

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



Πλατωνικά ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

X

(2019 / 1)

Plato Philosophical Society
Russian State University for the Humanities
Russian Christian Academy for the Humanities
Moscow · Saint Petersburg
2019

Πλατωνικὰ ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

X

(2019 / 1)

Πλατωνовское философское общество
Российский государственный гуманитарный университет
Русская христианская гуманитарная академия
Москва · Санкт-Петербург
2019

Редакционный совет

Е.В. Афонасин (Новосибирск), Н.В. Брагинская (Москва),
М.Н. Вольф (Новосибирск), М.А. Маяцкий (Лозанна),
И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург), Дж. Пресс (Нью-Йорк),
В.В. Петров (Москва), Р.В. Светлов (Санкт-Петербург),
Т.А. Слезак (Тюбинген), Ю.А. Шичалин (Москва)

Редакционная коллегия

А.В. Гараджа (Москва),
Е.А. Гараджа (Питтсбург), И.Г. Гурьянов (Москва)

Соредакторы

Л. Бриссон (Париж), Т.М. Робинсон (Торонто)

Главный редактор

И.А. Протопопова (Москва)

Advisory Committee

Eugene Afonasin (Novosibirsk), Nina Braginskaya (Moscow),
Marina Wolf (Novosibirsk), Mikhail Maiatsky (Lausanne),
Irina Mochalova (Saint Petersburg), Gerald A. Press (New York),
Valery Petroff (Moscow), Roman Svetlov (Saint Petersburg),
Thomas A. Szlezák (Tübingen), Yury Shichalin (Moscow)

Editorial Board

Alexei Garadja (Moscow),
Elena Garadja (Pittsburgh, Pa.), Ilya Guryanov (Moscow)

Coeditors

Luc Brisson (Paris), Thomas M. Robinson (Toronto)

Editor-in-Chief

Irina Protopopova (Moscow)

ISSN 2410-3047 (Print)

ISSN 2619-0745 (Online)

© Платоновский исследовательский
научный центр РГГУ, 2019
© Издательство РХГА, 2019

Содержание

От редакции 9

1. Платон и платоноведение

Л. Бриссон. Международное платоновское общество:
история и перспективы 11

Л. Феррони, А. Массе. Новые стратегии
чтения платоновского «Иона» 21

М. Музала. Логос как «сплетение или общность
указаний на *усию*» в «Софисте» Платона 35

Э. Меррей. Умственное обращение и путь назад у Платона 76

А. Серёгин. Платон об исправительной функции наказания 89

2. Платонизм и его рецепция

Д. Бирюков. Аристотелевские категории в тринитарном дискурсе
в контексте полемики между Евномием и никейцами 107

А. Даровских. *Kata symbēbēkos* в аристотелевском
учении о физических отклонениях в трактате
«О возникновении животных» 117

И. Гурьянов. Античные и средневековые теории
сперматогенеза в философии Марсилио Фичино 134

И. Тантлевский. Концепция Вселенной
как божественного «отпечатка» в «Тимее» Платона
и в учениях средневековых еврейских мыслителей 158

3. Переводы и публикации

| | |
|--|-----|
| <i>Е. Афонасин. Идеальный наставник в «Философской истории» Дамаския</i> | 172 |
| <i>А. Гараджа. Аристоксен Тарентский о Сократе и Платоне</i> | 197 |

4. Рецензии

| | |
|---|-----|
| <i>И. Протопопова. Платон: Писатель, который изобрел философию ..</i> | 209 |
| <i>Краткие сведения об авторах</i> | 222 |
| <i>Аннотации</i> | 225 |

Contents

| | |
|------------------------|----|
| <i>Editorial</i> | 10 |
|------------------------|----|

1. *Plato and Platonic Studies*

| | |
|--|----|
| <i>L. Brisson</i> . International Plato Society: History and Prospects | 11 |
| <i>L. Ferroni, A. Macé</i> . New Strategies for Reading Plato's <i>Ion</i> | 21 |
| <i>M. Mouzala</i> . Logos as "weaving together or communion of indications about <i>ousia</i> " in Plato's <i>Sophist</i> | 35 |
| <i>E. Murray</i> . Intellectual Conversion and the Way Back in Plato | 76 |
| <i>A. Seregin</i> . Plato on the Reformatory Function of Punishment | 89 |

2. *Platonism and Its Reception*

| | |
|--|-----|
| <i>D. Biriukov</i> . The Aristotelian Categories in Triadology in the Context of the Controversy between Eunomius and the Nicaeans | 107 |
| <i>A. Darovskikh</i> . <i>Kata symbebēkos</i> in Aristotle's Teaching on Deformity in <i>GA</i> | 117 |
| <i>I. Guryanov</i> . Ancient and Medieval Theories of Spermatogenesis in Ficino's Philosophy | 134 |
| <i>I. Tantlevskij</i> . The Concept of the Universe as a Divine "Imprint" in Plato's <i>Timaeus</i> and in Doctrines of Medieval Jewish Thinkers | 158 |

3. *Translations and Publications*

| | |
|--|-----|
| <i>E. Afonasin. An Ideal Teacher in Damascius' Philosophical History</i> | 172 |
| <i>A. Garadja. Aristoxenus of Tarentum on Socrates and Plato</i> | 197 |

4. *Reviews*

| | |
|--|-----|
| <i>I. Protopopova. Plato: The Writer Who Invented Philosophy</i> | 209 |
| <i>The authors</i> | 222 |
| <i>Abstracts</i> | 225 |

От редакции

Десятый выпуск «Платоновских исследований» открывается статьей Л. Бриссона с обзором истории, целей и перспектив Международного платоновского общества. Авторы следующей статьи в разделе «Платон и платоноведение» Л. Феррони и А. Массе предлагают свою стратегию контекстуализации, опробованную в их новом издании диалога «Ион». М. Музала в статье о логосе в «Софисте» ставит проблему корреляции взаимодействия эйдосов и их отражения в речи, показывая разницу в подходе к логосу у Платона, Аристотеля, Горгия и др. В статье Э. Меррей речь идет о возвращении узников из «аллегории пещеры» в «Государстве»; рассмотрен прежде всего когнитивный аспект этой темы. А. Серёгин в статье об исправительной функции наказания у Платона останавливается на концепции наказания, благотворно влияющего на людей порочных. Раздел «Платонизм и его рецепции» открывается статьей Д. Бирюкова, где обсуждается отражение аристотелевской логики в полемике между Евномием и Григорием Нисским о тринитарности. Работы А. Даровских и И. Гурьянова реализованы в рамках проекта «Душа и семя как причины развития эмбриона: проблема единства физического сущего в процессе возникновения»; первая посвящена трактату «О возникновении животных» Аристотеля, вторая — теориям сперматогенеза в философии Фичино. В заключительной статье рубрики И. Тантлевский сравнивает концепцию Вселенной как божественного «отпечатка» в платоновском «Тимее» и в учениях средневековых еврейских мыслителей. Раздел «Переводы и публикации» содержит работу Е. Афонасина, в которой неоплатоническая идея градации добродетелей иллюстрируется переводом фрагментов Дамаския о жизни Исидора Александрийского, и перевод А. Гаранджи фрагментов Аристоксена о Сократе и Платоне. Завершается выпуск рецензией И. Протопоповой на книгу Л. Бриссона «Платон: писатель, который изобрел философию» (2019).

Editorial

The tenth volume of the *Platonic Investigations* opens with L. Brisson's exposition of the history, aims and prospects of the International Plato Society. The authors of the next article in the section *Plato and Platonic Studies*, L. Ferroni and A. Macé, present the strategy of contextualisation that they have developed in their recent edition, translation and running commentary of Plato's *Ion*. M. Mouzala in her paper on *logos* in the *Sophistes* discusses the interweaving of Forms and the relation between reality and language according to Plato, whose approach is contrasted with that of Aristotle, Gorgias, etc. E. Murray examines in her essay the intellectual conversion of the released prisoner in Plato's Allegory of the Cave in *Republic* VII. A. Seregin's article focuses on the idea stated in some of Plato's dialogues that punishment is beneficial for immoral people because it eliminates vice in their souls or even makes them virtuous. The section entitled *Platonism and Its Reception* opens with D. Biriukov's article on Aristotelian reflections in the triadological controversy between Eunomius and the Nicaeans. The studies by A. Darovskikh and I. Guryanov are both undertaken as parts of the project "Soul and semen as causes of an embryo's development: the problem of unity of the physical being in the process of emergence"; the first deals with the twists of Aristotle's teleology mainly in *The Generation of Animals*; the second examines theories of spermatogenesis in Marsilio Ficino's philosophy. In the last article of the section, I. Tantlevskij compares the concept of the universe as a divine "imprint" in Plato's *Timaeus* and in doctrines of medieval Jewish thinkers. The section *Translations and Publications* contains E. Afonasin's study of Neoplatonic ingenious concept of the grades of virtue, illustrated by the translation of the select fragments from Damascius' *Philosophical History* dealing with Isidore of Alexandria; and A. Garadja's translation of Aristoxenus' fragments on Socrates and Plato. The volume is closed with I. Protopopova's review of L. Brisson's book *Plato: The Writer Who Invented Philosophy* recently translated into Russian (2019).

1.

Платон и платоноведение

Luc Brisson

International Plato Society: History and Prospects

LUC BRISSON

INTERNATIONAL PLATO SOCIETY: HISTORY AND PROSPECTS

ABSTRACT. The publication is a slightly altered inaugural lecture presented at the midterm meeting of the International Plato Society which took place at Saint Petersburg on 28–30 August 2018. The midterm was entitled *Plato hodie: The universe of Plato's thought*. The author sketches a brief history of the IPS, describes the international organization of the Society, and explains its aims and prospects, before proceeding to the context of the upcoming Symposium Platonicum XII that is going to take place in Paris on 15–20 July 2019, and will focus on Plato's *Parmenides*. This work of Plato's remains an odd dialogue which, since Antiquity, has given rise to multiple interpretations. However, none of these answers the crucial question on the relation between the second part of the *Parmenides* and the historical Parmenides' *Poem*. Until now, Platonic interpreters have made $\epsilon\nu$ the subject of $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$, to which an existential meaning is given. In Parmenides' *Poem*, however, $\epsilon\nu$ appears only once, in the position of an attribute. This encourages one to propose a new interpretation of the second part of Plato's dialogue. At the same time, the new reading of the *Parmenides* calls into question not only an interpretation of the dialogue, but also of Parmenides' *Poem*.

KEYWORDS: Plato, Parmenides, the *Parmenides*, International Plato Society (IPS).

First of all, I would like to thank the organizers of this midterm, intended to prepare for the Symposium Platonicum that will be held in Paris in July 2019. In the minutes I have been granted, I will sketch a brief history of the IPS, describe the international machinery of this

© L. Brisson (Paris). lbrisson@agalma.net. Centre Jean Pépin du Centre national de la recherche scientifique.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 10.1 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.1.01

Society, and explain its goals, before mentioning the context of the Paris Symposium on Plato's *Parmenides*, to conclude with the relevance of this learned meeting here at Saint Petersburg.

A brief history of the IPS

As one can read on the site of the IPS (platosociety.org), the First Symposium Platonicum, entitled at the time *Symposium Platonicum 1986*, took place in Mexico City, on the initiative of Conrado Eggers Lan of the Universidad Nacional Autónoma de México. Several Mexican scholars were there, and five scholars from abroad: Alfonso Gómez-Lobo (Georgetown University, Washington), Giuseppe Mazzara (University of Palermo), Thomas M. Robinson (University of Toronto), Livio Rossetti (University of Perugia), and Christopher J. Rowe (University of Bristol). I was not present at this event, because in September 1984, I had undergone a very serious neurological operation that required a very long period of recovery.

The Symposium had as its subject *Los diálogos tardíos*, and the Proceedings of the meeting, edited by C. Eggers Lan and entitled *Platón: Los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986*, were out in 1987 as part of the ongoing series published by the Instituto de Investigaciones Filosóficas of the Universidad Nacional Autónoma de México. The volume was re-issued in 1994, with a "Preface to the second edition", as the third volume in the series International Plato Studies published by Academia Verlag.

This foundational act was symbolic of the orientation of our Society. Of Dutch origin, Conrado Eggers Lan was born in Buenos Aires (Argentina) in 1925. As a result of the takeover by a military junta in 1976, Conrado Eggers Lan, who was a progressive Christian, left with his entire family for Mexico, where he organized this first Symposium Platonicum. We can thus better understand why the Platonic Society wishes to be truly international, in historical continuity with this first Symposium of the IPS, which carried out a synthesis between Europe, South America, and North America. The subsequent period was to be marked by openings toward other parts of the globe.

The IPS was officially founded on September 3, 1989 at Bevagna, a small town 40 km to the south-east of Perugia, Italy, on the occasion of the Second Symposium Platonicum, devoted to Plato's *Phaedrus*. The idea of setting up the Society was launched by L. Rossetti (University of Perugia), organizer of the Second Symposium Platonicum. A session for this purpose, to be chaired by G. Cambiano (University of Turin), was included in the official program of the Symposium. The Bevagna meeting was attended by 95 scholars, 5 of whom were from Eastern Europe (Czechoslovakia, Poland, USSR), 3 from Scandinavia (Denmark, Norway, Finland), 7 from the Far East (South Korea, Japan, The People's Republic of China), 1 from Australia, and 8 from Latin America (Argentina, Brazil, Chile, Mexico).

The Third Symposium Platonicum, held in 1992, was the first to be organized by the IPS under the Presidency of Christopher Rowe on the *Politicus*. Its academic and structural outlines had been approved by the Executive Committee (to whose number A.P. Bos had been added, as representative of the C.J. de Vogel Foundation which provides an institutional grant), at a preparatory meeting held in Amsterdam.

The Fourth Symposium Platonicum, on the *Timaeus* and the *Critias*, was held in Granada in 1995, under the Presidency of Tomás Calvo,

The Fifth Symposium took place at Trinity College, University of Toronto, in 1998 under the Presidency of Thomas Robinson. It had as its subject the *Charmides*, the *Lysis* and the *Euthydemus*.

The Sixth Symposium Platonicum was held in Jerusalem, in 2001 on the *Laws*, under the Presidency of Samuel Scolnicov.

The Seventh Symposium Platonicum, on the *Gorgias* and the *Meno*, was held in Würzburg in 2004 under the Presidency of Michael Erler.

The Eighth Symposium Platonicum, on the topic of Plato's *Philebus*, was held in Dublin in 2007, under the Presidency of John Dillon.

The Ninth Symposium Platonicum on Plato's *Politeia* was held in Tokyo in 2010, under the Presidency of Noboru Notomi.

The Tenth Symposium Platonicum was held in Pisa in 2013 on the *Symposium*, under the Presidency of Mauro Tulli.

The Eleventh Symposium Platonicum on Plato's *Phaedo* was held in Brasília in 2016, under the Presidency of Gabriele Cornelli.

The Twelfth Symposium Platonicum on Plato's *Parmenides* will take place in Paris on 15–20 July 2019.

And the Thirteenth Symposium Platonicum on Plato's *Sophist* will take place in Athens (Georgia, USA) in 2022.

As one can see, a considerable number of Platonic dialogues have been chosen as the subjects of the various Symposia Platonica that have taken place in Europe, the Middle and Far East, and in Latin America.

Its organization

Since its beginnings, the International Plato Society has wished to be a participatory democracy, despite Plato's criticisms of the direct democracy of his time. Its statutes were approved by the Executive Committee in Piacenza, in 2003, according to the resolution passed by the General Assembly in Jerusalem, in 2001, and ratified by the General Assembly in Würzburg, in 2004. Here is a quick description of the functional structure of the Society.

The President is elected at the General Assembly for a period of three years. Candidates for President are proposed to the General Assembly by one Full Member and seconded by two Full Members. Luc Brisson, Arnaud Macé and Olivier Renaut were elected Co-Presidents by the General Assembly at the Xth Symposium Platonicum for the period 2016–2019. The President, elected by the General Assembly, represents the Society, receives fees, presides over, and calls ordinary and extraordinary meetings of the General Assembly and the Executive Committee, and organizes and presides over the triennial Symposium, which is prepared during a meeting halfway through his or her mandate, like the one that has been organized here at Saint Petersburg.

The Executive Committee is composed of the President, the Vice-President, the former President and the next President, two representatives for Europe, one for the United States of America and Canada, one for Latin America, one for Asia, Africa and Australia, and the representative of the C.J. de Vogel Foundation. No one person shall hold

more than one office at any one time. The Executive Committee runs the Society according to the resolutions of the General Assembly, oversees the finances of the Society, and helps the President as necessary in the current running of the Society.

The Editorial Committee shall be appointed by the Executive Committee. The Executive Committee will see to it that the major languages (English, French, German, Italian and Spanish) of publication are appropriately represented in the Editorial Committee, and that there is due periodic renewal of members of the Editorial Committee with due regard for continuity.

Its aims

1) Organization of a Symposium Platonicum normally held every three years.

2) Promotion of Platonic studies throughout the world and communication among scholars of diverse disciplines working on Plato. This is why we have representatives of the five continents who organize Regional meetings: in this way, we promote the diffusion of Platonic studies through the entire world.

3) Preparation of a bibliographical bulletin by Luc Brisson, to be published on the site of the society. This bibliography, which takes account of the publications in a large number of languages, including the five official languages, wishes to cover not only the Standard Modern Interpretation of Plato, but the proliferation of contemporary approaches in various languages.

4) Finally, the publication of the *Proceedings* of selected papers from each Symposium, under the direction of the sitting President, and of books and series of books on Plato, under the direction of the Editorial Committee.

Plato's Parmenides

Let us turn to the theme of the Symposium Platonicum 2019 in Paris.

Plato's *Parmenides* remains a strange dialogue which, since Antiquity, has given rise to multiple interpretations. Proclus (412–485 CE),

our main witness, offers an inventory of these different positions. It is in the sixth book of the commentary by Proclus on Plato's *Parmenides* that the most extensive and explicit information on the interpretation of the *Parmenides* in Antiquity is found. Proclus distinguishes three main kinds of interpretation: logical, ontological, and theological.

The first group of interpretations presents the *Parmenides* as a simple exercise in logic. Two types of interpretation must be distinguished within this group. According to the first one, Plato wished to refute Zeno on his own territory, dialectics. According to the second opinion, Plato wished to present a veritable treatise on logic. In chapter 5 of his *Didaskalikos*, Alcinoos (2nd century CE) discovers Aristotle's ten categories in the *Parmenides*, and extracts examples from it to illustrate the figures of the syllogisms.

The second group of interpretations considers that the subject of the *Parmenides* is ontological. It then maintains that the object of the deductions is "being-one" in the sense in which Parmenides understood it, a Parmenides depicted as a partisan of the Forms.

A third group of interpreters thinks that the *Parmenides* has as its subject the various degrees of being that proceed from the One. This is an interpretation whose origins go back to Plotinus, who based himself on an idea set forth by certain Neopythagoreans. The most illuminating text in this regard is *Ennead* v 1[10].9.1–27. Plotinus (3rd century CE) begins by reading the doctrine of the three hypostases, the One, the Intellect, and the Soul, in the first three series of deductions of the *Parmenides*. The entire Neoplatonic school was to extend and systematize this exegesis of the *Parmenides*, along this path, transposing it onto a theological level. The decisive stage in this area was made by Iamblichus (4th century CE), who wished to see classes of gods in the realities envisaged by the first three series of deductions. For Proclus (5th century CE), the second part of the *Parmenides* thus contains the entire system of Platonic theology, and the interpretation of every other dialogue must refer to this formal treatise of theology. Proclus goes even further, trying to demonstrate the agreement between this

Platonic theology and those of Pythagoras, Orpheus, and the Chaldeans (*In Prm.* 3.801.18–19 Steel).

Today, we find similar types of interpretation. The third interpretation, which reached its summit with Proclus and Damascius, and which was the most widespread at the end of Antiquity and in the Renaissance, has very few adherents; the only ones who accept the production of metaphysical entities from a Principle are some Hegelians and those who follow an “esotericist” interpretation. The second interpretation is a minority one today, although some of its representatives have produced a considerable body of work. It is, indeed, hard to see a Form in the One. To make this One an intelligible form becomes difficult, for one finds a series of deductions that refer to the world of bodies: all / parts, round figure / straight line, etc. The first interpretation is the most widespread one today, although it is situated within a much more sophisticated logical context. This interpretation has the advantage of coinciding with Parmenides’ explicit goal: to provide Socrates with the means for defending the hypothesis of the Forms.

However, none of these interpretations answers this crucial question: What is the relation between the second part of the *Parmenides* and the historical Parmenides? The formulation of Parmenides’ hypothesis, with which the second part of the dialogue deals: εἰ ἔν ἐστιν or ἔν εἰ ἔστιν, is problematic for two reasons.

Until now, Platonic interpreters have made ἔν the subject of ἔστιν, to which an existential meaning is given. In Parmenides’ *Poem*, however, ἔν appears only once, in the position of an attribute:

(It) was not at one time, (only), not will (it) be (at one time only), since (it) is now, all (of it) together, one, continuous.¹

It must be admitted that in Parmenides’ *Poem*, the subject of ἔστιν is not the one, but it is εἶν ‘being’ (DK 28 B 6.1).

This is why I sought to propose a new interpretation of the second part of the *Parmenides*. I make “one” (ἔν) not the subject, but the

¹DK 28 B 8.6, transl. D. O’Brien (1987).

attribute of Parmenides' hypothesis: εἰ ἔν ἐστιν or ἔν εἰ ἔστιν. A grammatical argument can be invoked to support this construction: ἔν is not accompanied by the article τό, as is the case for attributes. The question then arises of what is this being (ἐόν), subject of ἐστιν "it is", in Parmenides' *Poem*. In short, this reading of the *Parmenides* calls into question not only an interpretation of the dialogue, but also of Parmenides' *Poem*.

All these approaches, from the historical Parmenides to the late Neoplatonism, will be discussed at Paris in a spirit of complete openness, where it will be possible to present and defend each interpretation of Plato's *Parmenides*.

This midterm at Saint Petersburg

I am very happy to participate in this midterm entitled *Plato hodie: The universe of Plato's thought*. The history of Russia is closely linked to that of the Byzantine world, which was itself deeply influenced by Platonism. One can only be delighted by the growing interest shown in Platonic studies throughout the Russian Federation. I have already worked with Yuri Shichaline, Svetlana Mesyats and Valery Petroff at Moscow, and with Eugene Afonasin at Novosibirsk. Yet this meeting gives me the opportunity to meet a much larger group of teachers and researchers.

