата «О нисхождении души».<sup>21</sup>

Но как такое может быть, если, как признают и Анри, и Рист, материальный принцип во второй гипотезе «Нисхождения» творится во времени, тогда как в трактате «Против гностиков» материя создается без начала во времени?<sup>22</sup>

Очевидно, мы сталкиваемся с дилеммой: в отрывке из «Нисхождения» вывод из первой гипотезы вступает в противоречие с учением Плотина, в котором материальный принцип чувственного мира не является частью блага; в то же время утверждение второй гипотезы конфликтует с выводом из аргумента, направленного против гностиков, согласно которому материальный принцип чувственного мира не может иметь начала во времени. И также маловероятно, что ни одна из гипотез не призвана отражать учение самого Плотина: утверждение альтернативы явно направлено на подтверждение заключения о том, что чувственный мир «провозглашает» красоту мыслимой реальности (ср. *deixis oun...*).<sup>23</sup>

Решение представляется в том, чтобы снова посмотреть на язык второй гипотезы: является ли временная интерпретация выражения *ēkolouthēsen... tois pro autēs aitiois* в той степени очевидной, как это утверждает Рист?<sup>24</sup>

Аналогичное утверждение используется для выражения онтологического, а не временного предшествования интеллигибельной материи (*pro autou*) по Плотину.<sup>25</sup> Позже в том же сочинении аорист (*exephusan*) используется для описания происхождения «инаковости», породившей интеллигибельную материю.<sup>26</sup> И «инаковость», и ее продукт, т. е. познаваемая материя, принадлежат миру, отсутствие временного начала которого оговаривается особо.<sup>27</sup>

Можно предположить, что лингвистически выражение второй гипотезы сопоставимо с «творением», не имеющим начала во времени, а также то, что

<sup>21</sup> Вопрос происхождения материи, очевидно, затронут в ряде ранних трактатов, где Плотин задает вопрос

<sup>22</sup> Рист, *Plotinus*, 118–19, *Phronesis* 6 (1961), 157–8. Henry, *Entretiens Hardt V* (1957), 236–7. Хотя Анри считает, что выражение во второй гипотезе отсылает нас к временному творению, он все же полагает, что для Плотина «la 'genese' n'empeshe pas l'eternite», и из этого заключает, что «le texte n'est pas construit logiquement» («логическая структура текста нарушена»).

<sup>23</sup> IV 8 [6] 6.23 и далее.

<sup>24</sup> *Phronesis* 6 (1961), 157: «действительно». Плотин, 119: «должен».

<sup>25</sup> II 4 [12] 3.3; ср. 5.31–5.

<sup>26</sup> II 4 [12] 5.31.

<sup>27</sup> II 4 [12] 5.24–30.

происхождение материи во второй гипотезе «Нисхождения» в этом случае сопоставимо с перманентной «необходимостью» из аргумента против гностиков.

Но если вторая гипотеза трактата «О нисхождении» согласуется с выводом из аргумента против гностиков, то где лежит грань различия между двумя альтернативными вариантами: *ēn aei u ēkolouthēsen... tois pro autēs aitiois?*

Если происхождение материи во второй гипотезе не имеет начала во времени, то нам придется исключить как различие вечного и временного происхождения материи (интерпретация Риста), так и различие между нетварной материей и материей, сотворенной во времени (буквальная интерпретация Анри). Следует ли из этого то, что мы должны принять противопоставление нетварной материи и материи, сотворенной без временного начала (логическая интерпретация Анри)?<sup>28</sup>

Вовсе не обязательно: если сотворенная материя из второй гипотезы должна не иметь начала во времени, то и материя из первой гипотезы, «существовавшая всегда», может быть сотворенной.

В более ранней части главы из «Нисхождения» Плотин различает «множество сущностей, произошедших от Единого»; «души», которые идут после сущностей, происходящих непосредственно от Единого; и, наконец, «предметы, которые появляются потому, что они берут свое начало от душ».<sup>29</sup>

Этот порядок, как кажется, объясняет разницу между двумя альтернативными вариантами. В первой гипотезе материя «существовала всегда»; из этого можно сделать вывод, что согласно этой гипотезе материя принадлежит к тем сущностям, которые «происходят от Единого».<sup>30</sup> По второй гипотезе происхождение материи обусловлено причинами, первичными по отношению к самой материи; вывод – эти причины являются производными от Единого, и материя, так как она не может быть приравнена к душе, принадлежит к категории «вещей, берущих начало в душах».<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Это разграничение интерпретаций Анри, *Entretiens Hardt V* (1957), 236–7, было отмечено выше.

<sup>29</sup> IV 8 [6] 6.1–7.

<sup>30</sup> Эти сущности, несмотря на их происхождение от Единого, упоминаются в конце отрывка как существующие «сами по себе» (*par' autōn*, 6.26–7). Эта кажущаяся аномалия на самом деле является частью платиновской концепции, в которой различаются мыслимый и чувственный миры; для частичного разъяснения см. VI 4 [22] 2.1 и далее.

Второе уточнение: формулировки из IV 8 [6] 6.1–7 очевидно не направлены на исключение идеи существования «иерархии» происхождения даже по отношению к сущностям, которые Плотин называет производными от Единого. Эта «инаковость», согласно трактату «О материи», «формирует» материю мыслимого мира (II 4 [12] 5.28–20, цитировалось ранее).