Plato's actuality is very real. The history of the Academy, of Middle and Neo-Platonism, and of the Byzantine world have a great deal to teach us. In addition, it is impossible to talk about Socrates without referring to the testimony of Plato.

Plato's cosmology is also highly original. Plato was the first to try to provide a mathematical model of the world that surrounds us. Of course, the mathematics he used were particularly primitive, and the lack of units of measure made any experimental verification impossible, but one would have to wait for Galileo to make progress in this direction.

In the *Republic* and the *Laws*, we find a criticism of direct democracy, some elements of which remain valid today: a critique of rhetoric,

of the influence of some pressure groups on the media; and, above all, the blunt rejection of the dominance of money. The will to at least reduce conflicts, if not to make them impossible, remains a goal still to be achieved. One of Plato's demands, that a human being be defined by its soul, not by its body, is particularly interesting. This position enables women to leave the private domain, in which they were reduced, by their body, to making babies and raising them, to enter the public sphere; above all, Plato allows women to receive the same education as men.

In the field of ethics, reincarnation, or rather metempsychosis, that is, the soul's transition into different bodies, particularly animals, imposes an absolute respect for the animal world, which, moreover, implies vegetarianism. This position also leads one to admire and respect the entire world, which is a living being. In short, the ecologist movement finds an ideal ancestor in Plato.

Finally, I will end by mentioning the myths fashioned by the poets, which act as a vehicle for tradition, that is, collective memory. To be sure, Plato violently criticizes the myths that were popular in his time, which the rhapsodes recited at the great assemblies and which were represented in the theater. Yet he does not hesitate to fashion myths himself, to convince the multitude to recognize their kinship and to obey the laws of the city, without even thinking of infringing them. In this area, I was inspired by the works of Vladimir Propp, who worked on Russian folk tales.

In conclusion, I wish to express my gratitude and my admiration for the organization of the midterm in Russia. It is a good example of the multilateralism sought by the IPS, which wishes to open itself up to all cultures. Since its beginnings, the IPS has opted for a transnationalism that enables ways of reading Plato to enrich one another. This midterm is a perfect example.



References

- O'Brien, D. (1987), *Le poème de Parménide*. Texte, traduction, essai critique par Denis O'Brien, en collaboration avec Jean Frère pour la traduction française, in P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, t. 1. Paris: Vrin.
- Steel, C. et al., 2007–2009, *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*. 3 vols. Oxford: Clarendon Press.

Lorenzo Ferroni, Arnaud Macé

New Strategies for Reading Plato's *Ion*

LORENZO FERRONI, ARNAUD MACÉ
NEW STRATEGIES FOR READING PLATO'S *ION*

ABSTRACT. How should we read Plato's *Ion* today? In this paper, the authors present the strategy of contextualisation that they have developed in their recent edition, translation and running commentary of the dialogue. They approached the text by means of a twofold contextualisation: an exhaustive analysis of all the available textual evidence, on the one hand; an extended cultural contextualisation of the encounter between Socrates and Ion, a probably fictional rhapsode specialised in Homer, on the other. Read against the background of ancient institutions and history it draws upon, this short dialogue reveals more philosophical freedom and originality than it is usually granted. The *Ion* lays the principles of a Platonic philosophy of practices and turns the dialogue form into a flexible genre of writing apt to test all practices with respect to their intrinsic claims to knowledge. The dialogue's literary form is akin to the point of view of the *idiōtēs*, the ignorant lover of knowledge, Socrates.

KEYWORDS: the *Ion*, *tekhne*, rhapsody, Plato, Homer.

We would like to share some of the “strategies” we have developed in order to produce our new edition, translation and commentary of Plato's *Ion*.¹ If one word could sum it up, it would be the word “context”. Overwhelmed by a huge amount of literature,² this small dialogue has long suffered from one-sided interpretations: its whole discussion had to be focused on demonstrating either that poetry is not even an

© L. Ferroni (Pisa). glorick@gmail.com. Independent scholar.

© A. Macé (Besançon). amace@univ-fcomte.fr. Université de Franche-Comté.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 10.1 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.1.02

¹ Ferroni, Macé 2018.

² For a survey of the literature on the *Ion*, see Capuccino 2005.

art, or that poetry is divine inspiration. The latter interpretation caused further confusion, supposing that the *Ion* could have been the ancestor of the romantic idea of inspiration.³ We thought this dialogue could benefit from a fresh reading, in a new light, which we sought for by restoring the dialogue to its textual, historical and cultural context. This renewed perspective would give our reader a better chance of having a comprehensive glance at the different grounds on which Plato, still a young man, built this short dialogue *On the Iliad* (as the traditional subtitle runs). Plato's intervention in the Athenian culture of Homeric recitations in the early fourth century had to be understood in the light of the ancient agonistic culture of the rhapsodes, along the lines of G. Nagy's exploration of the matter⁴.

The first step had to be the constitution of the critical text, founded, for the very first time, on an exhaustive analysis of all the available textual evidence, and a new translation. The second step was to develop a commentary that would draw on a stronger cultural contextualisation, to understand the philosophical meaning of staging an encounter between Socrates and a probably fictional rhapsode specialised in Homer — a specialisation in tune with the Panathenaic festival's where Homer, as we know from Lycurgus, was the only poet to be sung⁵. This strategy has led us to find in the *Ion* a new outlook on the meaning of the dialogue form as the best genre of writing for a philosophy of practices.

1. A new text

The complete text of Plato's *Ion* is attested by four primary manuscripts (Venetus Marcianus App. Class. IV, 1 = T; Vindobonensis Suppl. Gr. 7 = W; Vindobonensis Suppl. Gr. 39 = F; Marcianus Gr. 189 = S) to be inserted in a bipartite *stemma codicum* presenting two opposing couples, T W vs. F S. The independence of S (an important manuscript that was part of Plethon's and Bessarion's collections) has already been

³For a critical assessment of this perspective, see Stern-Gillet 2004.

⁴Cf. Nagy 2002.

⁵Lycurgus. *Or. in Leocratem* 102.4–5; cf Nagy 2002: 60–61.

suggested for the *Hippias Minor* by Bruno Vancamp (1996), and for the *Ion*, by Albert Rijksbaron, in his excellent commented edition of the dialogue (2007). We provide a new demonstration of the validity of this hypothesis, which we believe can now be taken on as a safe assumption.

As for the apographs, no less than eighteen manuscripts are to be included in the offspring of Venetus T, whose family is therefore by far the largest one; two manuscripts derive from W; two from F; S is the only primary source lacking any extant direct or indirect copy. The manuscript tradition of the *Ion* is completed by three manuscripts containing short excerpts from the dialogue, Ambrosianus 329 (F 19 Sup.), Escorialensis X.I.13, Bruxellensis 11360–63, and by some sources presenting *compendia* of Platonic passages. Among them, one should mention at least Maximus Planudes' *Collectanea*, a unique Greek prose anthology attested by five manuscripts and prepared by the great Byzantine scholar for his students in the late 13th century.

All of these textual witnesses have been (mostly autoptically) examined and collated. Our critical apparatus takes into account all significant readings attested by the Medieval tradition (besides all the primary manuscripts' *lectiones*, we have included several interesting readings, mostly conjectures, taken from the apographs) and several selected conjectures proposed by modern (from Ficinus onwards) scholars. The (not so many) quotations made by ancient authors (especially by Proclus and Stobaeus), the *scholia*, and, of course, the two extant humanistic Latin translations of the dialogue (prepared in Florence, in the second half of the 15th century, by Lorenzo Lippi da Colle Val d'Elsa, and by Lippi's more famous friend, Ficinus), have also been carefully taken into account. The reader is therefore, we believe, provided with all the data s/he needs to check the validity of our editorial choices; we have, however, chosen to fully justify most of them (that is, the most significant ones) in a separate section of our Commentary, specifically devoted to the philological/linguistic discussion of the problems presented by our analysis of Plato's text, which becomes particularly interesting and (philologically speaking) demanding when the editor of Plato must face the difficulty of dealing with the Homeric quotations.

From a methodological point of view, it is actually mandatory not to forget that we are editing the text of Homer quoted by Plato, the one that Plato knew, and not necessarily the *original* Homeric text. This is why sometimes the editor of the *Ion* must choose, when establishing the text of the Platonic dialogue, a reading that is clearly *worse* than the one attested by the *direct* Homeric tradition. This particular “crossing over” of different textual traditions is one of the elements deeply characterizing the cultural, literary, philosophical and philological context of our work. The constitution of the critical text has been employed as the very ground for a new translation and reading of the dialogue.

2. Cultural context as a way of reading the *Ion*

Can there be something as “too much Plato”? Plato’s *Ion* has indeed suffered from being too much read against the rest of Plato. For a long time, we could not decide whether this small dialogue was too seriously Platonic to really be Platonic (as, for instance, Wilamowitz originally thought it was the tedious work of an epigone, too serious about being respectfully Platonic),⁶ or too playful to be anything than a youthful and parodic exercise of the master (as Goethe thought and Wilamowitz found out later in his life).⁷ The only chance for the *Ion* to be taken seriously was to be considered as a mediocre defense of Platonic ideas better displayed in the *Republic* (the art of poetry is not a real art, based on knowledge) or in the *Phaedrus* (poetry is divine inspiration).⁸ But this only happens because we are so eager to find ideas in the *Ion* that remind us of other Platonic dialogues, as if we did not think that this dialogue could stand on its own. As a result, we often deny the *Ion* the time and space it requires to unfold its philosophical art. We thought a different kind of contextualisation, originating from the text itself, could restore to it its freedom.

⁶ Wilamowitz-Moellendorff 1907: 12, n. 17.

⁷ Wilamowitz-Moellendorff 1919: 1.130–132 and 2.32–46. For a good summary of options on the authenticity and the dating of the *Ion*, see Flashar 1958: 2–16.

⁸ A good presentation of this double temptation is to be found in Moore 1974: 421–424.

The dialogue has characters and a plot, it opens on an encounter, which is supposed to have happened some day, in some place. Socrates meets Ion, on his way back from the festival of Epidaurus, where he won all the prizes, with high expectations to win as many at the next Panathenaic festival. The discussion on the art of strategy, at the end of the dialogue, will give us clues as to when this encounter is supposed to have taken place, sometime before 412, when Ephesus was still allied to Athens, and before it changed sides, helping Sparta to overcome (Ephesus served as a naval base for the Spartan fleet). We have read Socrates' mention of several generals who remained faithful to Athens even after their cities defected as a sharp irony against the Ephesian, an added pleasure for the Athenian reader of the *Ion* in the late 490s, when Ephesus restored relations with Athens.⁹

Now, if we turn back to the beginning, we need to make sure we know what these festivals were, what specific contests Ion entered and won, since he received several first prizes.¹⁰ They are probably the kinds of contests we might be able to identify from the inscriptions regarding the Panathenaic festival: cithara and citharodia, aulos and aulodia, probably rhapsodia and parodia, maybe sunaulia (playing the aulos in a group).¹¹ To know that a rhapsode could be able to win several prizes, not only rhapsodia, but maybe also singing with the cithara or to the aulos, and also playing these instruments, is a key element to understand his practice. Were the poems sung to the sound of the cithara? Was a rhapsode trained in all these practices? We should note that all these practices will also be gathered by Socrates as part of a more general "poetic art" (ποιητική),¹² within the framework of a suggested model to understand the epistemic claim of the rhapsode. Context already leads us into the philosophical argument.

⁹ On dating the *Ion*, see Ferroni, Macé 2018: xxi–xiii and 121–123.

¹⁰ *Ion* 530b1: Τὰ πρῶτα τῶν ἄθλων ἠνεγκάμεθα. We follow Rijksbaron on the idea that the plural is to be understood as a plural, see Rijksbaron 2007: 113–114.

¹¹ *IG* II² 2311. Regarding doubts on some of these categories, including rhapsody (the inscription can't be read where we should read rhapsody), see comments by H.W. Parke (1977: 35), G. Nagy (2002: 48–49), A. Rotstein (2012: 102–106).

¹² *Ion* 532c8.

Socrates immediately goes on to offer the Homeric rhapsode a laudative description of his art.¹³ The description is like a Homeric portrait of a hero, as beautiful inside as he is outside.¹⁴ The rhapsode is beautiful as he enters the scene all geared up, ready to say the words he knows by heart. Socrates adds: this performance requires not only to know the verses by heart (τὰ ἔπη ἐκμανθάνειν), but also the thought of the poet (καὶ τὴν τούτου διάνοιαν),¹⁵ so that the rhapsode becomes the interpreter of the thought of the poet for the audience (ἐρμηνέα δεῖ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας γίγνεσθαι τοῖς ἀκούουσι).¹⁶ Is the portrait sarcastic? Maybe, but what matters so far is that Ion accepts it, because the rhapsode is going to turn down almost all the other descriptions of his art offered by Socrates throughout their conversation. There is also something to be noted about the way Ion understands Socrates' suggestion. One might read it as a description of what the rhapsode's performance requires: to perform right, you need to understand the thought that guided the poet, you must catch out the intention in the verses and communicate it clearly to the audience. As far as Socrates's description goes, there is no need to go beyond the practice of performing in front of audiences at festivals: the actor has to know the thought of the poet to be a good actor. But look at Ion's answer. Ion says Socrates is right, because the greatest efforts the rhapsode has to put into his own practice go into learning to *talk about* Homer (λέγειν περὶ Ὁμήρου).¹⁷ He claims he could even outperform the so-called "Homeric professors",¹⁸ Metrodorus of Lampsacus, Stesimbrotus of Thasus, Glaucon. This is a clear contrast to Xenophon's *Symposium* where the same authors are listed as wise men who know how to decipher the hidden meaning, the ὑπόνοια under the words: Niceratus had to pay for the lessons of Stesimbrotus to get to this, because no rhapsode could have provided it for

¹³ *Ion* 530b5–6: Καὶ μὴν πολλὰ κίς γε ἐξήλωσα ὑμᾶς τοὺς ῥαψωδοῦς, ὦ Ἴων, τῆς τέχνης.

¹⁴ See our commentary on this, Ferroni, Macé 2018: 47–51.

¹⁵ *Ion* 530b10–c1.

¹⁶ *Ion* 530c3–4.

¹⁷ *Ion* 530c9.

¹⁸ See Richardson 1975.

him, since they only know the words, and not the deeper meaning.¹⁹ But Ion is saying that he also speaks about the poems and comments upon them. Is this a different activity to the recitations that got him the best prizes? The question can even be raised about the meaning of ἐπαινέω (and the cognate ἐπαινέτης), which is capable of having three different meanings depending on context: 'to praise', 'to recitate' or 'to quote'.²⁰ Some commentators think that rhapsodic performances at the Panathenaic festival could have included sequences of "speaking about" the text.²¹ But there are several difficulties to be raised against this possibility:²² the fact that the testimony of the *Hipparchus* describes the way the rhapsodes would recitate Homer one after the other, without interruption, thus weaving continuously the dress of the Goddess;²³ the description by Xenophon of rhapsodes who only know the words by heart (and ignore the deeper allegoric meanings) is more plausible if the performances did not include such display of knowledge. A solution could be that the rhapsodes would display their exegetical knowledge on other occasions. We introduced a hypothesis to defend this idea in the commentary: we will come back to this later.

3. Three hypothesis to understand the rhapsode's art

Socrates endeavours to understand what Ion pretends to know, and to do so, he offers him several ways of understanding his own practice. Three different models are going to be offered to Ion, and three times Ion will not recognize his practice in the mirror that Socrates is handing him.

The first sequence (530d9–533c8) explores two models for the practice of the rhapsode. The first model is more adapted to the practice

¹⁹ Xenophon, *Smp.* 3.5–7.

²⁰ See Nagy 1999: 98, quoting Pindar for the meaning of 'to praise' (*O.* 4.14: αἰνέω; *P.* 2.67: ἐπαινέω) and Plato (Ὀμηρον ἐπαινέειν, *Ion* 536d, 541e2) for the "technical meaning of recitation by the rhapsodes". But in Nagy 2002: 27, the same occurrences at 536d6 and 541e2 are understood as meaning 'to quote'.

²¹ See Velardi 1989: 18–19, 23.

²² See our commentary, Ferroni, Macé 2018: 55–56.

²³ Ps.-Pl. *Hipparch.* 228b5–c1; see on this Nagy 2002: 43–48.

of “speaking about”. We can call it the way of the “encyclopedic commentary”, the kind of “speaking about” Homer the Homeric professors would develop: erudite commentaries unfolding allegoric interpretations or explanation of grammatical difficulties, or examination of the arts and crafts evoked by the poems. The *scholia* also bear example of such concerns, explaining a word or explaining, for instance, why Homer says that in the Laestrygonian country the paths of Night and Day are close (because, some suggested, gadflies attack cows during the day, so you’d better get your sheep out in the day and pasture cows at night).²⁴ Socrates suggests that poems deal with an encyclopedic collection of things: origins of the gods, phenomena happening in the whole universe, relations between gods, between humans, between gods and humans, for instance war.²⁵ If to explain each verse of the poem involves explaining how such things are talked about in it, then we will turn to those who can best explain the subject matter of a given verse, e.g. divination, medicine, etc.

This encyclopedic approach will be further examined in the third section of the dialogue. The second route explored in this first sequence suggests another basis for Ion’s art of explaining and also practicing his art: the way of a general “poetic” art, which is set apart from the art of painting and the art of sculpting, and gathers the art of the cithara, the aulos, citharodia and rhapsody. Socrates seems to understand this poetic art as both practical and critical: when you know how to perform, you can also tell a good performance from a bad one, and you can say it. Note that all the arts gathered in the general poetic art are the performing arts of the Panathenaic festival. Moreover, Socrates states that they all go together: you don’t know one without knowing the other (533b5–c3). Thus the epistemic unity of the arts of the festival is founded and based on the very existence of a general poetic art – performing and judging performances belong to the same people.

So what about Ion? Why can’t he recognize his own practice in any of these two models, Homeric professor or Panathenaic performer and

²⁴ *Scholia Vetera* 10.86, see Pocock 1958.

²⁵ On the encyclopedic dimension of the poems, see Havelock 1963: 61–86.

judge? Simply because neither the encyclopedic nor the poetic model will allow for Ion's specialisation. On the one hand, if you know about gods and divination, about being a sailor or a soldier, then you will know how to explain verses about these things no matter who wrote them, Homer, Hesiod or Archilochus. And, on the other hand, if you know when a song has been well composed or performed, you will be able to know this, whoever wrote it or performed it. How could Ion be operating on any one of these two models and lose his ability to comment on poetry whenever we leave Homer and turn to any other poem? It is important to note here that at no time do Socrates and Ion decide that any of the two models are wrong or false as such. Ion's own practice simply doesn't fit with any of them. But nobody says that the seer explaining a page of Homer or a performer of citharodia performing or judging a performance do not have a *τέχνη*.

The second sequence (533c9–536d7) introduces another model: exaltation (*ἐνθουσιασμός*) and possession (*κατοκωχή*, 536c2), through the image of the pieces of metal gathering in a chain under the influence of a magnet. The model, this time, is especially conceived to allow for Ion's specialisation — a rhapsode or a dancer might be taken into a chain of people possessed by a single god or muse. The individualisation of the relation to one god is highlighted by the comparison with possession practices (one is possessed by one god and not another, and one will not be cured before the exact god is identified, as must also be identified the special tune by which the possession is triggered). So this could work, but Ion himself will eventually dismiss the model, telling Socrates that it does not fit with the state he is in when he performs or comments on Homer. The gain of this sequence is, however, not null, since the exaltation model allows Ion to recognize something about his practice — when both the singer and the audience are transported into the action and made to feel exactly the emotion the verses should inspire: fright, joy, tears, etc. It is a beautiful page (535c4–e6), where the author uncovers a mechanism at the root of dramatic mimesis, without even uttering the word *μίμησις*. What is described here would be better understood as a kind of projection — being projected elsewhere

together, taken where the action takes place and thrown into the corresponding emotion. We are not in Athens anymore, we are on the battlefield of Troy. This would not be the effect of τέχνη, but of possession – but again this does not entail that the performer does not have some τέχνη before the possession takes place (see *Ap.* 22b9–c2 and 22d4–e1: Socrates can say that poets are exalted by the gods and still have some τέχνη).

So these two sequences offer three different ways to look at the kinds of practices that belong to the Muses: an intriguing attempt at an encyclopedic approach to the poems; a poetical art respecting the structure of the contests offered to Athena and a possession model that draws on cults associated with Dionysos. Encyclopedia, τέχνη or possession: the amplitude of choices seems to condemn the rhapsode who could not make his practice fit in either one of the models. Ion is condemned, but not the practices of commentators and performers of the arts, understood whether as an art or as a possession.

4. *Imitation of the sophists. The art of the dialogue form*

The third sequence (536d8–541d7) takes us to a new place and gives us the answer we have been looking for: what is the context in which one could talk about the poems if it is not during the recitation itself? We suggested that here Socrates and Ion start conversing in the way that Isocrates reports some of his friends saw a group of sophists do “a little before the great Panathenaic festival (μικρὸν δὲ πρὸ τῶν Παναθηναίων τῶν μεγάλων)”.²⁶

Ἀπαντήσαντες γάρ τινές μοι τῶν ἐπιτηδείων ἔλεγον ὡς ἐν τῷ Λυκίῳ συγκαθεζόμενοι τρεῖς ἢ τέτταρες τῶν ἀγελαίων σοφιστῶν καὶ πάντα φασκόντων εἰδέναι καὶ ταχέως πανταχοῦ γιγνομένων διαλέγοιντο περὶ τε τῶν ἄλλων ποιητῶν καὶ τῆς Ἡσιόδου καὶ τῆς Ὀμήρου ποιήσεως, οὐδὲν μὲν παρ’ αὐτῶν λέγοντες, τὰ δ’ ἐκείνων ῥαψωδοῦντες καὶ τῶν πρότερον ἄλλοις τισὶν εἰρημένων τὰ χαριέστατα μνημονεύοντες.²⁷

²⁶ Isoc. *Panath.* 17.6. See Ferroni, Macé 2018: 55–56.

²⁷ Isoc. *Panath.* 18.1–8.

For some of my friends, having met me, related to me how, sitting together in the Lyceum, three or four of the sophists of no repute — men who claim to know everything and are prompt to show their presence everywhere — were discussing the poets, especially the poetry of Hesiod and Homer, saying nothing they might have come up with themselves, but merely recitating verses from these authors and repeating from memory the cleverest things which certain others had said about them beforehand.²⁸

Isocrates describes gatherings where sophists discuss Homer and Hesiod, but also start recitating them like rhapsodes, and add comments about them. Here the friends of Isocrates say the comments made are not even original, maybe because the sophists they saw were not very good. But we get at least four very interesting pieces of information:

- sophists gather in the Lyceum and they discuss Homer and Hesiod;
- they do so before the great Panathenaic festival, the one during which we suppose the great rhapsodic contest on Homer happened, the one Ion would very much want to win;
- they do so in two ways: they quote and they comment;
- many before them have been commenting on these poems so that the vulgar sophists can just repeat what they heard from others.

The sophists are not the first. They are imitating others. They quote by heart and they comment. We have here exactly the kind of context where Ion could have shown his ability to comment even better than Metrodorus. Why do the sophists gather before the great Panathenaia, a festival that would have attracted the best rhapsodes of the Greek world? Maybe they imitated the rhapsodes not only in their art of quoting any part of the text by heart, but also in these very gatherings. What better occasion could rhapsodes like Ion have had to show off their “commenting” skills? They could have seized the occasion of being gathered for the big festival to meet with fellow rhapsodes and discuss the text. Those are the kinds of meetings that the protagonists of Xenophon’s *Symposium* might have never heard of and that the

²⁸ Translation by George Norlin (1929) modified.

sophists imitated. And now Plato is imitating all of them, staging a discussion on Homer between Socrates and a Homeric rhapsode, where both of them play the game of quoting by heart before making their comments!

Their conversation on Homer follows the encyclopedic approach to poetry and takes on the subject of τέχνη in Homer. Each time, the doctor, the charioteer, the seer is recognized as the one who will know how to explain the verses on the art of medicine, chariot-riding or divination. Explaining this point leads Socrates to draw from Nestor's presentation of the art of chariot-riding two fundamental principles of a philosophy of τέχνη, recognized as ἐπιστήμη: we call the first the principle of ontological specification of sciences, the second, the principle of functional specification of the arts. According to the former, if two sciences have the same object, then they are the same science; according to the latter, τέχνη, in so far as they are sciences, have an object, which is their function, their ἔργον. The implicit outcome of this discussion is that an encyclopedic commentary of the poems cannot be performed by a single person. It would have to be done by a chorus of specialists, each of them coming to the foreground when his or her own knowledge is needed. Or it would have to be conducted by someone who would accept, like Socrates, to present himself or herself as an ἰδιώτης (532e1), weaving the speeches of experts without being one, only trying from time to time to put together what common or general principles can be drawn from the observations made by competent people.

What does this say about the art of the dialogue? We follow an inquiry made by an ἰδιώτης who only knows that there is knowledge to be found in all kind of forms, even the most practical, and that there are also claims to knowledge that do not work. Most of the time, the latter will be recognized by the way they deny the very limitation of true knowledge — one only knows how to talk truly about the very limited thing one knows about. As soon as we leave the boundaries of safe limited knowledge, we should consider ourselves as ἰδιῶται, only trying to gather the type of general truths ἰδιῶται can hold, since there are some, as we learn from the *Ion* 532d8–e1 — the above prin-

ciples are such truths. Ion fails to see that his activity crosses over the boundaries of safe knowledge, aiming at too much in his encyclopedic ambitions on Homer and too little in his limitation to a single corpus (Homer does not delimitate the boundary of a recognized knowledge).

The art of the dialogue as Plato writes here is designed to address people with a claim to knowledge and ask them about their practice. It is a good literary form to let people speak for their own practice — it thus respects the principle of ontological and functional specification of knowledge. In the *Ion*, this art is conducted with an original method of offering several models for representing the type of knowledge that could be found in a given practice. And again, thanks to the dialogue form, the person speaking for one domain is the one who answers. In the present dialogue, Ion rejects most of Socrates' propositions. We could imagine another rhapsode accepting them: imagine one who would like to be recognised as a good knower of how a song must be composed or performed... and therefore also claim, on the encyclopedic level, to be the best at commenting the passages of Homer where somebody sings or recitates, for instance Demodocus. The dialogue offers a medium space where all claim for knowledge is invited to accept a picture of itself that could be shared with non-specialists and choose a place where we could make it fit in the big puzzle of human sciences and practices, on a proper well-delimited spot or in an awkward situation crossing boundaries, which is where Ion eventually finds himself. And we understand that its literary form is akin to the point of view of the ἰδιώτης, the ignorant lover of knowledge, Socrates. Plato enters philosophy with a new kind of writing flexible enough to confront all claims to knowledge without having to assume any in his own name.

References

- Capuccino, C., ed. (2005), *Filosofi e Rapsodi. Testo, traduzione e commento dello Ione platonico*. Bologna: CLUEB.
- Ferroni, L., Macé, A., eds. (2018), *Platon. Ion*. Édition, traduction et commentaire. Paris: Les Belles Lettres.
- Flashar, H. (1958), *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Havelock, E.A. (1963), *Preface to Plato*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Moore, J.D. (1974), "The Dating of Plato's *Ion*", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 15.4: 421–440.
- Nagy, G. (2002), *Plato's Rhapsody and Homer's Music. The Poetics of the Panathenaic Festival in Classical Athens*. Washington: Center for Hellenic Studies.
- Nagy, G. (1999), *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek poetry*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press.
- Norlin, G., tr. (1929), *Isocrates*. Vol. 2. London: William Heinemann.
- Parke, H.W. (1977), *Festivals of the Athenians*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pocock, L.G. (1958), "Gadflies and the Laestrygonians", *The Classical Review*, N.S. 8.2: 109–111.
- Richardson, N.J. (1975), "Homeric Professors in the Age of the Sophists", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, N.S. 21: 65–81.
- Rijksbaron, A. (2007), *Plato. Ion. Or: On the Iliad*. Edited with Introduction and Commentary. Leiden; Boston: Brill.
- Rotstein, A. (2012), "Mousikoi Agones and the Conceptualization of Genre in Ancient Greece", *Classical Antiquity* 31.1: 92–127.
- Stern-Gillet, S. (2004), "On (Mis)interpreting Plato's *Ion*", *Phronesis* 49.2: 169–201.
- Vancamp, B., ed. (1996), *Platon. Hippias maior. Hippias minor*. Textkritisch herausgegeben. Stuttgart: Fr. Steiner.
- Velardi, R. (1980), *Enthousiasmòs: possessione rituale e teoria della comunicazione poetica in Platone*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1907), *Einleitung in die griechische Tragödie*. Berlin: Weidmann.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1919), *Platon*. 2 Bde. Berlin: Weidmann.

Melina G. Mouzala

Logos as “weaving together or communion of indications about *ousia*” in Plato’s *Sophist**

MELINA G. MOUZALA

LOGOS AS “WEAVING TOGETHER OR COMMUNION OF INDICATIONS ABOUT *OUSIA*” IN PLATO’S *SOPHIST*

ABSTRACT. In this paper, we set out to show that in the *Sophist* the interweaving of Forms (*sumplokē tōn eidōn*) is the substantial presupposition of the existence of *logos*, because what we do when we think and produce vocal speech is understanding by our *dianoia* the way in which the Forms are interwoven, and what we weave together in our speech are indications about *ousia* (*peri tēn ousian delōmata*). *Dianoia* conceives of the relations between the Forms, and these relations are reflected in our thought and its natural image, vocal speech. We support the idea that we cannot interpret the Platonic conception of the relationship between language and reality through the Aristotelian semiotic triangle, because according to it the relation between *pragmata* or *onta* and *logos* becomes real through the medium of thought (*noēmata*). On the contrary, *logos* in Plato has an unmediated relation with reality and is itself reckoned among beings. In parallel, we set out to show the difference between the Platonic conception of *logos* and the Gorgianic approach to it, as well as the approaches of other Sophists and Antisthenes. *Logos* itself in Plato is a weaving which reflects the interweaving of Forms, while vocal speech is a natural image of thought. *Logos* in its dual meaning, *dianoia* and vocal speech, is illustrated in Dialectic, because as vocal speech is a mirror to *dianoia*, so Dialectic is a means which clearly reflects the thinking procedures of *dianoia*.

KEYWORDS: Plato, the *Sophist*, communion of Forms, *logos*.

In 259de of Plato’s *Sophist*,¹ there is a remark which shows that the communion of Forms is important not only for the implementation of

© M.G. Mouzala (Patras). mmouzala@upatras.gr. University of Patras.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 10.1 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.1.03

* An earlier version of this paper was presented at the 26th International Conference “Plato’s Heritage from a Historical View: Intellectual Transformations and New Research Strategies”, 28–30 August 2018, St. Petersburg (midterm meeting of International Plato Society).

¹ Throughout this paper, I follow the translation of the *Sophist* by White (1993), with slight changes in some cases.

Dialectic but also for the very existence of *logos*. The Visitor stresses that it is inept to try to separate everything from everything else, such an attempt being the sign of a completely unmusical and unphilosophical person, since to dissociate each thing from everything else is to destroy totally everything there is to say. The interweaving of Forms with one another is what makes speech possible for us. The main purpose of this paper is twofold. Firstly, to construe the relation of *logos*, considered as συμπλοκή or κοινωνία τῶν περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων, with οὐσία or εἶδη (Forms) and their own κοινωνία or συμπλοκή. Secondly, to interpret both the dual meaning of *logos*, considered on the one hand as *dianoia* or thought and on the other, as vocal speech, i.e. speech that occurs with the aid of the voice, and the relationship between these two meanings.

1. Σμπλοκὴ τῶν εἰδῶν ὡς ἀπὸ προϋποθέσεως τοῦ λόγου

Before proceeding to these analyses, we must consider the meaning of the sentence “the weaving together of Forms is what makes speech possible for us” (259e5–6). As the syntactic structure shows, namely the preposition διὰ + accusative, the interweaving of Forms is a compulsory cause of the existence of speech, which means that it is prior to it.² Consequently, the existence of speech depends on this interweaving. Cornford³ claims that “weaving together” (συμπλοκή) here is not a synonym of “combining” or “blending”.⁴ He believes that it includes all statements, affirmative or negative. Also, he points out that it is not meant that Forms are the only elements in the meaning of all discourse, since we can also make statements about individual things, but

² Cf. Peck 1962: 48 who comments that there is no doubt that by the word διὰ Plato intends to refer to a precondition of some sort.

³ Cornford 1935: 300.

⁴ It is true that the word συμπλοκή is known in Plato for its use with the meaning “a combination of letters to form a word or of words so as to form a proposition”, see *Plt.* 278b, *Sph.* 262c, *Tht.* 202b. Also, the word is known in Aristotle for its use with the meaning “a combination of mental acts so as to form one entity”, and even more specifically, “the combination of subject and predicate”, see *De an.* 428a, 432a, *PA* 643b, *Top.* 2.7, *Cat.* 1a, 1b, 2a. Cf. Cornford 1935: 300, n. 2. Also, in the language of the Grammarians, συμπλοκή means “copula”; see LSJ s.v.

every such statement must contain at least one Form, namely one of those “common terms” which are necessary to all thought or judgement about the objects of direct perception. By “common terms” Cornford means those referred to in *Tht.* 185cd, namely terms such as ἔστιν (is) or οὐκ ἔστι (is not) or ταὐτὸν (the same as) or ἕτερον (different from) etc., which the thinking mind uses in the kind of judgements previously mentioned.⁵ Cornford compares the latter passage with *Sph.* 252c2–5, where the Visitor objects against the separatists (like Antisthenes) that they could not express their theory at all without connecting in their statements terms like εἶναι (being), χωρὶς (apart from), τῶν ἄλλων (from others) and καθ’ αὐτό (of itself). Ackrill⁶ notes that Cornford seems to take it for granted that Plato is saying something about Forms being “contained in” or “used in” statements. But since he notices that not every statement does “contain” a plurality of Forms, as it is shown in Plato’s own examples a few passages later, Cornford construes the sentence in 259e5–6 as meaning not that every statement contains or is about a συμπλοκῆ εἰδῶν (interweaving of Forms) but that it necessarily contains at least one Form. Ackrill remarks that this of course is not the meaning of the sentence, as is particularly evident when we take account of the word ἀλλήλων (one another), which Cornford omits in his translation. According to Ackrill, if a συμπλοκῆ εἰδῶν is not contained

⁵ Cornford (1935: 105–106) notes that these terms are called “common” (κοινὰ) in contrast with the “private” (ἴδια) or “peculiar” objects of the several senses; they are common to all the objects of sense. He stresses that “common” means no more than that and that they are not to be confused with the “common sensibles” of Aristotle. The judgements involving them are made by the soul, thinking by itself (αὐτῆ δι’ αὐτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν, *Tht.* 185e1–2), without any special bodily organ. Apart from the separate sense organs, there must be a receiving centre, i.e. a mind which receives the several reports of the organs and is capable of reflecting upon the sense-data in order to make judgements about the objects of perception. So, these common terms are apprehended not by any sense, but by thought, i.e. by the thinking faculty of the soul. Cornford believes that these “common” terms are, in fact, the meanings of common names; that they simply are what Plato calls “Forms” or “Ideas”. He further criticizes those who confused these terms with Aristotle’s categories (see Cornford 1935: 106, n. 2).

⁶ Ackrill 1971: 201–202.

in any *logos*, then we must question the assumption that the sentence in 259e5–6 does say something about Forms being contained in *logoi*. I agree with Ackrill's criticism of Cornford because I believe that Plato's later examples are not exhaustive of what συμπλοκή εἰδῶν means, but are only indicative of what a false statement could be; namely, we cannot use these examples to make exclusive inferences about the meaning of the sentence in 259e5–6.

Ackrill⁷ also criticizes the way Ross deals with this passage. Ross⁸ translates the sentence in *Sph.* 259e5–6 as follows: “all discourse depends on the weaving together of Forms by the speaker or thinker”. He further characterizes it as in fact an overstatement, since a sentence may have a proper name for subject (Plato's own examples a few passages later do), and a proper name does not stand for a Form or universal. But he stresses that the *predicate* of a sentence normally stands for a Form, and all subjects of statements except proper names stand either for Forms or for things described by means of Forms. Ackrill notes that Ross takes the sentence in 259e5–6 to mean that every statement involves at least two Forms and then shows this to be false; but he glosses over the falsity of the sentence (in his interpretation) by calling it an overstatement. According to Ackrill, since of course Plato is claiming to say something true of *all logoi* (259e4, 260a9), Ross' interpretation is glaringly false. Although I generally agree with Ackrill's criticism of Ross, it needs to be said that he fails to notice another equally serious error made by Ross. What I refer to here is the fact that Ross adds in his translation the words “by the speaker or thinker”, which do not exist in the original sentence and lead to a misinterpretation. My claim that this is an indisputable error will be justified by reference to other opinions.

Hackforth⁹ states that if we compare the sentence in 259e5–6 with the use of συμπλοκή at 262c, and with συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι at 262d, the inference is that εἰδῶν must mean what we call “parts of speech”. Hence according to him, the weaving together of the εἶδη

⁷ Ackrill 1971: 202.

⁸ Ross 1951: 115.

⁹ Hackforth 1945: 57, n. 2.

that constitutes a λόγος cannot be the same as the κοινωνία εἰδῶν ἢ γενῶν which has been hitherto discussed, and it is almost by a play upon words that the Visitor effects the transition from the “blending” or “communion” of kinds to the weaving of ῥήματα with ὀνόματα. Ackrill¹⁰ maintains that surely the sentence in 259e5–6 must not be taken to imply that every statement asserts or is about a relation between Forms (or even “things described by means of Forms”). According to him, Plato’s conclusion that there are connections between Forms, but not between every pair of Forms, rests upon the simple fact that some sentences are meaningful and some are not. This fact presupposes the existence on the one hand of concept-friendships or -compatibilities and on the other, of concept-enmities or -incompatibilities. So, in his interpretation, human discourse is possible only because the meanings of general words or the concepts that come out of these words are re-

¹⁰ Ackrill 1971: 202–205. Hamlyn (1955: 293–295) reaches a different conclusion following a different line of reasoning. He relates the problem of the communion of Forms with the “exact logical geography” of the conceptual world which can be discovered by the techniques of logical division. According to this interpretation, Plato seems to think of the sensible world as possessing an infinite variety, and there is every ground for thinking that he thought of the conceptual superstructure as being imposed upon this infinite sensible variety. Hamlyn points out that according to Plato, the method of logical division goes on in each case to a definite, but finite, extent. He then shows that this view implies that although Forms must have an application to the sensible world, they are only finitely divisible, and hence never capable of accounting for all the variety of the sensible world. Hamlyn maintains that in logical terms this means that *every* significant statement must be concerned with Forms alone and, indeed, serves to point out some connection between Forms. Furthermore, he notes: “In this way it would be true that the doctrine of the communion of Forms was meant to be an answer to the question as to how any statement at all is possible. Nevertheless, it would be true also that no significant statement could account for all the infinite variety of the world of sense; no sensible thing could be spoken of except as an instance of a Form.” (*ibid.* 294) Hamlyn’s general conclusion is that for Plato, whether we make statements like “Man is good” or statements like “Socrates is good”, the doctrine of the communion of Forms is presupposed, because the proper name “Socrates” is only an abbreviation for, or a disguised version of, a collection of names of Forms. He adds that in Plato’s view, without the communion of Forms there would be statements of identity only, and this would have the risk of accepting the paradoxes propounded on the one hand by Antisthenes, and on the other, by the Eleatics and Megarians.

lated in definite ways. Bluck¹¹ claims that Ackrill's interpretation seems unsatisfactory for several reasons. One of them is that it involves taking the εἰδῶν συμπλοκὴν to refer simply to the complicated structure of the world of the Forms, i.e. the "web" or "interwoven complex" that exists, and not, as one might expect, to the ways in which we weave Forms together when we talk. He points out that when the verb συμπλέκειν is used later (262d) in connection with words, it is the statement (λόγος) that we make that is said to do the weaving, when it combines a verb with the name. So in his interpretation, it seems best to take the Visitor's remark at 259e to mean that in any statement we make, we are in fact weaving Forms together, either correctly or incorrectly, and that only so is discourse possible.¹² I also wish to stress those aspects of Peck's criticism of Ackrill and Bluck that I find completely justified.¹³ Peck¹⁴ disagrees with Ackrill's suggestion that Plato is speaking here just about the result of the compatibility or incompatibility between concepts and claims that Plato's concern is with the result of the weav-

¹¹ Bluck 1957: 182.

¹² Also Peck (1952: 54–55) regarding the meaning of συμπλοκὴ εἰδῶν seems to give priority to predication and the way we allow beings to be associated together with their proper terms of reference. On the contrary, Rosen (1983: 229–230) dissociates predication from συμπλοκὴ εἰδῶν by arguing that the former is only a grammatical combination and not a συμπλοκὴ εἰδῶν. He points out that whereas Plato shows that "discourse is for us one of the kinds of beings" (260a5–6), he never hints at the possibility that "being" is one of the kinds of discourse. He also adds that in the passage from 249 to 261 Plato never shifts from the primacy of Forms over language; in his opinion, those who assume that the Visitor is discussing predication are led to obliterate the form *being* by assimilating it into the syntactic functions of identity and predication.

¹³ Peck (1962: 46–47) also makes a criticism of Cornford and Ross. He notes — correctly in my opinion — that Cornford was wrong in supposing that the sentence in 259e5–6 was intended by Plato as a description of the content of all *logoi*. He further criticizes Ross for simply accusing Plato that he has chosen the wrong examples to illustrate his thesis that every statement is a weaving together of Forms. Moravcsik (1960: 129) claims that the sentence in 259e5–6 proves that Plato believes in two things: a) that the changing dynamic combination of words, yielding meaningful discourse, is based on the static interwovenness of the Forms; for discourse is changing, man-made. b) that one of the essential tasks of meaningful discourse is to convey information by ordering the elements of reality, which are identifiable and describable.

¹⁴ Peck 1962: 48.

ing *together* of Forms with *each other*. He also aptly criticizes Bluck when the latter states that *we* can weave Forms together when we talk. Peck¹⁵ notes that this is absurd and believes that Bluck tacitly assumes that what we weave together is the *names* of Forms or even the names of things and individuals which stand for Forms; so, according to this interpretation, it is our weaving of the names of Forms which makes discourse possible.

I agree that Plato, by using the term συμπλοκή here instead of κωνία, paves the way for the transition to the discussion of *logos*. However, I do not believe that εἰδῶν in 259e5–6 means just “parts of speech”, as Hackforth does. Since according to 262d2–6, λόγος itself means “weaving”, because it accomplishes something by weaving verbs with names, to use Forms in 259e5–6 with the meaning “parts of speech”, i.e. names and verbs, would have an implausible implication. Given that *logos* is a weaving, to say that συμπλοκή εἰδῶν in 259e5–6 means the weaving together of parts of speech would result in the following tautology, which becomes evident if we make a replacement within the sentence: “*logos* (i.e. the weaving together of Forms or the weaving together of parts of speech) is what makes *logos* possible for us”. Nor do I believe, as Ackrill does, that what Plato means by the sentence in 259e5–6, is the interweaving of concepts. That would imply two things, both unacceptable in my opinion. Firstly, that what we conceive of as Forms are concepts and, correspondingly, that what we do when we speak is the interweaving of concepts. Secondly, that the semiotic triangle of Aristotle determined by the relations between things, concepts and names is valid also in Plato. I will show later in this paper that this is not the case in Plato. Also, in my opinion, the sentence in this passage does not refer to the way *we* weave the Forms, as Bluck claims, because the emphasis is on the way the Forms are woven *by nature*. We just conceive of and understand (or misunderstand) by our *dianoia* the way in which the Forms are interwoven and what *we* weave together

¹⁵ Peck 1962: 49–50. As Peck points out, that would have the implication that the sentence in 259e5–6 means that whatever is done is done by us, and no combination of Forms themselves is involved.

in our speech are indications about *ousia* (περὶ τὴν οὐσίαν δηλώματα, 261e5). So, Forms here in 259e5–6 mean literally Forms, i.e. *ousiai*, and the word συμπλοκή prepares for the discussion of *logos* and is chosen so as to adjust the terminology to its context, but it originally means simply communion or commingling of Forms in the sense of “weaving with one another”. I completely agree with Shields when he states:

Plato’s suggestion is that neither language nor thought — *logos* in general — creates these forms of superordination or subordination but must instead adhere to them. Because they are given as conditions for the possibility of *logos*, and because their being given is rooted in the interweaving of Forms, all *logos* come to be for us because of an interweaving of Forms with one another.¹⁶

So, Plato believes that *logos* comes about because of the interweaving of Forms with one another.¹⁷ Another plausible interpretation is that since *logos* is acknowledged as one kind among *those that are* (τῶν ὄντων ἓν τι γενῶν εἶναι, 260a5–6), and given that συμπλοκή εἰδῶν in 259e5–6 means the weaving together of *ousia* with all other *ousiai*, *eidē* or Forms, συμπλοκή εἰδῶν also includes the weaving together of *ousia*

¹⁶ Shields 2013: 225. Shields (*ibid.* 226) notes that it was natural, almost unavoidable, to understand Plato initially just as Cornford has done, imagining him to be maintaining that Forms are meanings, with the result that woven meanings constitute the statements we make, aloud in speech and silently in thought. But he stresses that from this natural understanding, two mistakes emerge. Firstly, we should not suppose, with the simple semantic theory, that Forms are meanings. Secondly, less obviously but also more importantly, we do not go about weaving Forms together ourselves, as if by an act of semantic stitching. According to Shields, this approach would imply that without our efforts, Forms would fail to bear their antecedently given necessary relations; but Plato makes sure to give every indication that he regards the interweaving of Forms as given to us rather than as implemented or effected by us.