<sup>31</sup> Это включение принимается в следующих взглядах Плотина на происхождение материи: III 9 [13] 3.7–9, III 4 [15] 1.1–6.



Данное разграничение будет производить эффект, аналогичный тому, которого добивается Плотин в финальной части сочинения «О материи», разделяя материю мысленного и чувственного миров: Божественная материя является сущностью или субстанцией, так как образующий ее принцип находится «до бытия»; материя же чувственного мира есть небытие, так как бытием является первичный по отношению к ней принцип.<sup>32</sup>

Аналогичное разделение имеется в предшествующей части данного трактата, когда Плотин включает материю мысленного мира во множество вещей, «существовавших всегда» (*onta aei*, ср. *ēn aei* в первой гипотезе трактата «О нисхождении души») и противопоставляет их вещам, находящимся «в состоянии постоянного становления» (*ginomena aei*).<sup>33</sup>

Решение, которое мы предлагаем, на первый взгляд может показаться парадоксальным, так как оно состоит в том, что в обеих гипотезах материя является сотворенной, и в обоих случаях творение происходит без начала во времени. Разница в том, что в первом случае материя принадлежит к идеальным сущностям, которые происходят от Единого, тогда как во второй гипотезе материя создается душой и, следовательно, занимает низшее место в философской системе Плотина.

Разные истоки материи объясняют разницу в выводах из двух гипотез.

Главное значение вывода из первой гипотезы, как нам кажется, заключается в выражении *metaskhein ousan*. Если материя существует, она будет участвовать в добродетели ее существования, так же как и материальный принцип в мысленном мире в философской концепции Плотина.<sup>34</sup>

Выражение *ou ...khōris* в выводе из второй гипотезы используется как альтернатива «причастности». Смысл этого выражения проясняется благодаря подробному описанию материального принципа, которое Плотин дает в трактатах «О материи» и «О бесстрастии бестелесных».

<sup>32</sup> II 4 [12] 16.23–7: для выражения «божественной» материи ср. 5.15 (*theia*).

<sup>33</sup> II 4 [12] 5.24–8. Это, разумеется, традиционная формулировка, и она постольку шире в своей применимости, поскольку мир «становящихся сущностей» включает не только материю, но и космос (5.27), хотя, как постоянно повторяет Плотин, именно материя является основой различий между «реальностями» (*ta onta*) и «всей чувственной реальности» (I 8 [51] 3, особенно 9–12, ср. с 4.19–20).

<sup>34</sup> Плотин подразумевает, что интеллигибельная материя «задана» своим поворотом к Единому, II 4 [12] 5.33–5. Очевидно, что для Плотина «причастность» описывает не только соотношение чувственного и мыслимого миров. Все отличное от Единого, т. е. и мыслимые, и ощущаемые сущности, «участвуют» в благе Единого (*metalambanein*), но к ощущаемым сущностям это относится в смысле их «причастности» к мыслимым реальностям, которые сами являются «образами» блага: ср. I 7 [54], особенно 1.9–10 и 2.1–6.

Материальный принцип чувственного мира не является сущностью и не может «быть частью».<sup>35</sup> Ввиду его небытия он «уродлив» и «зол».<sup>36</sup> Однако он не может считаться, так сказать, «открытой раной на теле космоса». Хотя материя чувственного мира не может истинно быть частью формы, она охватывается душой, являющейся подобием формы.<sup>37</sup> Душа «боится», что в противном случае материя будет оставлена «за пределами реальности».<sup>38</sup> Это выражение трактата «О материи» (*exō tōn ontōn einai*) приближается к отрывку из «Нисхождения» (*khōris einai*).<sup>39</sup> В обоих трактатах действие души или высших реальностей является заменой «участия», *pis aller*: чувственный мир не может быть частью блага, но даже с учетом этого (*oud' hōs*) он не оставлен.

Эта доктрина объясняет продолжение отрывка из трактата «Против гностиков». Плотин считал, что материя не умирает. Он задается вопросом: что будет, если материя будет «оставлена сама по себе» (*ei de monē kataleiphthēsetai*).<sup>40</sup> Каково значение этого выражения?

Рист сопоставляет данный пассаж с более поздним отрывком из того же сочинения, смысл которого, как утверждает исследователь, в том, что «материя не может быть изолирована как любой вид добытийной тьмы».<sup>41</sup> В настоящем отрывке он видит данную идею «альтернативной» той идее, что материя была «неизбежным последствием». Очевидно, Рист интерпретирует трактат «Против гностиков» в том же ключе, что Брейе и другие исследователи – «О нисхождении», а именно, обозначая выбор между нетварной (*monē kataleiphthēsetai*) и сотворенной (*anangkaion ... parakolouthein*) материей.<sup>42</sup>

Странность в том, что разделение, проводить которое Рист отказывается по отношению к отрывку из «Нисхождения», он поддерживает применительно к отрывку из трактата «Против гностиков». Однако истинным представляется тот вариант, что ни в одном из этих эпизодов нельзя говорить о разделении сотворенной и нетварной материй, не нарушая при этом изначальной мысли автора.