¹⁷ Graeser (1977b: 369) notes that no matter what possible line of interpretation of the sentence in 259e5–6 one chooses to favour, all that results is a theory concerning the existence of ideas as a necessary but not sufficient condition of meaningful discourse. According to his interpretation, Plato thinks it is solely in virtue of the fact that there *are* ideas which stand for the kind of things that we actually mean when using expressions for predicates that one can become engaged in meaningful discourse.

with *logos*.¹⁸ In this way, the level of *logos* is tightly bound with the level of *onta* or *ousiai*. But there is also another way to trace the bonds between *logos* and *onta*. The ontological level of *onta* or *ousiai* is also bound with the level of *pragmata* and *praxeis*, because *pragmata* and *praxeis* are kinds of beings (εἶδη τῶν ὄντων).¹⁹ Correspondingly, the ἀρμογή or συναρμογή πραγμάτων is reduced to the συμπλοκή εἰδῶν, as it is implied in 262d8–e1.²⁰ According to a certain Platonic approach to *logos*, the latter is bound with the level of *onta* also through the level of *praxis*, since it is considered as a kind of *praxis*, as we will explain below.

2. Logos as sumplokē or koinōnia tōn peri tēn ousian dēlōmatōn

In 260a1–b2, there is a completely clear statement about the interweaving of the ontological with the logical level with regard to *logos*. The fight against those people who like to separate everything from everything else has taken place at a good moment (ἐν καιρῷ, 260a1),²¹ for two reasons. Firstly, speech is one kind among *those that are*. Speech would be taken away if we admitted that there is no blending of anything with anything else. Secondly, if we were deprived of speech (*logos*), we would be deprived of philosophy — to mention the most important thing. So, the interweaving of Forms exists for the sake of speech

¹⁸ Cf. Peck 1962: 57–58. Also, Silverman (2002: 202) notes that one sense in which *logos* mixes with Being is that language, and its parts, are *onta* of a certain sort.

¹⁹ See *Cratylus* 386e1 f., 387d1 f.

²⁰ Derbolav (1972: 174–175) stresses that by the phrase τὰ πράγματα τὰ μὲν ἀλλήλοις ἤρμοσεν (262d8–9) one must not understand an arrangement of empirical relationships. According to him, it is evident from the previous context that what Plato has in mind also here is the συμπλοκή εἰδῶν. On the other hand, Hoekstra and Scheppers (2003: 68–69, and n. 49), referring to Soulez (1991: 138), believe that we must not understand the reference to *pragmata* in 262d8–e1 as a reference to an extra-linguistic reality. I agree with Derbolav because I think it is obvious from the passage itself that *pragmata* are differentiated from τὰ τῆς φωνῆς σημεῖα, namely they are neither a kind of intra-linguistic factor, nor the subject that the speech is about in contradistinction to external things.

²¹ In my opinion, this remark means that the philosophical reaction to the theses of those thinkers who claimed that no thing blends with another could not be any further delayed, because the establishment of their views in the common opinion without refutation would have baneful consequences.

and speech exists for the sake of philosophy.²² This means that speech is one of the final causes of the interweaving of Forms, and may be the most important, while philosophy is the final cause of the existence of speech. *Logos* is the aim of an intellectual action, conceiving of the interweaving of Forms. We set out to show that the agent of this action is this special faculty²³ of the soul referred to in 263de, our *dianoia*,²⁴

²² Notomi (1999: 247) stresses that the previous fight against those who try to separate every Form, one from another (the position represented by the late-learners), is now regarded as having saved statements, and as a result, the possibility of philosophy. The interweaving of Forms is what makes statements possible and securing the possibility of philosophy as dialectical argument is, according to him, the overall project of the middle part of the dialogue.

²³ Corcilius (2015: 30) notes that rather, for Plato, the faculties of the soul are by their very definition causal agents, which means that they act on and are acted upon by things, and this even though they are said not to be materially extended.

²⁴ It is noteworthy that *dianoia* is the term of the faculty that predominates not only in the discussion of false speech, belief and appearing, in the final part of the dialogue (263d ff.), but also in its first part, within the context of the sixth definition of the sophist (227c), where we can find the culmination of the procedure of request for the definition of the sophist. Cornford (1965: 67, 75–77), in his analysis of the distinction between *noēsis* and *dianoia* in the *Republic* VI–VII, argues that *dianoia* generally means “abstract thinking”. According to him, as opposed to *noēsis*, *dianoia* has two senses. Firstly, it is one of the two movements of thought, i.e. the downward movement of reasoning in deductive argument. Cornford (*ibid.* 73) stresses that in the *Republic*, the deductive reasoning characteristic of mathematical procedure is one of the meanings of *dianoia* which, in contradistinction to *noēsis*, is a continuous process. According to his interpretation of 510b–d, the mind “journeys” along a path of discourse which the reasoner “traverses” from beginning to end. In the *Republic*, although *dianoia* is considered as abstract reasoning which the mathematicians use in order to practise their arts (511c7–8), it is acknowledged that it is a state of mind placed between δόξα (belief) and νοῦς, so it falls short of ἐπιστήμη (scientific knowledge, 511d2–5, 533b6–e2). Cornford traces the second sense of *dianoia* considered as opposed to *noēsis* in the *Meno*, with reference to the postulate “by reflection on the reason” (αἰτίας λογισμῶ, 97b–98b). There *dianoia* is the uncertain state of mind of one whose so-called “knowledge” consists only of isolated chains of reasoning depending on an assumption either not demonstrated or not seen to be indemonstrable. Ebert (1974: 189) correctly points out that in the *Theaetetus* (189e–190b) and the *Sophist* (263e–264b), *dianoia* means “thought”. And what is more, *dianoia* means internal dialogue of the soul with itself. This dialogue, whether it has the form of a conversation of the soul with itself or the form of an intersubjective conversation, is extremely important for the practice of Dialectic (cf.

which grasps, mentally elaborates and understands the interweaving of Forms that exists by nature.²⁵ This interweaving is reflected on the

Glasmeyer 2003: 76). The erotic and apocritic form is the form both of dianoetic and dialectical reasoning (cf. Nikulin 2010: 5).

²⁵ The κοινωμία that exists by nature is threefold. On the one hand, as Heidegger (2003: 331) points out, there is κοινωμία τῶν ὄντων by means of the δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν; the latter has been taken as a sufficient criterion for the definition of beings. This is the first kind of κοινωμία. The Visitor states: “I’m saying that a thing really is if it has any capacity at all, either by nature to do something to something else or to have even the smallest thing done to it by even the most trivial thing, even if it happens once. I’ll take it as a definition that *those which are* (τὰ ὄντα) amount to nothing other than *capacity* (δύναμις)” (247d8–e4). Κοινωνεῖν in itself lies in the determination of οὐσία as δύναμις. The Visitor states: “[Κοινωνεῖν] is what happens when two things come together, and by some capacity one does something to the other or has something done to it” (248b5–6). On the other hand, there is a second kind of κοινωμία, namely the κοινωμία τῶν γενῶν or εἰδῶν that is agreed by the interlocutors in 254b7–c1: “some γένη will associate with each other and some won’t, some will to a small extent and others will associate a great deal, and still others are all-pervading — nothing prevents them from being associated with every one of them...” (cf. 252e1–253a1, 253b8–c3). Immediately after this statement, there is the proposal not to undertake to investigate any possible εἶδη, but to choose instead some of the most important (τῶν μεγίστων λεγομένων ἅττα, 254c1–4). Heidegger (2003: 369–370) aptly remarks that the ontological concept of the δύναμις κοινωμίας is manifested everywhere, i.e. regarding any ontological level, as the ground of the discussion. I agree with his suggestion that it is a matter of a certain selection, and indeed not an arbitrary one, but an extraction out of what is proper to every being as a being, since the structures and results that are to be exposed have a universal ontological significance. The δύναμις εἰς τὸ ποιεῖν εἴτ’ εἰς τὸ παθεῖν (247d8–e3) is transformed into the δύναμις κοινωμίας ἀλλήλων (254c4–5), with regard to the macro-ontological level of the five μέγιστα γένη which broadly mirrors the κοινωμίαν of the Forms classified under the five *summa genera* (see Mouzala 2007: 46–47). It is worth noting that within the Platonic tradition, Damascius characterizes δύναμιν as the first among all relationships (*Pr.* 1.95.23–24 Ruelle). Liebrucks (1949: 158) understands that there is an expansion of the κοινωμία of μέγιστα γένη into the human world. He notes that in the *Sophist*, in contradistinction to the *Phaedo*, the sensible world is no more the shadow of the non-sensible world and the former is not subordinated to the latter, but the newly reached *genera* extend across all reality which in the latter dialogue was divided into two worlds. According to Liebrucks’ approach, the relationality of the *summa genera* is an explanatory model of the construction and the structure of this world in which we live. He maintains that the world of the five *genera* is not at all different from the world of the Real found within the net of human interrelations. Klein (1992: 89–91) offers another interpretation of κοινωμία τῶν

level of *logos*. It is worth mentioning that at this point we can trace a strong relation between the *Sophist* and the *Cratylus*. In the former, we see that *logos* is acknowledged as one kind among *those that are* (τῶν ὄντων ἓν τι γενῶν εἶναι, 260a5–6). In the latter and in passage 387b–e, we can see that speaking (λέγειν) is construed as a kind of action (πρᾶξις),²⁶ an action concerned with things spoken, namely a linguistic action; and actions are acknowledged as a kind among *those that are*, since they are not merely relative to us, but possess a separate nature of their own.²⁷ So, speaking (λόγος) considered as action (πρᾶξις) has an indisputable existence, it is an absolute being (ὄν).

In order to accomplish their dialectical task from now on, i.e. to show that falsity is present in both speech and belief, or, in other words, that *that which is not* blends with belief and speech, the two interlocutors in the *Sophist* are about to discover step by step how speech and belief come into existence, how they are generated. The starting point of this scrutiny is *names*. In the *Cratylus* (385cd), a name is characterized as the smallest part of speech and since a name is spoken of as a part of the true or false speech, this discussion ends up admitting the possibility of existence of a true or false name, a view at odds with the position articulated in the *Sophist*, that truth and falsity are found only in complete statements, i.e. in the interweaving of names and verbs

εἰδῶν (communion of the Forms) existing by nature. He brings to the fore the arithmetic aspect of the hierarchical structure of the world of the Forms. According to him, only the ἀριθμὸς structure of the realm of Ideas with its special κοινόν character is able to guarantee the essential traits of the community of εἶδη demanded by Dialectic. Especially the eidetic number, in Klein's interpretation, indicates the mode of being of the νοητόν (intelligible) as such, since it defines the εἶδος ontologically as a being which has multiple relations to other εἶδη in accordance with their particular nature and which is nevertheless in itself altogether indivisible. Finally, a third kind of κοινωνία is the κοινωνία considered as the interweaving of Forms, as συμπλοκή τῶν εἰδῶν, which is the web or the interwoven complex of the Forms that ensures the existence of *logos*, since it is reflected on the level of *logos* through the intervention of our *dianoia* (259e5–6). Fronterotta (2013: 205) notes that the *logos* depends on the συμπλοκή of the ideal Forms, as it reproduces it. In my view, a secondary kind of συμπλοκή, dependent on *logos* considered as weaving, is the συμπλοκή between names and verbs.

²⁶ Cf. *Euthydemus* 284b–d. See also Mouzala 2011a: 59–60.

²⁷ I follow the translation by Fowler (1926).

(262a–264c).²⁸ In the latter dialogue (261d1–7), it is agreed that just as some Forms blend with each other and others do not, and likewise for letters, so too some names associate with each other and others do not. The investigation in the *Sophist* also begins from the smallest parts of speech. Names that indicate something when you say them one after another fit together, and names that don't signify anything when you put them in a row don't fit. So, the basic criterion for the communion of names is the production of meaning.²⁹ We can assume that the production of meaning or the meaning itself is the final cause of this interweaving of names and simultaneously the criterion which can ensure that they fit together.

The Visitor uses two participles in 261e1–2: δηλοῦντα (that indicate) and σημαίνοντα (that signify). In my opinion, both are used with the same meaning and this is reinforced by the fact that their grammatical objects are relatives (πρός τι), since they are contraries: τι-μηδέν (something-nothing).³⁰ In 261e–262a, the Visitor proceeds to the division of all words into two categories; there are two ways to use your voice to indicate something about being: the one kind is called *names*,³¹

²⁸ Cf. Mouzala 2011a: 57.

²⁹ Cf. Hoekstra, Scheppers 2003: 64.

³⁰ Contrariety is one kind of relativity (πρός τι) according to Aristotle (see *Metaph.* 1056b34–1057a1).

³¹ Crivelli (2012: 223) correctly notes that the noun ὄνομα has a narrow and a broad use and that on its broad use, whereby it might be rendered by “word”, it denotes all vocal indicators, including those that signify actions and those that signify objects. In its narrow sense, ὄνομα means *the name* by which a person or thing is called, while in its broad sense ὄνομα is used like λέξις (word), expression, esp. of technical terms; generally, a saying, speech; see *LSJ* s.v. Vlastos (1973: 238) notes that all through the archaic and classical periods, the ὄνομα was expected to perform two radically different linguistic functions: first, that of the proper name (which is the original and primary use of ὄνομα), and secondly, that of the common name, i.e. that of the qualifying predicate or descriptive expression. Graeser (1977b: 363) points out that “all through the archaic and classical periods, words in general, referring expressions and proper names as well as qualifying predicates and descriptive expressions were all thought of as ‘names’ (ὀνόματα) and thus considered to get their meaning accordingly”. Cf. Hamlyn 1955: 295; Kraus 1987: 44, 1990: 263.

and the other is called *verbs*.³² A verb is the sort of indication that is applied to an action, and a name is the kind of spoken sign that is applied to things that perform the actions. In this passage, Plato uses four significant terms: the word τῆ φωνῆ (voice), which syntactically denotes the medium or the organ, the word δῆλωμα or δηλώματα (indications), the word οὐσία (being) and finally, the word σημεῖον (sign). In my opinion, the word δηλώματα here does not have the same meaning as the participle δηλοῦντα, which we encounter in the previous sentence of the same passage (261e); this is due not only to the fact that the former is a substantive and the latter a participle. The word δῆλωμα has the suffix or ending -μα, which in Greek denotes the result of some working, and here rather means some *ergon*, i.e. the result of the actualized manifestation of οὐσία of each thing, whereas the participle δηλοῦντα means simply that names denote the meaning which they bear.³³ I use the term *ergon* because in the Platonic terminology it means the result of some activity which is endowed with the character and the quality of the good and beneficial.³⁴ Regarding the phrases τῆ φωνῆ (voice) and

³² The verb component specifies what we mean to say about the subject, cf. Silverman 2002: 203. It is this part of speech which introduces the temporal dimension of a qualifying predicate or an action performed by a subject. It is the factor which demonstrates that real sentences are meaningful units of words that can concern not only the present, but also the past and the future, see 262d2–3; cf. Arist. *Int.* 16b6–10. It can be used, i.e. be considered, as a predicate, see *LSJ* s.v. ῥῆμα; Demos 1964: 599. Even the copula is a predicate when it stands alone or with an adverb, see Gildersleeve 1900: 31. Demos (*ibid.*) stresses that verbs, no less than nouns, indicate realities and thus are names (see *Cratylus* 386e, 431b). I agree with Hoekstra and Scheppers (2003: 65, n. 39) that in 262d2–3 there is no antithesis between ὄντων on the one hand and γιγνομένων, γεγονότων, μελλόντων on the other, as the repetition of the disjunctive ἢ shows. I also find interesting Seligman's interpretation, who suggests that here Plato tries to anticipate a possible objection regarding the fact that the temporal dimension is a necessary feature of a meaningful statement, since it is a factor which among other things determines whether this statement is true or false about its subject, cf. Seligman 1974: 100.

³³ Crivelli (2012: 229) notes that a name constructed with the suffix -μα can indicate either the *result* of the activity expressed by the verb or the *means* which enables the carrying out of this activity. I opt for the first possibility with regard to 261e4–6, because if we chose the second, that would imply that Plato uses two different expressions for the means or the organ in the same passage. That would be redundant.

³⁴ See for example *Charmides* 163bc, *Euthyphro* 13d–14a.

σημείον τῆς φωνῆς (spoken sign), I believe that they are used to denote the organ or the medium.³⁵

From passage 262d3–4, we can infer that indicating (δηλοῦν) is something more than naming (ὀνομάζειν). In addition, saying (λέγειν) is something more than just naming.³⁶ The word δηλώματα highlights the indicative or deictic³⁷ character of speech which has ontological

³⁵ However, it is worth considering why Plato reserves the term δῆλωμα within the description of ῥῆμα (262a3), whereas within the description of ὄνομα (262a6–7), he uses the phrase σημείον τῆς φωνῆς. It may be that δῆλωμα has a double use: one that has ontological implications when the meaning is “bring to the fore, manifest, reveal” with reference to some οὐσία; the other is that it may correspond to the epinoetic and instrumental character of σημείον. So, in 262a3, it could be the second case. Heidegger (2003: 408) maintains that σημείον is terminologically interchangeable with δηλοῦν.

³⁶ The difference between ὀνομάζειν (naming) and λέγειν (saying) in the sense of περαινέειν (accomplishing) is crucial for understanding what *logos* is in the *Sophist*, but it is not a novelty with regard to the *Cratylus*, as Hoekstra and Scheppers (2003: 65) wrongly believe. On the contrary, I think there are at least two instances of examples which foreshadow this view in the *Cratylus*. In 425a2–3, there is the description of *logos* as something “great and beautiful and whole”, a unit of language consisting of both names and verbs, while in 431bc, *logoi* are determined as the combination (σύνθεσις) of names and verbs (see Ademollo 2011: 293–296). Crivelli (2012: 228–229) infers that the name is what mainly contributes to the speaker’s performing the speech act of naming whereas the verb is what mainly contributes to the speaker’s performing the speech act of saying; the intimate connection of the verb with saying is also suggested by its name, ῥῆμα; cf. Demos 1964: 599. Frede (1992: 413) also connects the verb (ῥῆμα) with saying, and furthermore seems to acknowledge that it has a more decisive function and contribution to the generation of *logos*, since he notes that only by adding a verb can we be said to say (λέγειν) something (see 262d4–5). On the other hand, Gaskin (2008: 204) notes that Plato perhaps saw more clearly than numerous other philosophers who have wished to give the verb or the verb-phrase a privileged status in constituting the unity of the sentence. Gaskin, by referring to passage 262, notes that unlike the other philosophers, Plato does not give a differential account of the contributions of the various kinds of subsentential component to sentential unity. He adds that “Plato was aware that the sentence has a special unity, lacked by its components”, as is obvious from what is said in 262d3–4; cf. Silverman 2002: 203. I completely agree with both Gaskin and Silverman that in Plato, when names and verbs are woven together in a statement the result is something more than a mere listing of names and verbs, or subjects and properties. It is a new linguistic and logical entity which is bestowed with its own special unity.

³⁷ See Oehler 1962: 22, Liatsi 2008: 87.

implications for both Plato and Aristotle.³⁸ The use of the phrase τῆ φωνῆ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων (indications about οὐσία through the voice) shows that these words, although they also have a material or a physiological aspect since they are uttered through the voice, stand for the things and they prove, confirm and verify the very being and essence of things.³⁹ Socrates' stereotype question "do you call something X?" usually anticipates the request for the definition of the relative notion, i.e. the request for an explanation or account of its essence.⁴⁰ In the *Seventh Letter*,⁴¹ name and definition are determined as the two stages which precede knowledge of a thing but they are not evaluated in the same way as δηλώματα and λόγος in the *Sophist*. In the latter dialogue, while names and verbs are merely δηλώματα (indications), *logos* is a kind of being which in 262d2–6 is described as a weaving (πλέγμα); *logos* does not just name but accomplishes something (τι περαίνει) by weaving verbs with names. This accomplishment must not be taken as a limit⁴² in the sense of a barrier, but rather as an openness to the redeeming formation of a meaningless, i.e. indeterminate, material into something fixed and integrate, a certain meaning. Also, this accomplishment must not be taken as restricted only to the level of speech, although *prima facie* it is primarily connected with

³⁸ Aristotle uses the deictic term τόδε τι in order to denote his primary substance, the particular and concrete thing.

³⁹ On the contrary, Hoekstra and Scheppers (2003: 66) do not read any special meaning in this expression. They believe that at the beginning of this passage (261d1–7), the term ὀνόματα (names) was used in the sense of the elements of speech, generally. But after the opposition or *diairesis* between ὄνομα and ῥήμα, the term ὄνομα is given a more specified and precise meaning, while the term ὀνόματα in its general approach has been replaced by the expression τῆ φωνῆ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων. I agree with Heidegger (2003: 408) that words have a genuine δύναμιν κοινωνίας as δηλώματα περὶ τὴν οὐσίαν, as "revealing", i.e. revealing beings, "as showing something in the field of presence".

⁴⁰ Kraus 1990: 271.

⁴¹ *Ep.* VII 342bc.