<sup>35</sup> Интеллигибельная материя является сущностью, таким образом будучи противопоставленной материи чувственного мира, II 4 [12] 5.12–23. «Быть частью»: см. примечания выше.

<sup>36</sup> «Уродливый» и «злой»: тезис трактата «О зле», например I 8 [51] 3.12 и далее, уже упомянуто в II 4 [12] 16.19–24, с той разницей, что в позднейших работах материя – *aneidon* (3.14), тогда как в ранних трактатах Плотин задается вопросом: *pōs... ou duseides?* (16.23).

<sup>37</sup> II 4 [12] 10.31–5; ср. III 6 [26] 11.29–31 (*dokein*: цитировалось ранее в примечаниях к «участию»).

<sup>38</sup> II 4 [12] 10.31–5.

<sup>39</sup> II 4 [12] 10.31–5; ср. IV 8 [6] 6.20–3.

<sup>40</sup> II 9 [33] 3.18–19.

<sup>41</sup> Рист, *Plotinus*, 117–18. Отрывок, который цитирует Рист, II 9 [33] 12.39 и далее. Кажется, здесь он также заблуждается, но это придется оставить до лучших времен.

<sup>42</sup> II 9 [33] 3.17–21; IV 8 [6] 6.18–23; ср. Рист, *Plotinus*, 118–19. Интерпретации Брейе и других авторов уже были отмечены.

Плотин имеет дело не с прошлым мира, с «пред-существующей» тьмой, но с его будущим (ср. *kataleiphthēsetai*). И он не считает, что материальный принцип может быть изолирован в том смысле, что он мог прийти в бытие независимо от Единого; также Плотин не намерен делать разграничения между тварной и нетварной материей. В своих размышлениях он отталкивается от тезиса, что происхождение материи было «необходимым последствием». Исходя из этого, Плотин утверждает, что в определенный момент в будущем материя, даже будучи сотворенной, может быть заброшена.

Это становится очевидным, если рассматривать структуру платиновских аргументов как целое.<sup>43</sup> Аргументация делится на две части. Плотин сперва заключает, что вещи не обретают бытие в какой-то момент прошлого (*ou toinun egeneto...*).<sup>44</sup> Второе, дополнительное, утверждение – сущности не имеют продолжения после определенного момента в будущем (*oude phtharēsetai*).<sup>45</sup>

Во второй части аргумента Плотин, используя традицию от Эмпедокла до Парменида, делает умозаключение, согласно которому продолжение имеют только те предметы, которые могут во что-то развиваться (*oude phtharēsetai, all' ē hosa ekhei eis ha*); и, соответственно, то, что не может во что-либо перейти, продолжения иметь не будет (*ho de mē ekhei eis ho, oude phtharēsetai*).<sup>46</sup>

Далее Плотин спорит с тем, что сущности могут «переходить» в материю (*ei de tis hulēn legoi*). Он замечает, что в таком случае можно представить себе объект, в который разовьется сама материя (*dia ti ou kai tēn hulēn?*).<sup>47</sup> Этот аргумент следует за тезисом, приведенным выше и направленным на доказательство того, что материя не имеет продолжения.<sup>48</sup> Выражение, повторяющее аргумент (*ei de monē kataleiphthēsetai*), в свою очередь возвращается к возможности вещей переходить в материю. Однако материя, которая, как считает Плотин, не имеет продолжения, не может быть оставлена обособленной, так как это привело бы к разрушению космоса.<sup>49</sup>

<sup>43</sup> П 9 [33] 3.11–21.

<sup>44</sup> П 9 [33] 3.12–14.

<sup>45</sup> П 9 [33] 3.14–21.

<sup>46</sup> П 9 [33] 3.14–15. Аргумент Парменида, «Откуда могло произойти что-либо?» (ср. 8.6–7), приспособляется Эмпедоклом для включения вопроса «Куда может перейти целое?» (ср. с 17.32–3 и 12.3). У Плотина этот аргумент был переработан в терминах аристотелевского понимания материи как необходимого основания изменений, включающих *genesis* и *phthora*, таким образом, вопрос звучит не как «куда», а как «во что». Но эта тема слишком обширна для того, чтобы просто ее отметить.

<sup>47</sup> П 9 [33] 3.15–16.

<sup>48</sup> П 9 [33] 3.16–18.

<sup>49</sup> П 9 [33] 3.18–21. Д. Ролоф, *Plotin, Die Grosschrift III, 8–V, 5–II, 9. Untersuchungen zur antiken Lit. und Gesch.* 8 (Berlin, 1970), 164, видит в выражении *ei de monē* еще одно доказательство того, что материя не может быть уничтожена: по его мнению, смысл в том, что если бы материя была оставлена сама по себе, от нее было бы проще избавиться. Нам это кажется излишним усложнением. Плотин уже показал, что сама материя

Отрицание Плотином этой возможности повторяет идею, которую он развивал в трактате «О нисхождении» как причину, по которой материя не может существовать самостоятельно.

Материя в данном трактате, даже если она не «существовала вечно», не должна существовать «отдельно», так как это значило бы, что «принцип, который дает из чистой щедрости само бытие, остановился незадолго до того, как достичь материи», сдержанный некоторой «невозможностью».<sup>50</sup> Практически таким же образом, в аргументе против гностиков, материя не может быть оставлена сама по себе, так как в этом случае «божественная сущность была бы не везде, но в отдельных местах» (*ou pantakhou all'en tini topōi aphōrismenōi ta theia estai*), «как если бы она была отгорожена» (*kai hoion apoteeikhismena*), своего рода аллюзия к «блокаде» богов в «Птицах» Аристофана.<sup>51</sup> Этого, естественно, не происходит (*ei de ouch hoiton te*): материя осветилась сейчас и «будет освещена» (*ellamphthēsetai*) всегда.<sup>52</sup>

Из этого можно сделать вывод, что в трактате «Против гностиков» Плотин наметил идеи, которые он впоследствии развил во второй гипотезе «Нисхождения души». В обоих трактатах происхождение материи представляется «необходимым следствием». Также в обоих сочинениях материя не может быть «отделена» или «оставлена самостоятельно». Причина в обоих случаях одинакова: это ограничило бы силы высших реальностей.

не может быть уничтожена (3.16–18): что ему надо сделать, так это доказать, что другие вещи не могут переходить в материю (ср. 3.15–16), и таким образом материя будет «обособлена» (ср. 3.18–21).

Совершенно другая интерпретация дается в А. Орбе S.J., «Variaciones gnosticas sobre las alas del Alma (A proposito de Plot. II 9 3,18–4,12)», *Gregorianum* 35 (1954), 18–55. Орбе полагает, что утверждение целиком относится к душе, стр. 19: «Pero si [el Alma] es abandonada en soledad...»; и на этом предположении он основывает тщательное сравнение с многочисленными теориями гностиков. Такой перевод текста представляется просто неприемлемым; очевидно, что причина этой неудачи в чтении утверждения в отрыве от контекста.

Параллель, которую Орбе проводит с Иренеом, *Adv. Haer.* I 1.7 = I 31–6 Harvey, где производная от Софии «оставлена одна». (Ср. *monēn apoleiphtheisan* и *dia to kataleiphthai monēn*, I 34 и I 36 Harvey), может однако иметь большое значение. Но сравнение не требует перевода Орбе текста Плотина, поскольку у Ириния «оставление» ведет *inter alia* к производству материи (ср. I 35 Harvey); Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, 1958) 187–9.

<sup>50</sup> IV 8 [6] 6.21–3, ср. 18.

<sup>51</sup> II 9 [33] 3.19–20. Возможная параллель с Аристофаном, *Aves* 1576, отмечена Р. Хардером, *Gnomon* 24 (1952), 182.

<sup>52</sup> II 9 [33] 3.20–1.

Вера гностиков подразумевает, что в некий момент в будущем материя должна быть «отделена от идеи». <sup>53</sup> Но для Плотина функцией души является сокрытие уродства и зла материи с помощью подобия идеи. <sup>54</sup> Ибо силы высших реальностей «не могут потерпеть того, чтобы видеть нечто, не являющееся их частью». <sup>55</sup> Было бы непозволительным ограничением возможностей души и высших реальностей оставить материю «неукрашенным трупом». <sup>56</sup>

Поэтому мы возвращаемся к более общему положению: трудности, с которыми сталкивается современный читатель в поисках корректной точки зрения на критику гностиков со стороны Плотина.

Два рассмотренных нами отрывка интерпретировались исходя из различия сотворенной и несотворенной материй. Это различие привычно для современного читателя, знакомого со знаменитой дискуссией в XI книге «Исповеди» Августина, а также со спором об истинном значении мифа в «Тимее» Платона, ведущего свою историю с античности. <sup>57</sup> Однако это различие не отвечает собственным убеждениям Плотина. Плотин не пытается противопоставить собственное учение в данном вопросе взглядам Платона. И в частности Плотин допускает, что гностики назовут материю сотворенной или «являющейся необходимым следствием». <sup>58</sup>

Второе, более тонкое, различие, проявляется, когда мы соотносим происхождение материи с проблемой зла. Здесь современный читатель обычно рассматривает философию Плотина, и особенно его критику гностиков, с двух противоположных точек зрения. Коль скоро Плотин считает материю сотворенной, мы склонны противопоставлять его философию взглядам Платона, разделявшего идею *émanation intégrale*, общую для нескольких поздних направлений неоплатонизма. С другой стороны, так как Плотин считает материю «первичным злом» и применительно к «злу *per se*» мы можем видеть в его философии преемственность дуализма «Тимея», где неупорядоченные движения вместилища (преемницы, т. е. материи, *khora*) первичны по отношению к демиургу и независимы от него. <sup>59</sup>

И вновь ни одна интерпретация не соответствует собственным взглядам Плотина, и, кроме того, в обеих интерпретациях отсутствуют различия, о которых Плотин говорил применительно к своей философии и теориям гности-

<sup>53</sup> Ср. II 9 [33] 5.33–5 (*aposulēsas tēs hulēs to eidos*).

<sup>54</sup> Ср. III 6 [26] 11.31; II 4 [12] 10.31–5; I 8 [51] 15.23–8.

<sup>55</sup> IV 8 [6] 6.15–16.