⁴² Crivelli (2012: 228, n. 15) refers to those scholars who interpret τι περαίνει as "limiting something". According to this view, when a speaker utters a primary sentence he limits both the object signified by the name, by specifying what action it is performing, and the action signified by the verb, by specifying which object is performing it.

speech. Τι περάνει also connotes the liberation and opening of *dianoia* so as to produce each time something new, valuable and beneficial, namely to generate meaningful units of language on which thought is mirrored. Moreover, it implies the release of its unlimited capacity to weave names and verbs so as to construct speech analogous to reasoning. I believe ὀρίσασα in the *Theaetetus* (190a2) is an obvious parallel with περάνει τι in 262d2–6 of the *Sophist*. In *Tht.* 206d, *logos* is defined as something which reveals one's own *dianoia*, and in *Sph.* 262d2–6, *logos* implicitly περάνει τι also as a revealer of *dianoia*.⁴³

3. The Aristotelian semiotic triangle

It is always worth comparing Plato's analysis of *logos* in the *Sophist* with Aristotle's exposition of the same subject in his *De Interpretatione*. According to Aristotle (*Int.* 16a3–8):

words spoken are symbols or signs of affections or impressions of the soul; written words are the signs of words spoken. As writing, so also is speech not the same for all races of men. But the mental affections themselves, of which these words are primarily signs, are the same for the whole of mankind, as are also the objects of which those affections are representations or likenesses, images, copies.⁴⁴

Within this frame of reasoning, the spoken words, i.e. the vocal symbols or signs, are not related directly to the things but to the soul's affections of which these are signs, while the soul's or the mental affections in their turn are likenesses or images or copies of the things. Ammonius,⁴⁵ in his Commentary on *De Interpretatione*, organizes the philosopher's

⁴³ Heidegger (2003: 412) notes that the criterion for the Being of words in the unity of discourse is their disclosive character. He states: "Δηλοῦν itself is now, within λόγος, insofar as λόγος is a συμπλοκή of δηλώματα, not the *result* of their composition, but, on the contrary, the κοινωνία of ὄνομα and ῥήμα is possible at all only because λέγειν in itself is a δηλοῦν." As far as I can exploit this interpretation, *logos* is already a revealing receptacle which becomes a πλέγμα (weaving), by actualizing the possibility of συμπλοκή between names and verbs. This actualization is a περάνειν τι.

⁴⁴ I follow the translation by Cooke (1938).

⁴⁵ Ammon. *In Int.* 18.23–19.3. I follow the translation by Blank (2014).

teaching and notes that he takes four items here as being useful for the present investigation: things and thoughts, as well as vocal sounds and letters. He explains that the things are first among these, thoughts are second, vocal sounds third, and letters last. Thoughts have as their goal the knowledge (κατάληψις) of things, and they are truly thoughts when they are, so to speak, in harmony with the things themselves; for they are images in the soul of things. Vocal sounds are enunciative of thoughts and therefore are given to us by nature so as to indicate through them the concepts of our soul, so that we can share with one another and be part of the same society, man being a social animal. Hence, those who do not use the same vocal sounds also do not share a state with one another, as they do not know one another's thoughts. The goal of letters is to preserve the memory of vocal sounds. He concludes that according to Aristotle, of these four items two are by nature (φύσει) and two by imposition (θέσει): things and thoughts are by nature, vocal sounds and letters by imposition. Ammonius explains the difference between likeness and symbol as follows:

he [Aristotle] calls thoughts 'likenesses' (ὁμοιώματα) of things, while he does not want to call vocal sounds 'likenesses' of thoughts, but rather 'symbols' (σύμβολα) and 'signs' (σημεῖα), and similarly letters he calls 'symbols' and 'signs' of vocal sounds. Likeness differs from symbol in that it wants to image (ἀπεικονίζεσθαι) the very nature of a thing as far as possible and it is not in our power to change it, while a symbol or a sign (the Philosopher calls it both) is entirely up to us (ἐφ' ἡμῖν), given that it arises from our invention (ἐπίνοια) alone.⁴⁶

We can note that in the former case, the mental affections are representations or likenesses of the things, which means that they reserve a causal relationship with the things, while in the latter, when vocal sounds are used as signs or symbols, they are the results of a conscious convention made by humans. However, the convention is not the same for all mankind, because the signs or symbols do not depend on the things but on the (collective) user. Consequently, vocal sounds become

⁴⁶ Ammon. *In Int.* 19.32–20.8. Greek text cf. Busse 1897.

symbols or signs only when someone uses them as such, so they are dependent on the user; whereas thoughts or concepts as likenesses, due to their causal relationship with the things, have a stability which ensures the postulate of the intersubjective character of the psychic experiences and further the communication between all people who share them.⁴⁷

At this point, I wish to exploit some of the remarks of Oehler⁴⁸ which I find important, regarding the above Aristotelian passage of *De interpretatione*. In my references to these remarks, I will use the terminology used by Ammonius in his exegesis of Aristotle. According to Oehler⁴⁹, the introduction of thoughts as likenesses of things will make us aware of the need to deal with the subjective or psychic aspect of an assertoric statement or judgement, because under the term παθήματα τῆς ψυχῆς one must understand not only the isolated representations of things within the soul but also the connections and separations between them, i.e. λόγος ἀποφαντικός (assertoric statement). The written words, τὰ γραφόμενα or γράμματα, undertake the specific task of making the symbolic character of speech conspicuous. Oehler⁵⁰ stresses that while thought is a likeness (ὁμοίωμα), and what is more, likeness of the real, i.e. of πράγματα, speech is not a natural instrument of thought but always a symbol of it. This means that the relation between being and thinking is structured in a different way than the relation between thinking and speaking. Although the likeness-character of thought is contrary to the symbol-character of speech, Oehler be-

⁴⁷ Kraus 1990: 260. Apart from Heidegger, in all my references to German scholars the translations are my own. Regarding the time-surpassing power of speech, associated with the view that it represents a stabilization of consciousness bound with a speaking community and a collective thought including trustworthy, intersubjective and conveyable information, see Schmidt 1969: 10.

⁴⁸ Oehler (1962: 21) notes that it is decisive for understanding the character of the Aristotelian tetradic scheme – things, thoughts (mental or psychic affections or impressions), spoken words and written words – to notice the parallelism between: a) things and the real, b) thought and the ideal, c) speech and the sense-perceptible.

⁴⁹ Oehler 1962: 21. Cf. Kraus 1990: 260. We will see later in this paper how the Sophists have also been occupied with the psychic aspect of *logos*, but from a completely different perspective.

⁵⁰ Oehler 1962: 21–22.

believes that from this point of view, speech considered as a living process can be construed as the transformation of likenesses or copies to symbols. Through this transformation, words — to the extent that they are symbols of thoughts which in their turn are likenesses of things — can equally be considered as symbols of things. He emphasizes that the deep meaning of this Aristotelian equation lies within the relation between being and speech introduced by it. This relation between πράγματα or ὄντα and λόγος is not unmediated, but is established and becomes real through the medium of thought (νοήματα) or, generally, through the medium of the soul. Through this analysis, Oehler⁵¹ also successfully demonstrates and explains the deictic character of speech. Being (ὄν, ὄντα), which affects the soul, manifests and reveals its presence through the words — names and verbs —, which indicate all that is about it⁵². The words do not have their meaning by nature (φύσει)⁵³ but primarily are used by thought as symbols of the things represented within νοήματα or ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα, so they stand for the things and not *per se*, and are connected with the things through the intervention of human thought. Furthermore, in both Plato and Aristotle, διάνοια and διανοεῖσθαι play a primordial role in the logic and the psychology of assertoric statement because dianoetic thought has the very structure of λόγος ἀποφαντικός since it occurs by the perpetual consecution of affirmations and denials.⁵⁴

Oehler⁵⁵ notes that in Aristotle's theory in *De interpretatione*, the parallelism between being, thinking and speaking leads to the formation of a clearly circumscribed and delimited scheme, which constitutes

⁵¹ Oehler 1962: 22.

⁵² I believe Oehler's explanation of the deictic character of speech fits perfectly with the emphasis that I chose to place on the special role of the constituents of *logos*, i.e. names and verbs, considered as δηλώματα περὶ τὴν οὐσίαν.

⁵³ Ammonius (*In Int.* 19.9–19) remarks that since things and thought are the same among all peoples, while vocal sounds and letters are not the same among all peoples, for Aristotle things and thoughts are by nature (φύσει), but vocal sounds and letters are by imposition (θέσει), not by nature. Cf. Stephanus, *In Int.* 1.14–17, 1.24–2.1. Greek text cf. Hayduck 1885.

⁵⁴ Cf. Oehler 1962: 28–29.

⁵⁵ Oehler 1962: 27.

a Triad (Τριάς). Within the frame of this Triad, spoken words are symbols of thoughts and thoughts are likenesses of beings; however, the determination of these relationships is not restricted only to the formal description of this parallelism. According to Oehler, it also aims to formulate a meaning-theory within which the relationship between εἶναι (being) and *logos* is construed as an approximation of *logos* to εἶναι, to the extent that *logos* always searches for and uses a symbol indisputably representative of thought.⁵⁶ Of course, this effort sometimes fails. Kraus⁵⁷ notes that Aristotle's semiotic model on the one hand gains a distinctly pragmatic character through the connection of the semiotic function with the user; but on the other hand, it has serious ontological implications since through the established scheme of parallelism between Being, Thought and Speech, one can understand that thoughts follow things and vocal sounds follow thoughts. So, one can realize that Aristotle proposes a triadic model, which according to Schmidt and Kraus can be illustrated by the diagram of a triangle. Both Schmidt and Kraus sketch such a triangle with reference to Aristotle's theory of language.⁵⁸ Indeed, since Aristotle distinguishes written from spoken words and binds the former with the latter by introducing a second symbolic relation, this time the written words being symbols of the spoken, the diagram of the Aristotelian semiotic triangle is integrated and complete only if it is duplicated with the combination of two triangles placed one next to the other. The first illustrates the relations between things, affections of the soul or thoughts, and spoken words, while the second illustrates the relations between things, spoken words, and written words.⁵⁹

⁵⁶ Schmidt (1969: 12) carries out a careful analysis of Aristotle's text. One must draw attention to the fact that words as symbols are not connected with the respective particular things as if they were their names, but only with the παθήματα caused to the man's soul by the things. So, words describe particular παθήματα τῆς ψυχῆς or νοήματα. Consequently, sentences describe connections of παθήματα τῆς ψυχῆς or νοήματα. It is noteworthy that παθήματα τῆς ψυχῆς are referred to simply as νοήματα by Ammonius; cf. Steph. *In Int.* 1.13–14.

⁵⁷ Kraus 1990: 260–261.

⁵⁸ Schmidt 1969: 13, Kraus 1990: 261.

⁵⁹ Lieb 1981: 148, Oehler 2006: 253–254, Kraus 1990: 261.

The crucial question that emerges from the comparative examination of Plato and Aristotle is whether in Plato we can also trace the idea that *logos* is related to reality through νοήματα, i.e. thoughts or concepts or mental grasps of reality.⁶⁰ This question becomes extremely important all the more so because not only in the *Sophist* (263e3–264b1), but also in the *Theaetetus* (189e–190b) and the *Philebus* (38b–e), Plato equates διάνοια (thought) with *logos*. In the *Sophist*, the Visitor stresses that these are the same except that what we call *dianoia* is διά-λογος (dialogue) that occurs without the voice, inside the soul in conversation with itself, while *logos* is called the stream of sound which, originating from the soul, goes through the mouth. The internal dialogue contains affirmation and denial which occurs as silent thought inside the soul and this is called δόξα (belief). In the *Theaetetus*, within the procedure of defining διανοεῖσθαι (thinking), it is explained that the soul, when it thinks, is merely conversing with itself, asking itself questions and answering, affirming and denying. Δόξα (belief) is the arrival at a decision and the conclusion of thinking, when the soul is no longer in doubt. Δοξάζειν in the *Theaetetus* is also defined as λέγειν and δόξα as

⁶⁰ Kapp (1965: 38), by referring to Prantl (1855: 1.691; 1867: 3.206; 3.Index s.v. *conceptus*), notes that in Latin commentaries the words “concept” or “conception” (or “Begriff” in German) trace their history back to the first chapter of Aristotle’s *De interpretatione*; initially, their meaning was “an idea or thought about a thing which, caused by the thing, has been formed within the soul and was described by a word”. Kapp adds that there is no equivalent word in Greek and that primarily it has not a connection with the definition, although later historians of philosophy were oriented towards a certain use of it, in which it is understood as a correlative of definition. Helmig (2012: 14) cites several ancient Greek words that can stand for a concept. Among these, he also mentions the word νόημα, which is referred to by Ammonius and Stephanus in their exegesis of Aristotle’s relevant passage in *De interpretatione*. Helmig (2012: 14, n. 9; 49) refers to “thought” as the meaning of νόημα in *Prm.* 132bc, in the sense of a “thought-process”, and he states that usually the word refers rather to an episode of thought (thought process) and not to a concept. Proclus in his commentary on Plato’s *Parmenides* interprets νόημα in 132bc as “the actual thought-process which thinks the Form” (αὐτὴν τὴν νοοῦσαν νόησιν τὸ εἶδος), see Procl. *In Prm.* 892.9–15 (transl. by Morrow and Dillon 1987; Greek text cf. Steel et al. 2007–2009). I believe it is obvious that Ammonius and Stephanus do use the word here with the meaning of a concept, of something which is a stable reception of the thing (πρᾶγμα) into the human mind.

logos which has been held not with someone else, not yet aloud, but in silence with oneself.⁶¹ *Logos* also has a physiological aspect, since it is determined as the stream of sound from the soul that goes through the mouth. So, there emerges another relevant question. What is the relation between the two versions of *logos*, mental and silent speech on the one hand, and vocal speech on the other?

4. Other approaches to the relationship between logos and reality

As regards the first question, it will be useful to refer to two different approaches to the relation between language and reality that precede Plato's view, both representing Sophistic circles. Whereas during the period of the primitive thought the thing and its name were believed to have a magic unity,⁶² within the frame of the archaic thought, each thing was tightly bound with its name and the relation between name and the thing named was considered natural, unmediated and independent of the human subject. At this stage, which from the perspective of the history of philosophy of language can be considered preliminary to the triadic semiotic model previously described, the predominant view was the naive idea that there was a direct monactine (*einstrahlig*) relation between names and things, without need for the interference or mediation of a νόημα.⁶³ Correspondingly, one can trace at that time a rectilinear and monactine semiotic model. This naive isomorphism between language and reality was being disputed as philosophical thought developed. The philosophical view that reality is entirely different from what we perceive and what we are used to believing it is, held in the sixth and fifth centuries B.C., led to the emergence of serious disputations about the ability of language to describe reality and finally to the notion that language is to a certain extent deceptive.⁶⁴

⁶¹ I mostly follow the translation by Fowler (1921).

⁶² Moukanos 1985: 250–251; Kraus 1990: 263, 1996: 18.

⁶³ Kraus 1990: 263, 1996: 18.

⁶⁴ Graeser (1977b: 362) stresses that this notion was expressed by both conventionalists and non-conventionalists. Lebedev (2009: 360, 362), focusing on the metaphysical monists (like Parmenides and Heraclitus) who considered the phenomenal world

According to Kraus, Gorgias the Sophist in the third part of his treatise *On the Nonexistent* or *On Nature*, was the first to distinguish between the phonetic or vocal and the meaning level⁶⁵ of language and to de-

of the plurality as an illusionary product of the deceptive sense-perception, notes that the multitude of names was blamed for deceptiveness due to the fragmentation of reality implied by it. Heinemann (1972: 50) stresses that according to the Eleatic School, the source of the error is not naming *per se* but blind trust of mortal humans in sense-perception; they were interested in language only to the degree that it is connected with δόξα (belief) which is opposed to ἀλήθεια (truth). On the other hand, Heraclitus lays the emphasis on the idea that it is not language as such that is deceptive but rather its use (see Graeser 1977b: 362). I will pick up two points from what Graeser (1977b: 365–366) states about Heraclitus. Firstly, that by fr. 123 (“Nature likes to hide”), he probably suggested that what speech reports appears, in a way, to be states of contradictory affairs. Secondly, that for Heraclitus the facts of nature are liable to rational account provided we understand that what words “mean” is not necessarily what they “name”. According to Graeser’s explanation of this second crucial point, Heraclitus attacked the ordinary man’s assumption that it is by the act of attaching a name to a thing that he somehow exercises a conceptual grasp on the respective object. So, in his interpretation, Heraclitus doubts the ordinary man’s awareness of the fact that names in general are only incomplete symbols; they are only capable of depicting some features or aspects of the object referred to. For a theory of “natural language” in Heraclitus, in the sense of “natural names” which are not the ordinary names but the recombined or the “reunited” pairs of opposites, see Lebedev 2009: 362. Kraus (1990: 264, 1996: 18) notes that the traditional semiotic model has been attacked from two directions at that time: on the one hand, from the considerably growing natural philosophy and on the other, from the equally fast evolving art of Rhetoric. Philosophers of Nature like Empedocles (fr. B 8 and B 9) and Anaxagoras (fr. B 17) made criticisms of the ordinary language for its deficiency in describing reality and its tendency to read only the superficial level of the natural facts. They further attempted to establish a scientifically grounded terminology. Democritus (fr. B 26) also argued about the conventional and arbitrary character of language; see Derbolav 1972: 33. With reference to Rhetoric, but also to the eristic branch of Dialectic, the confidence in the veridical value of the content of speech was undermined for two reasons: a) the growth of Rhetoric, in which someone deliberately chooses and uses the words or names and their combinations for the purpose of persuading the audience, reinforced the conviction that the relation between names and things is flexible; b) also, eristic Dialectic, in which someone arbitrarily and ambiguously uses the words or names and their combinations for the purpose of defeating a verbal opponent, deepened the impression that one can lead to misunderstandings and fallacies by modifying and manipulating the relation between names and things.

⁶⁵ Mourelatos (1987: 136) claims that Gorgias in the third part of his treatise attacks

scribe the specific relation between language and reality through the notion of a sign.⁶⁶ Gorgias disputes the Parmenidean doctrine about the close relation between being (εἶναι, ἐόν), thinking (νοεῖν) and speaking (λέγειν, φράζειν, φατίζειν, φράζεσθαι), by stressing the fundamental heterogeneity between language and reality.⁶⁷ Furthermore, he radically destroys the alleged natural or ontological relation between the thing and its name when he asserts that that by which we reveal is *logos*, but *logos* is not substances and existing things. We do not reveal existing things to our neighbors, but *logos*, which is something other than substances. Therefore, just as the visible things would not become audible, and vice versa, similarly, when external reality is involved, it would not become our *logos*, and not being *logos*, it would not have been revealed to another. *Logos* therefore does not manifest substances, just as they do not manifest the nature of each other.⁶⁸ One cannot speak

two conceptions of the nature of linguistic meaning, viz., that meaning is reference, and that meaning is mental image or idea.

⁶⁶ Kraus 1990: 267. For an insightful reconstruction of Gorgias' argumentation, one has to pay equal attention to both versions of his text, the one preserved by Sextus Empiricus (*Adversus mathematicos* 7.65–87) and the other by the Anonymous author of *De Melisso Xenophane Gorgia* 979a11–980b21 (MXG); cf. Mullach 1845. It is also necessary to evaluate the contribution of each version on its own and to diagnose any hidden constructive purpose of the arguments; see Caston 2002: 207–208. In my references to the third part of the text preserved by Sextus, in general outline, I follow the translation by Kennedy (2001). Newiger (1973: 152–154), by referring to MXG 980a19–b8, notes that initially in the argument the emphasis is on the gap between sight and hearing; the object of one sensation cannot coincide with that of any other. He notes that at the beginning, *logos* is considered by Gorgias as the object of hearing, which is a considerable devaluation in comparison with the Parmenidean conception of *logos*, according to which λόγος, and specifically πιστός λόγος (B 8.50), is related in an inseparable manner with the respective being and its noetic correlative. But then, in the evolution of the argumentation, *logos* is not any more the object of sense-perception. It becomes some sign (σημείον) which differs from the thing of which it is a sign.

⁶⁷ Newiger 1973: 150, Kraus 1990: 266. Newiger (*ibid.* 151) points out that the verbs φράζεσθαι and φράζειν used by Parmenides (B 6.2; B 2.6, 8) have the meaning “display myself”, “display”, “manifest”, and he further notes that Gorgias uses expressions such as δηλοῦν, δῆλον γίνεσθαι (MXG 980a19 f., 21, b18), μηνύεσθαι, παραστατικός ἐστιν, μηνυτικὸν γίνεται (S.E. M. 7.83, 85, 86), etc. with a similar meaning.

⁶⁸ Wilson (1893: 38) notes: “Gorgias does not contend that it is impossible to form a

nor think of the perceptible things; one can only see the visible or hear the audible things, etc. According to an important line of interpretation, if one can neither speak of colors and sounds nor think of them, one can infer that *logos* is associated only with things considered in the mind (τὰ φρονούμενα, S.E. M. 7.77–81) and that *logos* is always attached to thought.⁶⁹ Between the external existing things and the content of thought remains a gap, and it is assumed that these things can have an access to thought only through sense-perception, since this gap can be overcome, at least partially, only through sense-perception.⁷⁰ *Logos*, ac-

notion of colour or imagine (δianoεῖσθαι) it at all, because it can only be seen and not imagined. But, as is clear from the preceding context, he meant simply that one man could not get a notion of what colour was from another through the medium of speech alone.” What one man can convey to the other is not the sense-perceptible thing itself but only a name or a description of it. But the idea of a thing cannot be communicated by its name or even a description because even if someone achieves knowledge of something and attempts to communicate it, the question is how another person who simply hears will understand and experience the same knowledge. This would lead either to the multiplication of the unique sense-perceptible object or to the unification of different subjects of sense-perception. See Newiger 1973: 155–156. Mansfeld (1988: 264) assumes that Gorgias’ argument dealing with the differences among persons must have been pleasing to a person of Pyrrhonist leanings.

⁶⁹ Kraus 1990: 267; cf. Newiger 1973: 154–155. The implicit idea is that *logos* is or can be the object of pure thought. So, *logos* is more than an object of sense-perception, it is also the object of thought. Moreover, it is also that which corresponds to δianoεῖσθαι. Kerferd (1984: 221) assumes that the gulf between sense experience and thought is a consequence of the gulf between sense experiences and words, and that this can be explained in one way only; it is because words represent thoughts.