<sup>56</sup> Мы используем образ из II 4 [12] 5.18 (*nekron kekosmēmenon*), и в других местах. Тот же образ, возможно, подразумевается в *aposulēsas tēs hulēs to eidos*, цит. выше (II 9 [33] 5.33–5): гностики грабят труп этого мира.

<sup>57</sup> Заключение XI 9.12–13.16.

<sup>58</sup> «Назовут»: *ei ... phēsousi*, II 9 [33] 3.17; ср. 12.41.

<sup>59</sup> Эти формулы: I 8 [51] 3.39–40.

ков. Причина этого в том, что гностики, как полагал Плотин, также считают, что материя сотворена и является злом.

Разница между Плотином и гностиками лежит скорее в соотношении этих двух идей. Гностики считают, что в будущем материя, несмотря на свою тварность, будет «оставлена», «отделена от идеи». Для Плотина, напротив, творение материи и освещенность материи вечны: ни один процесс не имеет окончания во времени. Так, в трактате «Против гностиков» природа «божественных сущностей» гарантирует, что материя, которая была сотворена, будет освещена. В «Нисхождении души» высшие сущности не сдерживаются «неспособностью» или «завистью» от распространения влияния блага даже вплоть до материи.<sup>60</sup> Таким образом, для Плотина, как и для гностиков, материя следует необходимости, которая первична по отношению к ней. Разница в том, что для Плотина эта же причина делает так, что материя, являясь злом, будет всегда покрыта наружностью блага.

Но наружность является только внешней. Материя не принимает истинного участия в благе; она остается первичным злом и «злом *per se*». Деятельность высших сил и души приводит к сокрытию материи за формой, но не ведет к смягчению представления о злой сути материи, так как если бы это произошло, то материя, по Плотину, прекратила бы быть собой.<sup>61</sup>

Эта концепция материи как неизменного зла может придать показанному нами различению между Плотином и гностиками характер тривиальности в глазах современного читателя: форма, которая, как считают гностики, будет отделена от материи, признается Плотином в качестве простой внешности. Но для Плотина действия, совершаемые душой по сокрытию материи за внешней оболочкой формы, является неотъемлемой частью его веры в красоту космоса именно потому, что там не может быть внутреннего изменения природы материи.

---

<sup>60</sup> «Неспособность»: IV 8 [6] 6.22. «Зависть»: ср. *perigrapsanta phthonōi*, 6.12–13.

<sup>61</sup> Об этом аргументе см. III 6 [26] 11, особенно 24 и далее.

## АННОТАЦИИ

ЙОРГО МАНИАТИС

Эллинский открытый университет, [maniatis1@windowslive.com](mailto:maniatis1@windowslive.com)

АНТИЧНЫЙ ОБРАЗ ЖИЗНИ И ПОСЛЕДСТВИЯ ДОМИНИРОВАНИЯ

ВОЖДЕЛЕЮЩЕЙ ЧАСТИ В ДУШЕ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Язык: современный греческий

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 5.1 (2011) 9–23

Ключевые слова: досократики, Платон, Аристотель, даймун, душа, вожделеющая часть, *homo economicus*, экономика, образование, политика

Аннотация: В статье идеал здорового образа жизни античного грека сопоставлен с саморазрушительными тенденциями в жизни современного человека, превратившегося в то, что называется *homo economicus*. Сначала рассматривается античное философское учение о душе, прежде всего платоническое. Показаны истоки древнегреческих представлений о моральном идеале и подобающем образе жизни, в согласии с природой и настолько счастливым, насколько это возможно. Затем автор обращается к образу жизни *homo economicus*, для которого характерно доминирование вожделеющей части души, и исследует те катастрофические последствия, к которым приводит доминирование низшей части человеческой природы в эру глобализации в таких областях, как экономика, образование и политика, что приводит к упадку во всех областях современной жизни.

ЕВГЕНИЙ АБДУЛЛАЕВ

Ташкент, [abd\\_evg@yahoo.com](mailto:abd_evg@yahoo.com)

ГЕНИЙ И АНДРОГИН. ОБ ОДНОМ СЮЖЕТЕ ИЗ ПЛАТОНОВСКОГО «ПИРА» У ПУШКИНА

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 5.1 (2011) 24–41

Ключевые слова: русская литература XIX в., россия и классическое наследие, Пушкин, Платон, андрогинность

Аннотация: Известный миф из платоновского «Пира» об андрогинах – существах, объединявших в себе два пола (*Symp.* 189d–193d) – начиная с Гете стал частью мифологии, связанной с литературным творчеством. В статье рассмотрен один из эпизодов формирования этого представления о связи андрогинности с гениальностью – в том виде, в каком мы находим это в произведениях Пушкина второй половины 1820-х годов. В одной из предыдущих работ мы уже рассматривали связь понятия гения у Пушкина с известным сократовским «даймоном». В этой статье мы постараемся доказать, что понятие гения у Пушкина связано и с мифом об андрогинах, и что эта связь – в ту эпоху далеко еще не ставшая общим местом литературной эстетики – возникла в результате возможного знакомства Пушкина либо с самим текстом «Пира», либо с его достаточно адекватным пересказом.

АРИНА БРАГОВА

Нижегородский государственный лингвистический университет, [arbra@mail.ru](mailto:arbra@mail.ru)

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЦИЦЕРОНОМ СТОИЧЕСКИХ ПОНЯТИЙ HONESTUM, VIRTUS, OFFICIUM

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 5.1 (2011) 42–52

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: моральная красота, доблесть, долг, справедливость, благодеяние, великодушие, умеренность

АННОТАЦИЯ: Как в отношении понятий *honestum* и *officium*, так и в плане добродетелей, лежащих в основе *honestum*, Цицерон опирался на учения греков, в частности, стоиков и перипатетиков, с одной стороны, и на исконно римские добродетели, с другой, и в результате он предложил свою собственную концепцию, представляющую эклектическое соединение стоической концепции и римской традиции. Под термином *honestum* Цицерон подразумевал общественно-политическую деятельность римского гражданина. Добродетель являлась для него орудием, с помощью которого можно почувствовать нравственно-прекрасное в себе. Понятие *virtus*, являясь производным от слова *vir*, подразумевало мужество, храбрость, твердость духа, положительное физическое или духовное качество или умение. В нравственной сфере данный термин подразумевал нравственно-прекрасное, а также отдельные или все качества характера, которые давали человеку возможность вести правильный образ жизни. Вслед за стоиками и перипатетиками Цицерон выделял четыре добродетели (познание, справедливость и благодеяние как одно целое, величие духа и умеренность), однако наиважнейшей считал вторую, а не первую добродетель, и в этом он сближается с Аристотелем. Из каждой добродетели проистекали обязанности (*officia*), которые, в отличие от древнегреческого термина *ta kathekonta* («подобающие деяния»), имели конкретный характер и применялись исключительно к римским гражданам.

МАРИНА НИКОЛАЕВНА ВОЛЬФ

Институт философии и права СО РАН, [wolfarch@yandex.ru](mailto:wolfarch@yandex.ru)

«ИССЛЕДОВАНИЕ» И «ОТКРЫТИЕ» У ГЕРАКЛИТА: РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО МЕТОДА

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 5.1 (2011) 53–73

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Гераклит, философский поиск, исследование, открытие, *дидзесис*, *поос*, апорийность, самопознание, рассудительность, Ксенофан, Парменид, Аристотель

АННОТАЦИЯ: В статье обосновывается создание Гераклитом философского метода «исследования (*didzeisis*)», хорошо известного как *zetesis* в классическую и позднеантичную эпохи. Предпосылки его возникновения и использования можно обнаружить у Ксенофана, название этому методу дает Парменид. Философский поиск противопоставлен спонтанному открытию (*heuresis*), а его суть может быть описана как путь, который следует пройти, опираясь на определенные знаки, и предполагает, что мы уже знаем то, что мы ищем, знаем определенные характеристики или предикаты искомого объекта, что сопряжено с апорийностью. Трудность осуществления такого поиска позволяет Гераклиту задать аллегорию добычи золота, а нам – назвать его «философским золотоискательством»: результат этого поиска, хотя и крайне незначительный количественно, необычайно ценен. Новый метод у Гераклита универсален: он позволяет получить знание о вещах и объектах чувственно-воспринимаемого мира, о себе и своей душе, а также об универсальных свойствах вещей, т. е. об умопостигаемом.



АЛЕКСАНДР Н. АХВЛЕДИАНИ

Международное научное общество «INCOL» (Израиль)

[alexanderakhvlediany@yandex.ru](mailto:alexanderakhvlediany@yandex.ru)

МОДЕЛИРОВАНИЕ РЕШЕНИЯ АНТИЧНОГО СОФИСТИЧЕСКОГО «ПАРАДОКСА КРОКОДИЛА»

В РАМКАХ СОВРЕМЕННОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФОРМАЛЬНОЙ ЛОГИКИ НУЛЕВОГО ПОРЯДКА

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 5.1 (2011) 74–82

Ключевые слова: парадокс, формальная логика, логика нулевого порядка

Аннотация: В настоящей работе исследуется известный софистический «Парадокс крокодила» и предлагается вариант его решения на основе современной классической формальной логики нулевого порядка. Формализация представленного решения проверена вычислительной логической программой математического пакета MATCAD 12.

ЕВГЕНИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ АФОНАСИН

Центр изучения древней философии и классической традиции,

Новосибирский государственный университет

Институт философии и права СО РАН, [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

«ЛЕРНЕЙСКАЯ ГИДРА» И ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ГНОСТИЦИЗМА

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 5.1 (2011) 83–95

Ключевые слова: гностицизм, раннехристианская полемика, Ириной, Климент Александрийский

Аннотация: В моем выступлении сопоставляются свидетельства ересиологов о загадочной секте «гностиков» и предпринимается попытка оценить их достоверность с точки зрения последующей истории гностицизма. Особое внимание уделяется одному месту из «Стромат» Климента Александрийского (Strom. III 29, 1–2 St), которое до настоящего времени не рассматривалось в этом контексте.