⁷⁰ Newiger (1973: 175–177) points out that we can recognize in Gorgias the same gap between sense-perception and thought that is acknowledged in the Eleatic philosophy, although he does not use a fixed terminology. However, one can assume that sense-perception, according to Gorgias, is a presupposition for the formation of a notion or a mental image (*Vorstellung*) and its communication. Someone can have a grasp of something in his mind only if he has first achieved access to it through the medium of sense-perception. Newiger states that in Gorgias’ argumentation we can trace an approach which foreshadows Locke’s dictum: “*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*”. *Logos* is assigned to δianoεῖσθαι and is the vehicle of thought. But in their turn, ἐννοεῖν and δianoεῖσθαι must not be understood as thinking without concrete content. The content of thought must be sense-perceptible things, namely things which have come into (= have been grasped by) thought originating from sense-perception.

ording to Gorgias, arises from external things impinging upon us, that is, from perceptible things. So, he asserts that *logos* is not evocative of the external, but rather that the external becomes the revealer of *logos*.⁷¹ The consequence of Gorgias' approach to *logos* is that any criterion for the truth of a verbal expression vanishes, so *logos* proves inappropriate for the communication of knowledge.⁷² According to this semiotic model, there is neither an unmediated nor a reliable mediated relation between *logos* and things. Also, between things and thought there is only an indirect relation through the medium of sense-perception.⁷³ Only between *logos* and thought can one assume a reliable relation.

The opposite of this theory put forward by Gorgias is traced in the rest of the Sophistic as well as Antisthenean thought. The way in which the relation between names and things was understood by these circles had its roots in Eleatic philosophy and more especially in the reflection of Parmenides on the unbreakable bond between speaking and being. Within this framework of the Sophistic and Antisthenean thought, the relation between speech and thing must be understood to be as direct and unmediated as the relation between sense-perception and its object.⁷⁴ The thing (τὸ πράγμα) is construed as the direct object of the verb

⁷¹ It is noteworthy that in other works by Gorgias we can find a reverse relation between *logos* and extra-linguistic substances, as it is for instance human soul, i.e. the soul of the hearer. Segal (1962: 121), analyzing Gorgias' *Encomium of Helen*, stresses that *logos* in this work is almost an independent external power which forces the hearer to do its will. He explains that the *logos* works through ἀνάγκη and is itself an active force impinging on the ψυχή from without.

⁷² Kraus (1990: 269) explains that the cognitive disempowerment of *logos* released the inherent capacities of Rhetoric to exercise the art of psychic impact, by inventing rhetoric devices including ἀπάτη (deception).

⁷³ Kraus 1990: 268–269. Kerferd (1981: 324–325) traces six gulfs illustrated within Gorgias' argumentation: a) between what is perceived by one sense and what is perceived by another sense; b) between the λόγος and the πράγμα; c) between the λόγος and the sense-impression; d) between sense-impressions and the corresponding thoughts (a distinction which, according to Kerferd, might seem to pre-figure Plato's distinction between δόξα and ἐπιστήμη); e) between one man's sense-impressions and those of another man; and f) between one man's thoughts and another man's thoughts.

⁷⁴ Baumgarten 1998: 46.

λέγειν (speaking).⁷⁵ A name is considered to constitute a designation or accurate expression of the thing named. The verbal construction λέγειν τὸ πρᾶγμα was considered equivalent to the construction λέγειν τὰ ὄντα or λέγειν τὰ ἀληθῆ.⁷⁶ Moreover, on the grounds of the acknowledged semantic equivalence of the expressions λέγειν, λέγειν τι, λέγειν τὰ ὄντα, λέγειν τὰ ἀληθῆ (speaking, speaking something, speaking things that are, speaking things that are true), both the possibility of denial or contradiction and the possibility of assertoric statement are rejected.⁷⁷ A verbal expression, even if it is assertoric, is meaningful only when it is conceived of as naming. The truth of a verbal figure does not consist in its agreement with the thing, but must be understood as a revelation, as a manifestation and discrete presence of the thing spoken of.⁷⁸

5. *The dual meaning of logos in Plato: the role of dianoia*

Both lines of reasoning influenced Plato. While for Gorgias the possibility of true and false statements has disappeared and *logos* is reduced to exchangeable opinions,⁷⁹ for Plato true *logos* reflects beings

⁷⁵ Baumgarten 1998: 46. Graeser (1977a: 147–148, 1977b: 363) stresses that according to the Parmenidean theory, one can speak of νοεῖν and λέγειν only with reference to objective reality (*objective Wirklichkeit*). Λέγειν and νοεῖν are characterized by Graeser as “*Erfolgsverben*”, which means that each is targeted in a very restricted way at the thing which is its correspondent object, and that what can be spoken of or considered in the mind, i.e. the object of λέγειν and νοεῖν, is only the thing which is. Popper (1998: 205, n. 8) explains that all verbs relative to λέγειν (like εἶπεν, φράζειν, φάναι) are used by Parmenides with the transitive sense of speaking of, or about, something; reporting something; recounting something; or pointing to, pointing out, referring to, something, and thus of making something known. So, since we have to speak of something, we cannot speak of nothing, because nothingness is unspeakable and unthinkable. See also *Euthydemus* 284ab.

⁷⁶ Graeser (1977b: 363) emphasizes that within Parmenidean thought, even statements were regarded as meaningful only if there was something to be named. He also underlines (1977a: 147) that words and sentences basically were equally considered as operating in the human world as names of real complexes (*wirklicher Komplexe*).

⁷⁷ Graeser 1977b: 363, Baumgarten 1998: 46.

⁷⁸ Baumgarten 1998: 47, Mouzala 2011a: 70. See also Tugendhat 1958: 7.

⁷⁹ Kraus 1990: 269.

in an unmediated way and it says *those that are*, as they are, about them (263b4–5). For Gorgias, *logos* is associated only with things considered in the mind (φρονοούμενα), which according to his view are dependent on sense-perception, with the result that any relationship between *logos* and things is removed.⁸⁰ Mourelatos stresses that Gorgias did not only maintain the inability of *logos* to communicate reality to another person, but he also argued that even for the solitary individual in meditative monologue *logos* cannot furnish, constitute, or represent the external reality.⁸¹ He adds that if Gorgias' argument about the categorical distinctions of perception is taken seriously, it must apply not only when I use words to convey reality to another but equally when I use words to conjure up a reality that is not immediately present to me. For example, problems of perceptual sameness are raised in intra-subjective as well as intersubjective situations (MXG 980b14–17). The result of this difficulty described by Mourelatos is that “neither a public nor a private language is possible” because “even the solitary individual *logos* cannot represent the real thing”. Consequently, “even for the solitary individual in communion with himself, language is either otiose or impotent”.⁸² For Plato, *logos* is directly associated with the Forms on which the sensible things depend through μέθεξις. Forms are directly associated with names under the specifically Platonic ontological condition of homonymy; particulars are called by the same name as their Form and they exist only by participation in it.⁸³ The prime designate or referent of each name is a Form while the perceptible things constitute

⁸⁰ Mourelatos (1987: 138, 150, 163) points out that, according to Sextus Empiricus, Gorgias' doctrine is that there is absolutely no affinity between words and things. There is no way for things to be transformed into our *logos*.

⁸¹ Mourelatos (1987: 138).

⁸² Mourelatos (1987: 150). He stresses that a serious implication of Gorgias' point is that “I no more share a language with my past self than I do with another subject”.

⁸³ See *Phd.* 78e2, 102b2; *R.* 596a5–7; *Prm.* 130e5; *Sph.* 240a4–5. Cf. Mouzala 2011a: 74. Aristotle emphasizes this feature in his presentation of the theory of Forms in *Metaph.* 987b7–10. In this way, Plato reverses the problem posed by Antisthenes, i.e. the need to give an account of how we call the same thing by several names. He shows that through participation (μέθεξις) and homonymy we can give an account of how we call many things by the same name. Cf. Kraus 1990: 273.

the realm of secondary or derivative designation and reference.⁸⁴ Form is the one and unique being which deserves to bear the name, since only it has true being;⁸⁵ while the meaning of the name refers to the one being from which the many sensible things eponymously derive their names. According to what is determined as the relation between names and Dialectic in the *Cratylus*, each name is “an instrument instructive and discriminatory of the essence” (388bc), and within the frame of the Platonic Ontology of the *Sophist*, names are indications (δηλώματα) of οὐσίαι (261e4–6), of the Forms.⁸⁶ While for Parmenides language is deceptive to the extent that it may be regarded as express-

⁸⁴ See Allen 1965: 45–46. Cf. Graeser 1977b: 367.

⁸⁵ Clegg (1973: 27–30) stresses that the actual bearer of a word is an intelligible Form. He explains that all that language can describe accurately is a Form, because empirical things strive to merit the descriptions we apply to them, but they always fall short of total success.

⁸⁶ Graeser (1975: 221) notes that the conception of the necessarily transitive verbs such as λέγειν and νοεῖν and δοξάζειν as *Erfolgsverben* (cf. n. 75), means that thought oriented towards naming (we must remember that any statement is meaningful only if it is equal to naming; cf. n. 76) either achieves its object or misses it. This in its turn implies that relative as well as absolute negation is *ex hypothesi* impossible; what is not cannot be named. Graeser (1977b: 368–369) assumes that the Ideas are considered as normative meanings and as the “true meanings” of expressions for predicates. He underlines that in the *Parmenides* (135c) Plato suggests that anyone denying the existence of Ideas does away with both the objects of thought to which we direct our thought and the possibility of meaningful discourse. It is precisely their existence that language and thought depend on. Graeser (1977b: 369–370) believes that Plato’s Ideas may be described as hybrids between what Frege called *Sinn* (Sense) and *Bedeutung* (Reference) respectively. He claims that “sticking with Frege’s notion of *Sinn* may prove to be worthwhile since it is likely to get us rather near to what Plato is aiming at in the *Cratylus* when he considers the possibility that words do not merely *name* but also *mean* in the sense that they convey the mode of presentation of the object referred to (393d3–4, 422d1–3, 423e7–9)”; cf. Graeser 1975: 223–225. We must also remember that the meaning of a name may be an intellectual possession of the many and that between the thing, which is the object of reference (*Bedeutung*), and the subjective apprehension (*Vorstellung*) there lies the meaning (*Sinn*). See Frege 1969: 40–65. Cf. Mouzala 2012: 78. Kraus (1990: 272) stresses that through the Platonic theory of recollection (ἀνάμνησις), one can see that the intersubjective identity of the Ideas is preserved, so that the linguistic communication can be established upon reliable collective psychic images (*Vorstellungen*).

ing a certain view of reality which is fundamentally misleading, for Plato speech is acknowledged as having a real-world reference operation and a true relationship with the ontological sphere of reality.⁸⁷ Also, while for Gorgias *logos* cannot have an unmediated relationship with the sense-perceptible things and generally cannot refer to Being or to reality but only to the *φρονούμενα* (things considered in the mind) which are dependent on sense-perception, Plato restores the broken relationship between *logos* and real beings and reintroduces a reliable criterion of truth in the domain of *logos*. As Kraus⁸⁸ notes, for Plato the real being does not belong to the sphere of the sense-perceptible things, but to the ontological sphere of Ideas, so he replaces within the model of Gorgias the *φρονούμενα* (things considered in the mind) which are dependent on sense-perception with the Ideas or Forms. In this way, as we can infer from Kraus' analysis, he constructs a functional triadic semiotic model through which he construes the relationship between *logos* and reality, by establishing the following crucial innovations: 1) the words refer primordially not to the sense-perceptible things but to the Ideas; 2) the Platonic theory of recollection ensures the intersubjective identity of the Ideas and guarantees that linguistic communication can be grounded on collective reliable notions; 3) the gulf between things and thoughts described by Gorgias is replaced by a new stable relation, i.e. the relation between things and Ideas. In addition, since the sense-perceptible things depend ontologically on the Ideas by participation (*μέθεξις*) in them, one can realize that the semiotic chain of relationships is integrated by Plato within the frame of a semiotic triangle constituted of the names, the Ideas, and the sense-perceptible things.

Another aspect of the Platonic conception of the relation between *logos* and reality is that for Plato, speaking and thinking are equally ranked and both are capable of error and truth.⁸⁹ In the *Theaetetus*

⁸⁷ Cf. Glasmeyer 2003: 76.

⁸⁸ Kraus 1990: 272.

⁸⁹ Chiesa (1992: 18) notes that according to Plato, thought is a *logos* since it is the silent dialogue of the thinking soul with itself. He then focuses on *Sph.* 263e3–5 in order to highlight that although the Platonic thesis is a relative identity between *logos* considered as language and *logos* considered as thought, in fact there are two comple-

(189e–190a),⁹⁰ Plato equates on the one hand διανοεῖσθαι (thinking) with *logos* and on the other δόξα (opinion) with *logos* which has been held in silence with oneself. In the *Sophist* (263e–264b), *dianoia* and *logos* are considered to be the same, except that what we call διάνοια is διά-λογος that occurs without the voice, inside the soul in conversation with itself, whereas what we call λόγος is the stream of sound from the soul that goes through the mouth. Furthermore, δόξα (belief) is the conclusion of thinking (διανοίας ἀποτελεῦτησις) when affirmation or denial occurs as silent thought within the soul. In the *Philebus* (38e–39b), it is said that when someone repeats aloud to his companion what he had said to himself, in this way that which we call an opinion (δόξα) now becomes a statement (λόγος).

Chiesa⁹¹ aptly indicates at least two questions that are not clearly answered within the Platonic text: 1) which are the constituent elements of thought, i.e. of the silent dialogue of the soul with itself? 2) what is the relationship between the mental and the vocal speech, given that *logos* has a dual meaning? A third derivative but crucial question which emerges from what has been previously asked is whether Forms can be the unmediated content of *logos* in Plato. In my opinion,

mentary aspects of this position: firstly, the affirmation of the identity between language and thought regarding what could be called the profound structure. Secondly, the restriction of this position as formulated within the sentence in 263e3–5 (“except that what we call thought is speech that occurs without the voice...”), which shows the difference between language and thought regarding the superficial structure. Chiesa adds that identity and difference thus combine to support the idea that thought and speech are basically the same thing, namely *logos*. Specifically, in the etymological sense of the term, thought and speech constitute a tautology.

⁹⁰ *Tht.* 189e–190a: “Soc. Excellent. And do you define thought as I do? THEAET. How do you define it? Soc. As the talk which the soul has with itself about any subjects which it considers. You must not suppose that I know this that I am declaring to you. But the soul, as the image presents itself to me, when it thinks, is merely conversing with itself, asking itself questions and answering, affirming and denying. When it has arrived at a decision, whether slowly or with a sudden bound, and is at last agreed, and is not in doubt, we call that its opinion; and so I define forming opinion as talking and opinion as talk which has been held, not with someone else, nor yet aloud, but in silence with oneself” (transl. by Fowler 1921).

⁹¹ Chiesa 1992: 19–20.

the relationship between the Forms and *logos* in Plato cannot be explained through the Aristotelian semiotic triangle as it is reformulated by Ammonius (things-thoughts-spoken words). According to Ammonius' exegesis, thoughts (νοήματα) are images of things in the soul.⁹² It is remarkable that in Plato the relation between νοῦς or its activity, νόησις, and their object must be understood to be as direct and unmediated as the relation between sense-perception and its object.⁹³ The Forms are mentally grasped as units through pure νοεῖν and can be expressed verbally only by their name. As Oehler notes, this pure apprehension of the Forms through the intellectual action of νόησις (intellection), is always true without the possibility of error. This is the exceptional Platonic modus of acquiring the Forms, which *a priori* excludes any possibility of falsity.⁹⁴ In addition to this, for Plato the Forms are the direct objects of λέγειν (speaking), exactly as for Antisthenes and the Sophists, sensible things are the direct objects of λέγειν. However, the Forms cannot be the unmediated content of *logos*, considered either as thought or as vocalized speech, for the following reasons. First of all, as it is clearly shown in 259e, *logos* considered as πλέγμα and συμπλοκή or κοινωνία τῶν περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων is due to the weaving together of Forms. *Logos* owes its generation to the mutual combination of Forms, i.e. to the ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκή. This interweaving which is reflected in *logos* is the condition of the

⁹² See again Ammon. *In Int.* 18.28–30.

⁹³ Oehler (1962: 41–42) describes the stable parallel and partial identification between seeing and thinking considered as mental vision. The most representative example of this relation is the Platonic expression ὄμμα τῆς ψυχῆς, see *R.* 518cd, 527de; *Smp.* 212a; *Phdr.* 247c. For the view that “Forms are knowable without mediation, save perhaps that provided by a conceptual analysis of formal relationships”, see also Sayre 1970: 86–87. For the fact that intellectual knowledge was regarded by the Platonists as being ultimately reducible to the monad, on the grounds that it is constituted “according to an indivisible unity” (καθ’ ἕνωσιν ἀμέριστον), see Simplicius, *In De an.* 29.2–9; Greek text cf. Hayduck 1882.

⁹⁴ Oehler (1962: 121, 125) calls this position “noological singularism” (*noologisch Singularismus*) or knowledge-theoretical monism (*erkenntnistheoretischen Singularismus*). This position assumes that in relation to the Forms, there only obtains either absolute knowledge or absolute ignorance. Cf. Mouzala 2011b: 225–226.

possibility of *logos* considered either as thought or as speech.⁹⁵ Within the Platonic examples “Theaetetus sits” – “Theaetetus flies” (263a), one must not seek to find a one to one correspondence between the parts of the structure “subject-verb” and the Forms which are presupposed.⁹⁶ The crucial points for our understanding of *logos* are the communion of Forms as a presupposition of it, the communion of words as a reflection of the communion of Forms,⁹⁷ the product of the linguistic action, which is an integrate meaning, and the impact of this action, which is the accomplishment of communication. Secondly, the Forms cannot be the unmediated constituent elements of thought, because as it is clearly shown in the dialogue *Parmenides* (132b–d), they must not be construed as thoughts (νοήματα).⁹⁸ Thirdly, the capacity of the soul which predominates in the operation of *logos* is *dianoia* with its special manifestations. One of the most important tasks of *dianoia* is to recognize the interrelations between the Forms.

Through the investigation of the dual meaning of *logos*, i.e. of the relationship between *dianoia* and *logos*, we can finally discover a route towards the Platonic thought. Plato solves the problem of predication posed by Antisthenes, i.e. the need to give an account of how we call the same thing by several names,⁹⁹ by introducing into the ontological level the communion of Forms which is reflected on the level of *logos*. *Logos* itself is a communion, a weaving together (πλέγμα) of verbs and

⁹⁵ Cf. Chiesa 1992: 20.

⁹⁶ Cf. Chiesa 1992: 20. Kraus (1996: 28) states that the definition of *logos* in the *Sophist* presupposes on the one hand that it must be *logos* of τινός (of somebody or something), and on the other that it must have a veridical value which is derived from its relation with the communion of Forms. For a comparative examination between *Cratylus* and the *Sophist* on the matter of statement and its possible readings, see Barney 2001: 176 ff. (esp. 182 ff.).

⁹⁷ Cf. Fronterotta 2013: 207–208 and n. 2.

⁹⁸ See Oehler 1962: 109–112; Chiesa 1992: 20.

⁹⁹ Apart from the debate with Antisthenes, the Heraclitean notion that each thing has many names probably also played a fundamental role in Plato’s decision to concern himself with the problem of predication and its solution in the *Sophist*; see Graeser 1977b: 366.

names.¹⁰⁰ Since in the *Sophist* a being is determined by its capacity to do something or have something done to it, we can assume that *logos* is reckoned among *those that are* because of its relation with οὐσίαι and thought. *Dianoia* plays a central role in interpreting the relationship between language and reality in this dialogue. Whereas νόησις is directly unified with its simple, i.e. immaterial objects (νοητά), *dianoia* is the capacity of the soul which accomplishes transitions and discovers the connections between the Forms; *dianoia*, which is defined as silent speech that occurs inside the soul in conversation with itself about any subjects which it considers, realizes the relations or the interweaving of Forms.¹⁰¹ This is the subject it considers when it proceeds with affirmations and denials and reaches a limit where it produces an opinion which has assertoric structure.¹⁰² So, according to Kraus, the soul through *dianoia* is the natural place for the generation of speech, and thus speech must be considered as a specifically human phenomenon.¹⁰³

Since *dianoia* and vocal speech in the *Sophist* are supposed to be homologous or counterparts, there is the dilemma of whether *dianoia* (or thought) is internalized *logos* or whether *logos* is externalized *dianoia*.¹⁰⁴ In *Tht.* 206d, the first meaning of *logos* is referred to as “making one’s own thought clear through speech by means of verbs and nouns, imaging the opinion in the stream that flows through the lips, as in a mirror (κάτοπτρον) or water” (transl. by Fowler). We have previously emphasized that according to Aristotle, language is not a natural instrument of thought, and this thesis has the implication that vocal speech

¹⁰⁰ Fattal (2009: 71) notes that even if the word σύνταξις is not present in Plato’s text, the terms that denote the combination, such as μέθεξις, πλέγμα, συμφωνία, κοινωνία, μειξις, συμπλοκή, all refer to this reality which the Greek grammarians, for example Apollonius Dyscolus, will later call “Syntax”.

¹⁰¹ Kraus (1990: 277), focusing on the complicated web of the relations between the Forms and their images in the *Cratylus*, describes in details how the combinations and the connections between the Ideas can be traced within the soul and must belong not to the noetic, but to the dianoetic part of it.

¹⁰² Cf. Chiesa 1992: 21.

¹⁰³ Kraus 1990: 277.

¹⁰⁴ Cf. Chiesa 1992: 21.

is not an image but always a symbol of thought.¹⁰⁵ In Plato, we can recognize that vocal speech is the expression of an assertion, of a judgement, and that its vocal dimension attributes to it the character of an image which is sense-perceptible.¹⁰⁶ This image, if we use Ammonius' conceptual distinctions,¹⁰⁷ is neither likeness (ὁμοίωμα) nor symbol or sign, nor an artistic image, but a natural image, such as shadows and what usually appears in water or mirrors, or in other words an unmediated reflection of thought. Furthermore, *logos* itself is a thread which binds the soul with Dialectic. Honest philosophical dialogue, i.e. Dialectic, directly reflects honest conversation of the soul with itself, i.e. *dianoia*, which is in search of the truth. As the vocal speech is a mirror to *dianoia*, so is Dialectic a means which clearly reflects the thinking procedures of *dianoia*. *Logos* in Plato is both theory and praxis, i.e. *dianoia* or thought and at the same time linguistic action, since λέγειν is considered as an action. This linguistic action is tightly bound with philosophical action, i.e. Dialectic. *Logos* is also a psycho-physical process, since when considered as a stream of sound that goes through the mouth, it is the expression and external manifestation of the internal dialogue of the soul with itself, i.e. the revelation of thought.