РОМАН ВЛАДИМИРОВИЧ ГУЛЯЕВ

Высшая школа экономики, Москва, [rgulyaev@gmail.com](mailto:rgulyaev@gmail.com)

ДЕНИС О’БРАЙЕН. ПЛОТИН И ГНОСТИКИ О ПРОИСХОЖДЕНИИ МАТЕРИИ

Язык: русский; перевод с английского

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 5.1 (2011) 96–111

Ключевые слова: гностицизм, неоплатонизм, материя, зло, греческая философия

Аннотация: Статья знаменитого историка философии переведена для участников международного научно-образовательного проекта “ΤΕΧΝΗ. Теоретические основания искусства, науки и технологии в греко-римском мире» (Новосибирск). Оригинальная публикация: “Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter”, *Neoplatonism and Early Christian Thought*, Essays in honour of A. H. Armstrong, eds. H. J. Blumenthal, R. A. Markus. London: Variorum publications, 1981, pp. 108–123.

## ABSTRACTS

YIORGO N. MANIATIS

Hellenic Open University, [maniatis1@windowslive.com](mailto:maniatis1@windowslive.com)

THE ANCIENT GREEK WAY OF LIFE AND THE CONSEQUENCES OF THE DOMINANCE  
OF THE APPETITIVE PART OF THE SOUL IN MANKIND TODAY

LANGUAGE: Modern Greek

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 5.1 (2011) 9–23

KEYWORDS: Presocratics, Plato, Aristotle, *daimon*, soul, appetitive part, *homo economicus*, economy, *paideia*, politics

ABSTRACT: In this paper I examine the healthy ancient Greek way of life by contrast to the unhealthy way of life of contemporary man, who at the greatest percentage is *homo economicus*. First, I examine the ancient Greek philosophical perceptions of the soul, with emphasis on the great psychological theory of Plato, aiming to show the healthy way that the ancient Greeks perceived the soul and the homologous ethical way that they lived their life in accordance with its nature in order to live as much eudaimonically as possible. Next, in comparison, I examine the new contemporary man, *homo economicus*, in whom the appetitive part of the soul dominates, and investigate those catastrophic consequences that this dominance of the inferior part of the human soul have brought in our global era, in sectors such as the economy, education and politics, resulting to the decadence of life.

EUGENE ABDULLAEV

Tashkent, [abd\\_evq@yahoo.com](mailto:abd_evq@yahoo.com)

GENIUS AND ANDROGYNOS: PLATO'S *SYMPOSIUM* AND ALEXANDER PUSHKIN

LANGUAGE: RUSSIAN

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 5.1 (2011) 24–41

KEYWORDS: Russian literature in the 19th century, Russia and the classical tradition, Plato, uncertain sex

ABSTRACT: Platonic myth of Androgynos, – the creature of uncertain sex (*Symposium*, 189d–193d), – being re-interpreted as a myth related to artistic creativity, started to play its role in modern literary works from the times of Goethe. The paper deals with an episode in the history of establishing of the connection between androgyny and geniality, as we find it in the works by famous Russian writer Alexander Pushkin, mostly dated to the second decade of the 19th century. In an earlier article the author had an opportunity to look at the way Pushkin connects the idea of geniality with Socratic *daimonion*. On this occasion we try to prove that the concept of geniality is closely linked in his thought with the myth of *androgynos*, at that time hardly a commonplace of literary aesthetics, and that the idea of this connection occurred to Pushkin on the basis of Platonic text or its relatively adequate rendering into Russian.

ARINA BRAGOVA

Nizhny Novgorod State Linguistic University, [arbra@mail.ru](mailto:arbra@mail.ru)

CICERO'S INTERPRETATION OF THE STOIC TERMS *HONESTUM*, *VIRTUS*, AND *OFFICIUM*

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 5.1 (2011) 42–52

KEYWORDS: moral beauty, virtue, duty, cognition, justice, benevolence, magnitude of the soul, temperance

ABSTRACT: Cicero relied on the Stoic conception of virtues when he interpreted the terms *honestum*, *virtus*, and *officium*. At the same time he also took into account the scope of the Roman virtues. As a result he offered his own conception that comprised both the Greek and Roman terms. It was an eclectic combination of the Stoic theory and the Roman tradition. The term *honestum* meant for him social and political activities of a Roman citizen. A virtue was a tool that helped man feel moral beauty inside oneself. The concept *virtus*, being derived from *vir*, was related with fortitude, bravery, firmness of soul, or any positive physical or spiritual ability. In the moral meaning *virtus* designated moral beauty as well as some or all features of character that gave man an opportunity to lead a decent way of life. Following the Stoic and Peripatetic traditions Cicero marked out four virtues (cognition, justice and benevolence as a whole, magnitude of soul and temperance). He however considered the second virtue to be the most important, while the Stoics attached importance to the first virtue, i. e. cognition. Having sided with Aristotle, Cicero attached more importance to active social and political life rather than contemplation. Each virtue for Cicero was associated with special duties (*officia*), applied only to Roman citizens as opposed to the Stoic virtues of universal nature.