¹⁰⁵ Cf. Liatsi 2008: 86–87.

¹⁰⁶ Cf. Chiesa 1992: 21.

¹⁰⁷ Ammon. *In Int.* 34.20–30 (also see again 20.1–8). Ammonius explains that “by nature” (φύσει) is said in two ways by those who count names as by nature. According to his view, Cratylus the Heraclitean said that names resemble the natural but not the artistic images of visible things, for example, shadows and what usually appears in water or mirrors. The terms referred to here by Ammonius are taken from Proclus' third sense of “by nature” that he attributes to Cratylus the Heraclitean in his *Commentary* on the homonymous dialogue. Proclus presents four senses of “by nature” and makes a further distinction between “shadows and images in mirrors” and “artistic images which resemble their models”. See Procl. *In Cra.* 7.18–22; cf. Pasquali 1908. See also Blank 2014: 149, n. 159 and 161.

References

- Ackrill, J.L. (1971), "ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ", in G. Vlastos (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays I: Metaphysics and Epistemology*, 201–209. New York: Palgrave Macmillan. (Originally published in 1955.)
- Ademollo, F. (2011), *The Cratylus of Plato: A Commentary*. Cambridge University Press.
- Allen, R.E. (1965), "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues", in R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, 43–60. London: Routledge & Kegan Paul. (Originally published in 1960.)
- Barney, R. (2001), *Names and Nature in Plato's Cratylus*. New York; London: Routledge.
- Baumgarten, H.-U. (1998), *Handlungstheorie bei Platon. Platon auf dem Weg zum Willen*. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler.
- Blank, D. (2014), *Ammonius. On Aristotle, On Interpretation 1–8*. Bloomsbury Academic. (Gerald Duckworth, 1996¹.)
- Bluck, R.S. (1957), "False Statement in the *Sophist*", *The Journal of Hellenic Studies* 77.2: 181–186.
- Busse, A., ed. (1897), *Ammonius. De interpretatione, CAG 4.5*. Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.
- Caston, V. (2002), "Gorgias on Thought and its Objects", in V. Caston and D.W. Graham (eds.), *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, 205–232. Ashgate.
- Chiesa, C. (1992), "Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre", *Histoire Épistémologie Langage* 14.2: 15–30.
- Clegg, J.S. (1973), "Self-Predication and Linguistic Reference in Plato's Theory of the Forms", *Phronesis* 18.1: 26–43.
- Cooke, H.P., Tredennick, H., eds. (1938), *Aristotle. Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. Harvard University Press. (Loeb Classical Library 325.)
- Corcilius, K. (2015), "Faculties in Ancient Philosophy", in D. Perler (ed.), *The Faculties: A History*, 19–58. Oxford University Press.
- Cornford, F.M., tr. (1935), *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*. Translated with a running commentary. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co..
- Cornford, F.M. (1965), "Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI–VII", in R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, 61–95. London: Routledge & Kegan Paul. (Originally published in 1932.)
- Crivelli, P. (2012), *Plato's Account of Falsehood: A Study of the Sophist*. Cambridge University Press.

- Demos, R. (1964), "Plato's Philosophy of Language", *The Journal of Philosophy* 61.20: 595–610.
- Derbolav, J. (1972), *Platons Sprachphilosophie im Kratylus und in den späteren Schriften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ebert, T. (1974), *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum Charmides, Menon und Staat*. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter.
- Fattal, M. (2009), *Le Langage chez Platon: Autour du Sophiste*. Paris: L'Harmattan.
- Fowler, H.N., tr. (1921), *Plato. Theaetetus. Sophist*. Harvard University Press. (Loeb Classical Library 123.)
- Fowler, H.N., tr. (1926), *Plato. Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias*. Harvard University Press. (Loeb Classical Library 167.)
- Frede, M. (1992), "Plato's *Sophist* on false statements", in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, 397–424. Cambridge University Press.
- Frege, G. (1969), "Über Sinn und Bedeutung", in G. Patzig (ed.), *Gottlob Frege. Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien*, 40–65. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Originally published in 1892.)
- Fronterotta, F. (2013), "Theaetetus sits – Theaetetus flies. Ontology, predication and truth in Plato's *Sophist* (263a–d)", in B. Bossi, T.M. Robinson (eds.), *Plato's Sophist Revisited*, 205–223. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Gaskin, R. (2008), *The Unity of the Proposition*. Oxford University Press.
- Gildersleeve, B.L. (1900), *Syntax of Classical Greek. From Homer to Demosthenes*. With the cooperation of C.W.E. Miller. American Book Company.
- Glasmeyer, C. (2003), *Platons Sophistes. Zur Überwindung der Sophistik*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Graeser, A. (1975), "Die platonischen Ideen als Gegenstände sprachlicher Referenz", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29.2: 218–234.
- Graeser, A. (1977a), "Parmenides über Sagen und Denken", *Museum Helveticum* 34.3: 145–155.
- Graeser, A. (1977b), "On Language, Thought, and Reality in Ancient Greek Philosophy", *Dialectica* 31.3–4: 359–388.
- Hackforth, R. (1945), "False Statement in Plato's *Sophist*", *The Classical Quarterly* 39.1/2: 56–58.
- Hamlyn, D.W. (1955), "The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic", *The Philosophical Quarterly* 5.21: 289–302.
- Hayduck, M., ed. (1882), *Simplicius. In De anima*, CAG 11. Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.
- Hayduck, M., ed. (1885), *Stephanus. In Aristotelis De interpretatione commentarium*, CAG 18.3. Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.

- Heidegger, M. (2003), *Plato's Sophist*. Translated by R. Rojcewicz and A. Schuwer. Indiana University Press. (Originally published in 1997.)
- Helmig, C. (2012), *Forms and Concepts: Concept Formation in the Platonic Tradition*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Hoekstra, M., Scheppers, F. (2003), “Ονομα, ῥῆμα et λόγος dans le *Cratyle* et le *Sophiste* de Platon: analyse du lexique et analyse du discours”, *L'Antiquité Classique* 72: 55–73.
- Kapp, E. (1965), *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kennedy, G., tr. (2001), “Gorgias”, in R.K. Sprague (ed.), *The Older Sophists*, 30–67. Indianapolis: Hackett Publishing Co. (Originally published in 1972.)
- Kerferd, G.B. (1981), “The Interpretation of Gorgias' Treatise Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως”, *Deucalion* 36: 319–327.
- Kerferd, G.B. (1984), “Meaning and Reference. Gorgias and the Relation between Language and Reality”, in K. Boudouris (ed.), *Ἡ Αρχαία Σοφιστική: The Sophistic Movement*. Papers read at the First International Symposium on the Sophistic Movement organized by the Greek Philosophical Society, 27–29 Sept. 1982, 215–222. Athens: Athenian Library of Philosophy.
- Klein, J. (1992), *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. Trans. by E. Brann. New York: Dover Publications. (Reprint of: Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1968.)
- Kraus, M. (1990), “Platon und das semiotische Dreieck”, *Poetica* 22: 242–281.
- Kraus, M. (1996), “Platon”, in T. Borsche (ed.), *Klassiker der Sprachphilosophie von Platon bis Noam Chomsky*, 15–32. München: Verlag C.H. Beck.
- Lebedev, A.V. (2009), “Greek Philosophy as a Reform of Language”, in *Indo-European linguistics and classical philology – XIII (Joseph M. Tronsky memorial conference)*. Proceedings of the International Conference, 22–24 June 2009, 359–368. St. Petersburg.
- Lieb, H. (1981), “Das ‘semiotische Dreieck’ bei Ogden und Richards: eine Neuformulierung des Zeichenmodells von Aristoteles”, in J. Trabant et al. (eds.), *Logos Semantikos. Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu 1921–1981*, Bd. 1: *Geschichte der Sprachphilosophie und der Sprachwissenschaft*, 137–156. Berlin: Walter de Gruyter; Madrid: Gredos.
- Liatsi, M. (2008), *Die semiotische Erkenntnistheorie Platons im Siebten Brief. Eine Einführung in den sogenannten philosophischen Excurs*. München: Verlag C.H. Beck.
- Liebrucks, B. (1949), *Platons Entwicklung zur Dialektik, Untersuchungen zum Problem des Eleatismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Mansfeld, J. (1988), "De Melisso Xenophane Gorgia. Pyrrhonizing Aristotelianism", *Rheinisches Museum* 131: 239–276.
- Moravcsik, J.M.E. (1960), "ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ and the Genesis of ΛΟΓΟΣ", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 42.2: 117–129.
- Morrow, G.R.; Dillon, J.M., eds. (1987), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Translated by G.R. Morrow and J.M. Dillon, Introduction and Notes by J.M. Dillon. Princeton University Press.
- Moukanos, D. (1985), "To problēma tēs schesēs onomatōn kai pragmatōn kata ton Ammōnio ton Ermeia [The problem of the relation between names and things according to Ammonius Hermiae]", in *Glōssa kai Pragmatikotēta stēn Hellēnikē Philosophia [Language and Reality in Greek Philosophy]*, 247–255. Athens: Greek Philosophical Society.
- Mourelatos, A.P.D. (1987), "Gorgias on the Function of Language", *Philosophical Topics* 15.2: 135–170.
- Mouzala, M.G. (2007), *Peri tou kath' heterotēta mē ontos ston Sophistē tou Platōnos [On Non-Being Determined in the Sense of Otherness in Plato's Sophist]*. Athens: Harnos Editions.
- Mouzala, M.G. (2011a), "Names and Falsity in Plato's *Cratylus*", *Journal of Classical Studies (Zbornik za klasicne studije MS)* 13: 51–77.
- Mouzala, M.G. (2011b), "The Cognitive Value of *Ousia* as Absolute Reality in Plato: Epistemological Ramifications of Platonic Ontology", *Parnassos* 53: 221–230.
- Mouzala, M.G. (2012), "On the Cratylean Argumentation in Support of the Correctness of Names in Plato's *Cratylus*", *Journal of Classical Studies (Zbornik za klasicne studije MS)* 14: 73–86.
- Mullach, F.G.A., ed. (1845), *Aristotelis De Melisso, Xenophane et Gorgia disputationes, cum Eleaticorum Philosophorum fragmentis*. Berolini: sumptibus Guil. Besseri.
- Newiger, H.-J. (1973), *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nicht-seiende*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Nikulín, D. (2010), *Dialectic and Dialogue*. Stanford University Press.
- Notomi, N. (1999), *The Unity of Plato's Sophist, Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge University Press.
- Oehler, K. (1962), *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*. München: Verlag C.H. Beck.
- Oehler, K., tr. (2006), *Aristoteles. Kategorien*. Übersetzt und erläutert. Berlin: Akademie Verlag. (Originally published in 1983.)

- Pasquali, G., ed. (1908), *Procli Diadochi In Platonis Cratylum Commentaria*. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri.
- Peck, A.L. (1952), "Plato and the ΜΕΓΙΣΤΑ ΓΕΝΗ of the *Sophist*: A Reinterpretation", *The Classical Quarterly* 2.1/2: 32–56.
- Peck, A.L. (1962), "Plato's *Sophist*: The συμπλοκή τῶν εἰδῶν", *Phronesis* 7.1: 46–66.
- Prantl, C. (1855, 1867), *Geschichte der Logik im Abendlande*. Bde. 1 und 3. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Rosen, S. (1983), *Plato's Sophist: The Drama of Original and Image*. Yale University Press.
- Ross, W.D. (1951), *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Ruelle, C.E., ed. (1889), *Damascii successoris Dubitationes et solutiones de primis principii in Platonis Parmenidem*. 2 vols. Paris: Klincksieck.
- Sayre, K. (1970), "Falsehood, Forms and Participation on the *Sophist*", *Noûs* 4.1: 81–91.
- Schiels, C. (2013), "The Grounds of Logos: The Interweaving of Forms", in G. Anagnostopoulos, F.D. Miller, Jr. (eds.), *Reason and Analysis in Ancient Greek Philosophy: Essays in Honor of David Keyt*, 211–230. Springer.
- Schmidt, S.J. (1969), *Bedeutung und Begriff. Zur Fundierung einer sprachphilosophischen Semantik*. Braunschweig: Friedr. Vieweg & Sohn.
- Segal, C.P. (1962), "Gorgias and the Psychology of Logos", *Harvard Studies in Classical Philology* 66: 99–155.
- Seligman, P. (1974), *Being and Not-Being: An Introduction to Plato's Sophist*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Silverman, A. (2002), *The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics*. Princeton University Press.
- Soulez, A. (1991), *La Grammaire philosophique chez Platon*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Steel, C. et al., eds. (2007–2009), *Procli in Platonis Parmenidem Commentaria* (edition prepared with the collaboration of P.D. Hoine, A. Gribbomont, C. Macé, and L. van Campe). 3 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Tugendhat, E. (1958), *ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg; München: Karl Alber.
- Vlastos, G. (1973), *Platonic Studies*. Princeton University Press.
- White, N.P., tr. (1993), *Plato. Sophist*. Translated, with Introduction and Notes. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Wilson, J.C. (1893), "Apelt's Pseudo-Aristotelian Treatises" (Review), *The Classical Review* 7.1/2: 33–39.

Elizabeth Murray

Intellectual Conversion and the Way Back in Plato

ELIZABETH MURRAY

INTELLECTUAL CONVERSION AND THE WAY BACK IN PLATO

ABSTRACT. In this paper, I examine the intellectual conversion of the released prisoner in Plato's Allegory of the Cave in *Republic* VII. While most commentators and even Plato's Socrates are understandably focused on the difficult ascent and ultimate enlightenment, this paper focuses on the descent back into the cave, in other words, the return to the changeable world. Rather than focus on the ethical dimension of the return, I consider its cognitive dimension. I provide a summary of Lonergan's account of conversion, specifically, his account of intellectual conversion. I contend that there are two 'moments' to every conversion, and so two moments of intellectual conversion. The enlightened one in the Allegory who returns to the cave represents the second moment of intellectual conversion. I discuss how Socrates describes the philosopher who has returned as possessing enhanced powers of discernment and judgment. The superior cognitive power of the post-enlightened philosopher is supported by the detailed description of the role of the midwife in the *Theaetetus*. The final end of the philosopher in terms of knowing, I contend, is not contemplation of the eternal, but discernment and judgment of what is in the changeable world.

KEYWORDS: the *Republic*, the *Theaetetus*, Cave Allegory, Bernard Lonergan, intellectual conversion.

According to Karl Jaspers, there are three themes central to Plato's philosophy: the turning around (μεταστροφή, περιαγωγή), the stages of knowledge, and the twofold direction of human life.¹ These three themes are interwoven in Plato's celebrated Allegory of the Cave in *Republic* VII. The Allegory is the account of one of the prisoners who is freed from the chains that bind him, forced to turn around, and gradually led up a steep ascent to the wonders of the world outside of the

© E. Murray (Los Angeles). Elizabeth.Murray@lmu.edu. Loyola Marymount University (Los Angeles, California).

Платоновские исследования / Platonic Investigations 10.1 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.1.04

¹Jaspers 1957: 33.

cave and to eventual enlightenment. This story, so rich in symbolic detail, serves as a counterpart to the rather dry, theoretical account of the levels of cognitive powers and corresponding objects at the end of Book VI — the Divided Line. Every element of the Divided Line has a counterpart in the Allegory. Both the Divided Line and the Allegory of the Cave are couched within Socrates' examination of the nature of the true philosopher, and his investigation of what sort of education would be required to produce such a philosopher as a future guardian of the polis. In the following, I shall focus first on the 'turning around' (conversion), and secondly on what Jaspers calls the twofold direction of the philosopher (the ascent out of the cave and the return to the depths of the cave). My specific interest in this paper is the cognitional difference that is evident in the enlightened one who returns to the world of becoming.

1. Intellectual Conversion

The Allegory of the Cave is celebrated as a classic account of conversion. The term 'conversion' in our contemporary world is most often associated with religious conversion, a momentous event in the life of a person that transforms their relationship to God. St. Paul on the road to Damascus and St. Augustine in the garden are prime examples of such transformative turning points. However, not all conversion is religious conversion; there are different kinds of conversion. Before we examine the nature of the conversion described in Plato's allegory, let us consider the work of Bernard Lonergan (1904–1984) on the nature of conversion and his account of three basic kinds of conversion.

Bernard Lonergan defines conversion as a vertical exercise of freedom, which moves one to a new horizon, a new standpoint or world. This movement "involves an about-face; it comes out of the old by repudiating characteristic features [of the old]; it begins a new sequence that can keep revealing ever greater depths and breadth and wealth."² Conversion for Lonergan is a dialectical shift between two opposing

² Lonergan 1972: 237.

positions; it is not a sublation. In his insistence on conversion as a moment of decision, Lonergan is echoing Kierkegaard, who contends contra Hegel that we cannot think or mediate our way into a radically new standpoint. Conversion is not a matter of development, but a distinct moment of conscious choice. Nevertheless, there is development involved leading up to the point of conversion, and following upon conversion as one deepens one's familiarity with one's new world. The shift from one standpoint or world to the next requires an act of choice. Conversion is self-constituting as well as world constituting. The self is confronted with the "startling strangeness"³ of a radically different ground and orientation. At the same time, the self constitutes itself anew through this conversion.

Lonergan distinguishes three basic kinds of conversion: intellectual, moral, and religious. He explains: "While each of the three is connected with the other two, still each is a different type of event and has to be considered in itself before being related to the others."⁴ Each basic form of conversion is an act of real self-transcendence. Inasmuch as in every act of real self-transcendence there is, for the self-same self, the self that is transcended and the self that is transcending, an act of self-transcendence necessarily possesses a negative and a positive dimension. The negative element is the pain of overcoming limitation; the positive element is the joy of transcendence. The first aspect involves sacrifice, rejection, and repudiation; the second aspect involves acceptance, appropriation, and fulfillment. I have argued elsewhere that the two-fold nature of self-transcendence is found in each of the three basic forms of conversion. Each kind of conversion has two moments or phases, and it is possible for one to undergo only the first moment of a conversion and stop there.

Lonergan describes religious conversion as a shift to "a total being-in-love as the efficacious ground of all self-transcendence, whether in the pursuit of truth, or in the realization of human values, or in the

³ Lonergan 1992: 22.

⁴ Lonergan 1972: 239.

orientation man adopts to the universe, its ground, and its goal.”⁵ It is being grasped by ultimate concern; it is total and permanent self-surrender. Clearly, this account is not specific to any particular religion or even to any form of theism. It covers the profound life-transforming commitments to values like truth and justice of those who do not profess any religious affiliation. In the context of Christianity, religious conversion is “God’s love flooding our hearts through the Holy Spirit given to us.”⁶ It is the gift of grace.

Religious conversion involves two moments. The first is remorse over one’s own sin and the rejection of the worldly. The second is the joyous acknowledgement of God’s forgiveness and love. Religious conversion involves both the sorrow of repentance and self-sacrifice and the joy of fulfillment and consolation. It is not only God’s love flooding our hearts, an otherworldly falling in love; it is also total and permanent self-surrender without conditions, qualifications, reservations. We can question whether these two dimensions of religious conversion are properly differentiated as two distinct religious moments of decision. Consider the Kierkegaardian moments of infinite resignation and the subsequent act of acceptance through faith.⁷ It is possible for someone to make only a partial religious conversion, to renounce one’s attachments to the world and live a life of self-denial, and yet fail to accept God’s love and forgiveness. But, it may be more accurate to name the act of total self-abnegation a moral, rather than a religious, act of freedom.⁸

The second kind of conversion is moral conversion. It is a radical shift from a life completely focused on oneself and one’s own satisfactions and interests to a life committed to values. Lonergan characterizes it as a turn from the world of appetites to the world of objective good.⁹ One can organize one’s life around the satisfaction of one’s ap-

⁵ Lonergan 1972: 241.

⁶ Lonergan 1972: 241.

⁷ Kierkegaard 1983: 37–50.

⁸ Kierkegaard considers infinite resignation to be the highest ethical act through which one attains eternal consciousness yet falls short of faith; *ibid.* 48.

⁹ Lonergan 1992: 234.

petites and interests or one can organize one's life around the good as known intelligently and reasonably – the objective good. He sums up these opposite orientations with the two questions: What's in it for me? What ought I do? In moral conversion, the two opposing poles are satisfactions and values:

Moral conversion changes the criterion of one's decisions and choices from satisfactions to values... [It] consists in opting for the truly good, even for value against satisfaction when value and satisfaction conflict.¹⁰

As there are two moments in each of the other two kinds of conversion, so there are two moments of moral conversion. The first moment or aspect of moral conversion requires the personal realization that a choice must be made, and that one constitutes oneself through that choice. It consists of a choice of good and evil over the merely aesthetic. To be a choice for the good, to become a person of good will in the Kantian sense, one must choose the commands of reason over one's own inclinations; that is, one must choose the most difficult with all the pain and suffering that entails. It is possible to live a moral life in this negative sense alone, to bear up under the burdens of ethical duty, reined in by rational consistency, and spurred by the prick of conscience. But Lonergan's account of moral consciousness suggests that there is a second, positive dimension to moral consciousness.

Lonergan, influenced by Max Scheler's axiological ethics, develops a notion of moral conversion focused on values, in contrast to Kant's deontological ethics of reason. Duty is founded in the *a priori* law of reason; an ethics based on duty is purely formal. Values, on the other hand, are given in the *a priori* order of the heart; they are the material or content of moral intention. The shift from Kantian formal ethics to Scheler's material ethics affords a richer and more positive account of the motivation of one's acts of decision.