MARINA WOLF

Institute of Philosophy and Law, Russia, [wolfarch@yandex.ru](mailto:wolfarch@yandex.ru)

THE BIRTH OF PHILOSOPHICAL METHOD: "INQUIRY" AND "DISCOVERY" IN HERACLITUS

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 5.1 (2011) 53–73

KEYWORDS: Heraclitus, philosophical inquiry, discovery, aporia, self-cognition, common sense, Xenophanes, Parmenides, Aristotle

ABSTRACT: The article explains Heraclitus' motives for introducing a philosophical method of "inquiry", *didzeis*, known later on as *zetesis*. The method can be traced back to Xenophanes, while the term seems to be introduced by Parmenides. The philosophical inquiry is opposed to spontaneous discovery (*heuresis*). In its essence it can be compared with a route sketched on a map: the things sought are first met as obstacles (*aporia*) on the road, then their nature is recognized on the basis of certain signs and familiar features, a sort of preliminary knowledge. This kind of inquiry is very difficult, and Heraclitus compares it with gold-mining. So let us call the method a "philosophical gold-digging" and observe that, if successful, it yields rare but very valuable results. The method is universal: it can be applied to the sense-perceptible world, human souls, as well as universal properties of things, i.e., the realm of intelligible.

ALEXANDER AKHVLEDIANY

Scientific Society «INCOL», Israel, Carmiel, [alexanderakhvlediany@yandex.ru](mailto:alexanderakhvlediany@yandex.ru)

SOLUTION FOR THE ANCIENT SOPHISTIC "CROCODILE PARADOX"

IN CLASSICAL FORMAL ZERO ORDER LOGICAL SYSTEM

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 5.1 (2011) 74–82

KEYWORDS: Paradox, formal logic, zero order logical system

ABSTRACT: "Crocodile Paradox" is the famous paradox in ancient sophistic logical system. In this paper it is shown that it is possible to construct the solution for this paradox in modern classical formal zero order logical system.

EUGENE AFONASIN

The centre for Ancient philosophy and the classical tradition,

Novosibirsk State University, Institute of Philosophy and Law, Russia, [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

THE «LERNÆAN HYDRA» AND THE PROBLEM OF THE ORIGIN OF GNOSTICISM

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 5.1 (2011) 83–95

KEYWORDS: Gnosticism, Irenaeus, Clement of Alexandria, Early Christian polemics

ABSTRACT: In the second century A.D. the Mediterranean world underwent a profound change in ethical attitude towards the cosmos and human society, and the change is especially well reflected in one of the most controversial intellectual movement of the Late Antiquity, the so-called Gnostic tradition. Although attempts to draw a coherent picture of Gnosis which have been undertaken so far have yielded no satisfactory result, the basic patterns of thought, commonly labeled as 'Gnostic', are reasonably well known. Taken in the broadest sense of the word, Gnosticism is a specific world attitude. In the framework of Judeo-Christian world-view the Gnostics contemplated the world affairs from a global prospective, put them in the context of world history and developed a specific form of eschatology. In this paper (which is a revised Russian translation of the English original, published in ΣΧΟΛΗ 2.1 (2008) 125–132) the author undertakes to interpret select historical evidence, which can throw the light upon the development of this quite diverse and controversial tradition, including a passage from the *Stromateis* of Clement of Alexandria (Strom. III 29, 1–2 St), which, surprisingly enough, was not previously treated in this context.

ROMAN GULYAEV

Higher School of Economics, Moscow, [rgulyaev@gmail.com](mailto:rgulyaev@gmail.com)

DENIS O'BRIEN. PLOTINUS AND THE GNOSTICS ON THE GENERATION OF MATTER

LANGUAGE: Russian, translated from English

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 5.1 (2011) 96–111

KEYWORDS: Gnosticism, Neoplatonism, matter, evil, Greek philosophy

ABSTRACT: An article of the famous historian of Ancient philosophy is translated into Russian for the participants of educational project "TEXNH. Theoretical foundations of Arts, sciences and technology in the Greco-Roman World" (Novosibirsk, Russia). Original publication: "Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter", *Neoplatonism and Early Christian Thought*, Essays in honour of A. H. Armstrong, eds. H. J. Blumenthal, R. A. Markus. London: Variorum publications, 1981, pp. 108–123.

## ΣΧΟΛΗ

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

2011. Том 5. Выпуск 1

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2011. 117 с.

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

В первый выпуск пятого тома журнала вошло шесть статей по истории античной философии, науки и логики, и один перевод. Материалы подготовлены специально для участников семинара по истории античной науки, который пройдет в Сибирском научном центре в августе 2011 г. при поддержке Института «Открытое общество». Журнал доступен в электронном виде на собственной странице [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/), а также в составе следующих электронных библиотек: [www.elibrary.ru](http://www.elibrary.ru) (Научная электронная библиотека) и [www.cceol.com](http://www.cceol.com) (Central and Eastern European Online Library).

## ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2011. Volume 5. Issue 1

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: State University Press, 2010. 117 p.

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

The first issue of the fifth volume contains six articles, dedicated to ancient philosophy, science and logic, and one translation. These texts are prepared for the participants of the international school "ΤΕΧΝΗ. Theoretical Foundations of Arts, Sciences and Technology in the Greco-Roman World" (August 2011, Siberian Scientific Centre) organized by the "Centre for Ancient philosophy and the classical tradition" and sponsored by the "Open Society" Institute (Budapest). The journal is available on-line at the following addresses: [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/) (journal home page); and [www.cceol.com](http://www.cceol.com) (Central and Eastern European Online Library).

*Компьютерная верстка и корректура* Е. В. Афонасина

Подписано в печать 25.07.2011. Заказ №

Формат 70 x 108 1/16. Офсетная печать. Уч.-изд. л. 7,5

Редакционно-издательский центр НГУ,

630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2