The third basic kind of conversion is intellectual. Lonergan defines it as "a radical clarification and, consequently, the elimination of an

¹⁰ Lonergan 1972: 240.

exceedingly stubborn and misleading myth concerning reality, objectivity, and human knowledge. The myth is that knowing is like looking, that objectivity is seeing what is there to be seen and not seeing what is not there, and that the real is what is out there now to be looked at.”¹¹ The twofold nature of conversion as self-transcendence is evident in Lonergan’s notion of intellectual conversion. The first moment is to assent to a radical critique and rejection of the standpoint of empiricism or naive realism, to reject the presumption that what is real is what is already out there to be known through simple sense-perception. One transcends this naive philosophic worldview to the worldview of idealism, the position that being and truth are only found in understanding not in experience. The difficulty of the first moment of intellectual conversion was not lost on Plato, who incorporated into the curriculum years of mathematical training for students in the Academy. In order even to begin the arduous, disorienting climb out of the darkness, one must break the chains of sense, imagination, and accepted opinion. This can only be done, as Lonergan puts it “by severing the umbilical cord that [ties one] to the maternal imagination of man.”¹²

The second moment of intellectual conversion is the move beyond idealism to critical realism, which is the philosophic position that knowledge of the real is possible, but only through intelligence and rational judgment.¹³ Judgment for Lonergan requires a return to the evidence provided in experience. Knowledge, for Lonergan, is only attained in judgment; knowing is not a single act but a process of experience, understanding, and judging. The first movement of intellectual conversion is from naive realism, which is the view that knowledge is the result of sense-experience alone, to idealism, which is the view that knowledge is the result of intelligence alone. The second movement of intellectual conversion is from idealism to critical realism, which is the view that knowledge is the result of experience, understanding, and judging. This second movement of intellectual conversion is not possi-

¹¹ Lonergan 1972: 239.

¹² Lonergan 1992: 15

¹³ Murray 2009: 277–94.

ble without the first. One cannot experience the ‘startling strangeness’ of the new world of critical realism without having first experienced something like Kant’s Second Copernican Revolution. For a clear example of intellectual conversion, we can turn to descriptions provided by Fichte of his encounter with Kant’s thought. He wrote enthusiastic accounts of his own intellectual transformation in letters to his friends in 1790:

I have been living in a new world ever since reading the *Critique of Practical Reason*. Propositions which I thought could never be overturned have been overturned for me. Things have been proven to me which I thought could never be proven... and I feel all the happier for it.

[Similarly], I hurled myself into philosophy, namely, the Kantian philosophy... The influence that this philosophy, especially its moral part... has upon one’s entire way of thinking is unbelievable — as is the revolution that it has occasioned in my way of thinking in particular.¹⁴

To summarize, conversion for Lonergan is a radical transformative and self-transcending dialectical shift from one worldview or horizon to its opposite. There are three basic kinds of conversion — religious, and moral, and intellectual; and in each case the conversion has two moments, one that is negative and repudiating, and one that is positive and affirming. The two moments of intellectual conversion are, first, the turn away from sense experience to the ideal realm and, second, the return to experience as necessary for intelligence and reason to make judgments. In light of Lonergan’s account of conversion and intellectual conversion, let us return to Plato’s Allegory of the Cave to examine what kind of conversion he is portraying.

2. Conversion in the Allegory of the Cave

In the Allegory, the freed prisoner is unchained and forcibly turned around towards the light from the fire in the cave: “When one of them was freed and suddenly compelled to stand up, turn his head, walk,

¹⁴ Fichte 1988: 357–360.

and look up toward the light, he'd be pained and dazzled and unable to see the things whose shadows he'd seen before."¹⁵ The former prisoner does not just turn his eyes toward the light, he is compelled to turn his entire body right around and walk. "And if someone dragged him away from there by force up the rough, steep path, and didn't let him go until he had dragged him into the sunlight, wouldn't he be pained and irritated at being treated that way?"¹⁶ He is dragged bodily up the rough, steep path all the way into the sunlight.

In this partial description of the start of prisoner's conversion, we note the disorienting and arduous nature of the prisoner's turning and slow ascent. Here we have the marks of conversion in general, that it is a 180-degree shift, and that it introduces one to a completely unfamiliar reality. The conversion involved in philosophic education, as Dominic Scott writes, "involves a complete reorientation" that "goes directly against the grain."¹⁷ Socrates elaborates that it is the whole soul that is turned around.

But our present discussion... shows that the power to learn is present in everyone's soul and that the instrument with which each learns is like an eye that cannot be turned around from darkness to light without turning the whole body. This instrument cannot be turned around from that which is coming into being without turning the whole soul until it is able to study that which is and the brightest thing that is, namely, the one we call the good.¹⁸

The point that the whole man is turned around suggests that we are not dealing with just one of the basic forms of conversion. This conversion is not simply a turning of the eyes or the head, that is, not just an intellectual conversion; it is at the same time a moral and a religious conversion. That this is the case is clear when we consider the ultimate objective of the turning and the ascent: "the study of that which is and the brightest thing that is, namely, the one we call the good."¹⁹ The ob-

¹⁵ R. VII, 515cd. Translation by G.M.A. Grube.

¹⁶ R. VII, 515e.

¹⁷ Scott 2008: 380.

¹⁸ R. VII, 518c.

¹⁹ R. VII, 518c

jective of the ascent out of the darkness into the light is to fulfill the philosophic erotic desire for the truth, to attain knowledge of the being that always is, the eternal and divine, and ultimately to contemplate the good, represented by the sun which “governs everything in the visible world, and is in some way the cause of all the things that he used to see.”²⁰ Given the objective of the conversion in the Allegory of the Cave, it is fair to conclude that it has intellectual, moral, and religious dimensions.

3. *The Way Back*

Having arrived at the height of enlightenment, the true philosopher descends again into the cave even if he must be compelled to do so. (Note that he must be compelled at each stage.)

It is our task as founders, then, to compel the best natures to reach the study we said before is most important, namely, to make the ascent and see the good. But when they’ve made it and looked sufficiently, we mustn’t allow them to... stay there and refuse to go down again to the prisoners in the cave.²¹

Socrates gently ridicules those enlightened ones who would wish to remain in glorious contemplation of the good. He says that they would fail as future leaders of the polis, “because they’d refuse to act, thinking that they had settled while still alive in the faraway Isles of the Blessed.”²² Socrates considers it to be one’s moral duty to contribute what one can to the community, to act for the common good. This moral dimension of the Allegory of the Cave is a central point of the account of the education of the future leaders of the polis.

It is clear that the conversion in the Allegory qua moral would be incomplete if one simply stopped at recognition of the truly valuable without acting for the sake of others. One could also argue that qua religious, the conversion would be incomplete if it stopped at union

²⁰ R. VII, 516c

²¹ R. VII, 519cd.

²² R. VII, 519c.

with the divine in a kind of monastic separation from the world, and did not involve re-embracing the world of becoming, and bear fruit in works of love. But, qua intellectual conversion, has not the enlightened one reached the ultimate intellectual fulfillment? How can one surpass understanding of the eternal and perfect? One way to approach this question is to examine the kind of cognition characteristic of the true philosopher as returned, that is, post-enlightenment.

According to Mitchell Miller, the philosopher returns to the cave in an intellectual sense, not just political.²³ Socrates clarifies the enhanced cognitive powers of the philosopher who reenters the cave:

Therefore each of you in turn must go down... and grow accustomed to seeing in the dark. When you are used to it, you'll see vastly better than the people there. And because you've seen the truth about the fine, just, and good things, you'll know each image for what it is and also that of which it is the image.²⁴

In this passage, Plato claims that the returned philosopher sees better than the people who have never left the world of appearance, and that it is the knowledge of the truth that enables him to recognize images for what they are, and the true forms which they represent. As David Sedley comments, the philosopher has “absorbed the reality of the outside world before returning.”²⁵ Mitchell adds, “it is this heightened grasp of all that becomes that particularly qualifies the philosopher to rule”²⁶

In Book VI, Plato previews what is to come in his account of the education of the philosopher in Book VII when he discusses the nature of the real lover of learning: It is his nature “to struggle toward what is, not to remain with any of the many things that are believed to be... he neither loses nor lessens his erotic love until he grasps the being of each nature itself... he knows, truly lives, is nourished, and — at that point,

²³ Ferrari 2007: xxiv.

²⁴ *R.* VII, 520c.

²⁵ Sedley 2007: 262.

²⁶ Miller 2007: 313.

but not before — is relieved of the pains of giving birth.”²⁷ He offers here a similar account of an ascent and the kind of life that follows, one in which he no longer suffers the pains of giving birth because he has already gained knowledge of the Forms. His reference to the pains of giving birth calls to mind Socrates’ claim that he function as a midwife. If we consult the extended account of midwifery in the *Theaetetus*, we can glean additional insight into the cognitive power of the enlightened philosopher.

Socrates begins his account by describing general facts about the art of midwifery. He makes the point that women who operate as midwives are beyond childbearing age, because it is most advantageous for a midwife to have already had the experience of giving birth herself.²⁸ The properly experienced midwife represents the philosopher, like Socrates, who has already been through the labor and accomplishment of attaining knowledge. He explains, further, “it is the midwives who can tell better than anyone else whether women are pregnant or not.”²⁹ This suggests an ability in the teacher of philosophy to recognize real potential in another, or more proximately to recognize the real potential in another’s argument. Socrates’ analogy of his own philosophic practice with the art of midwifery only goes so far, as he explains:

So the work of the midwife is a highly important one; but it is not so important as my own performance. And for this reason, that there is not in midwifery the further complication, that the patients are sometimes delivered of phantoms and sometimes of realities, and that the two are hard to distinguish. If there were, then the midwife’s greatest and noblest function would be to distinguish the true from the false offspring.³⁰

The most important cognitive power of the enlightened philosopher, suggested in this passage, is to distinguish or judge what is true and what is false. Socrates has returned to the world of becoming, the realm

²⁷ *R.* VI, 490b.

²⁸ *Tht.* 149b. Translation by M.J. Levett, revised by M. Burnyeat.

²⁹ *Tht.* 149c.

³⁰ *Tht.* 150ab.

of appearances, and in this realm he practices the art of discernment. In the words of Jaspers, he is “equal to his work in the world only because he is at home in the supra-celestial realm that is the source of norms and guidance.”³¹

In conclusion, the conversion depicted in the Allegory of the Cave is a transformation of the whole self. In its central intellectual dimension, it reflects both the great achievement of ascending to understanding of the good, and the commitment to take up the task of philosophizing in the world. The enlightened philosopher possesses the critical power of discerning and judging what is real, true, and good in the world, because he is grounded in the understanding of the eternal and unchanging. In this regard, the enlightened philosopher who returns to the world, in the words of Kierkegaard, makes one movement further than eternal consciousness.³²

References

- Ferrari, G.R.F. (2007), “Editor’s Introduction”, in Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, xv–xxvi. Cambridge University Press.
- Fichte, J.G., (1988), *Fichte. Early Philosophical Writings*. Translated and edited by Daniel Breazeale. Cornell University Press.
- Grube, G.M.A., tr. (1997), *Plato. Republic*, in John M. Cooper (ed.), *Plato. Complete Works*, 971–1223. Hackett Publishing Company, Inc.
- Jaspers, K. (1957), *Plato and Augustine*, in Hannah Arendt (ed.), *The Great Philosophers*. Vol. 1. Translated by Ralph Manheim. Harcourt, Brace & Ward, Inc.
- Kierkegaard, S. (1983), *Fear and Trembling*. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press.
- Levett, M.J.; Burnyeat, M., trs. (1997), *Plato. Theaetetus*, in John M. Cooper (ed.), *Plato. Complete Works*, 157–234. Hackett Publishing Company, Inc.
- Lonergan, B. (1972), *Method in Theology*. University of Toronto Press.

³¹ Jaspers 1957: 35.

³² Kierkegaard 48: 1983.

- Lonergan, B. (1990), *Understanding and Being*, in Elizabeth A. Murray and Mark D. Morelli (eds.), *Collected Works of Bernard Lonergan*. Vol. 5. University of Toronto Press.
- Lonergan, B. (1992), *Insight: A Study of Human Understanding*, in Frederick E. Crowe and Robert M. Doran (eds.), *Collected Works of Bernard Lonergan*. Vol. 3. University of Toronto Press.
- Miller, M. (2007), “Beginning the ‘Longer Way’”, in G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, 310–344. Cambridge University Press.
- Murray, E. (2009), “The Second Moment of Intellectual Conversion”, in Fred Lawrence (ed.), *The Lonergan Workshop 21*: 277–294.
- Scott, D. (2008), “The Republic”, in Gail Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, 360–382. Oxford University Press.
- Sedley, D. (2007), “Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling”, in G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, 256–283. Cambridge University Press.

Андрей Серёгин

Платон об исправительной функции наказания

ANDREI SEREGIN

PLATO ON THE REFORMATORY FUNCTION OF PUNISHMENT

ABSTRACT. The article examines the idea stated in some of Plato's dialogues that punishment is beneficial for immoral people because it eliminates vice in their souls or even makes them virtuous. Contrary to the opinion of some contemporary scholars, I insist that this notion of the reformatory function of punishment plays an important role in Plato's corpus and applies to retributive practices that presuppose the infliction of very intensive physical suffering on an offender. The problem is that almost no arguments are offered in Plato's texts to justify these ideas. At best, some argumentation can be found in the *Gorgias*, where Socrates tries to combine retributivism with eudaimonism and to prove that just punishment must in some way benefit those who are punished by contributing to their happiness or at least by making them less unhappy. However, this argument does not answer the crucial question: why should one think that the infliction of intensive physical suffering really makes people morally better? This inference seems to be made simply on the ground of a general analogy between medicine and justice, which is taken for granted and implies that since the former may cause sufferings to a sick person for the sake of her physical health the latter must contribute to the "health" of her soul, i.e. her moral virtue, by using similar means.

KEYWORDS: ancient ethics, eudaimonism, Plato, reformatory punishment, retributivism.

В этой статье я хотел бы обосновать три следующих тезиса:

1) представление о том, что наказание имеет не только чисто *ретрибутивную* функцию, т.е. справедливо наказывает морального агента за совершенное им зло, но и *исправительную* или *педагогическую*, т.е. способствует его нравственному совершенствованию, играет важную роль в платоновских диалогах;

© А.В. Серёгин (Москва). avis12@yandex.ru. Институт философии Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 10.1 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.1.05

II) оно прилагается в том числе и к радикально антигуманным формам наказания, подразумевающим причинение интенсивной физической боли (для краткости я буду называть такие формы наказания «*брутальными*»);

III) при этом оно не получает полноценного обоснования и преподносится читателю скорее в качестве само собой разумеющегося компонента типичной для Платона аналогии между судебным и медицинским искусством.

При анализе платоновских¹ представлений о наказании я буду исходить из различения социальной и метафизической ретрибуции. Под *социальной* ретрибуцией при этом понимается ретрибутивная активность реальных, т.е. эмпирически данных моральных агентов (например, судей, тюремщиков, палачей и т.д.), которая осуществляется ими в контексте той или иной институционализированной социальной практики, тогда как под *метафизической* ретрибуцией имеется в виду предполагаемая (т.е., во всяком случае, эмпирически неочевидная) ретрибутивная активность сверхъестественных моральных агентов (например, Бога или богов, демонов и т.п.), которая может признаваться причиной, как минимум, многих важнейших разновидностей страдания (в том числе и тех, что, с чисто эмпирической точки зрения, представляются имперсональными, т.е. природных катастроф, эпидемий и т.п.). Метафизическую ретрибуцию в свою очередь можно разделить на *потустороннюю* и *посюстороннюю*. В первом случае речь идет о загробном наказании, а во втором — о любом страдании в земной жизни или же — с учетом важного для Платона представления о метемпсихозе² — просто о вселении души в то или иное материальное тело, если все это интерпретируется как наказание, которому она подвергается за свою порочность.

¹ В целом я исхожу из догматического и унитаристского подхода к интерпретации платоновских текстов, т.е. считаю, что регулярно воспроизводимые позиции протагонистов платоновских диалогов могут с большой степенью вероятности рассматриваться как отражение точки зрения автора.

² R. 614b–621b; *Phdr.* 248d–249b; *Phd.* 81d–82c; *Ti.* 91d–92c; *Lg.* 870de, 872d–873a, 904c–905b.

На мой взгляд, в платоновском корпусе можно найти все эти разновидности ретрибутивных представлений, и ко всем им вполне приложимы тезисы I–III.

Может показаться, что, как минимум, тезисы I–II не нуждаются в отдельном обосновании: платоновские тексты, свидетельствующие в их пользу, хорошо известны и не раз становились предметом специального анализа в научной литературе³. Для меня самого в этой работе наибольший интерес представляет базовая проблема, связанная с тезисом III: каким образом, мягко говоря, далекое от очевидности представление о том, что brutальная ретрибуция якобы способна сделать кого-то нравственно лучше, в рамках платоновского дискурса может восприниматься как самоочевидность? Однако постановка этой проблемы имеет смысл только при допущении тезисов I–II, а они все же разделяются далеко не всеми специалистами по Платону. Например, Анджело Корлетт по сути отвергает тезис I, настаивая на том, что в платоновском корпусе преобладает чисто ретрибутивное понимание наказания⁴, а Кристофер Роу отрицает тезис II, утверждая (как минимум, применительно к «Горгию»), что, когда платоновский Сократ говорит об исправительной функции наказания, он имеет в виду скорее риторическую и философскую практику переубеждения, а не brutальный ретрибутивизм⁵. В отличие от Роу, позиция которого представляется мне просто ошибочной⁶, Корлетт поднимает действительно важный вопрос о соотношении чисто ретрибутивного и педагогического аспектов в платоновской трактовке наказания. Можно констатировать, что в текстах Платона встречаются вполне отчетливые формулировки центральных ретрибутивистских тезисов⁷, да и подробные описания норм утопи-

³ См. в особенности Mackenzie 1981: Ch. 9–12; Saunders 1991: Ch. 5–6.

⁴ Corlett 2010.

⁵ Rowe 2007: 152.

⁶ См. ниже прим. 40.

⁷ Сюда относятся, например, утверждение самоочевидной оправданности справедливого наказания (*Euthphr.* 8b7–e1), представление о недопустимости наказания невиновного (*Lg.* 943d4–e7), т.е. так называемый «негативный ре-

ческого законодательства в «Законах» или различных форм метафизической ретрибуции в целом ряде диалогов вовсе не обязательно сопровождаются упоминаниями об их исправительной функции, так что в целом могут показаться скорее довольно стандартным воплощением ретрибутивистских принципов⁸. Однако это никак не отменяет того очевидного факта, что наличие у наказания исправительной функции декларируется в нескольких диалогах, имеющих центральное значение для понимания этико-политической мысли Платона («Горгий», «Государство», «Законы»⁹), как явствует, к примеру, из следующих цитат:

Т1(а) «Сократ. Стало быть, тот, кто несет наказание, испытывает благо (Ἀγαθὰ ἄρα λάσχει ὁ δίκην δίδούς)? — Пол. Похоже. — Стало

трибутивизм» (ср. Mackie 1982: 4), а также тезис о том, что справедливое наказание должно быть пропорциональным преступлению, во всяком случае, если иметь в виду ординальную пропорциональность, которая предполагает, что более тяжелое преступление заслуживает более тяжелого наказания и наоборот (*Lg.* 867b7–c1; ср. 933e6–10). С кардинальной пропорциональностью, предполагающей, что наказание за конкретное преступление должно быть соразмерным ему самому (например, согласно «закону талиона»), дело обстоит довольно неоднозначно. Хотя платоновский Сократ отвергает талион (*Cri.* 49b–d; *R.* 335b–e; впрочем, возможно, лишь как принцип личного поведения — ср. *Grg.* 480e), в «Законах» он утверждается в качестве одного из принципов метафизической ретрибуции при метемпсихозе (*Lg.* 870e, 872e–873a). Кроме того, иногда у Платона допускается, что наказание может или даже должно причинять существенно больше страдания, чем само преступление (*R.* 615ab; *Lg.* 717cd, 869bc, 880e–881b). В связи с различием ординальной и кардинальной пропорциональности см. Ryberg 2004, 13–14.

⁸ Согласно Сондерсу, за ретрибутивистской фразеологией в «Законах» часто стоит педагогический смысл (Saunders 1991: 2, 194, 226, 256, 354, 356). С другой стороны, Маккензи настаивает на том, что платоновские «эсхатологические» мифы (за исключением «Горгия») действительно носят скорее чисто ретрибутивистский характер (Mackenzie 1981: Ch. 13). Конечно, в определенных рамках ретрибутивную концепцию наказания можно сочетать с педагогической (ср. Mackenzie 1981: 233), но при последовательном логическом развитии они становятся взаимоисключающими (ср. *Prt.* 324ab и *Lg.* 934ab). Я не берусь здесь решать эту проблему и сосредотачиваюсь исключительно на анализе самого педагогического подхода.

⁹ Ср. также *Prt.* 324a–325b, где определенная версия исправительной концепции наказания вложена в уста Протагора.

быть, он получает пользу (Ωφελεῖται)? — Пол. Да. — Сократ. Но что именно я понимаю под пользой (τὴν ὠφελίαν)? [Что] он становится лучше душой, если наказывается по справедливости (βελτίων τὴν ψυχὴν γίγνεται, εἴπερ δικάως κολάζεται)? — Пол. Вероятно. — Стало быть, тот, кто несет наказание, избавляется от порока души (Κακίας ἄρα ψυχῆς ἀπαλλάττεται ὁ δίκην διδούς)? — Да» (*Grg.* 477a2–8)¹⁰.

T2 «А какая целесообразность для несправедливого [человека] в том, чтобы остаться незамеченным и не понести наказание (μὴ δίδοναι δίκην)? Или тот, кто остается незамеченным, не становится еще хуже (ἔτι πονηρότερος γίγνεται), тогда как у того, кто не остается незамеченным и подвергается наказанию (κολαζόμενου), звероподобное [начало души] успокаивается и укрощается, а кроткое освобождается, и вся душа в целом, приведенная к наилучшему естеству (ὄλη ἡ ψυχὴ εἰς τὴν βελτίστην φύσιν καθισταμένη), стяжав умеренность и справедливость вкупе с разумностью (σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως κτωμένη), обретает состояние более ценное (τιμιωτέραν ἔξιν λαμβάνει), чем тело, обретшее и силу, и красоту вкупе со здоровьем — настолько же, насколько душа ценнее тела?» (*R.* 591a5–b7)¹¹.

¹⁰ Ср. также: T1(b): «Сократ. Стало быть, искусство наживы избавляет от бедности (Χρηματιστικὴ μὲν ἄρα πενίας ἀπαλλάττει), врачебное искусство — от болезни (ιατρικὴ δὲ νόσου), а правосудие — от невоздержности и несправедливости (δίκη δὲ ἀκολασίας καὶ ἀδικίας)» (*Grg.* 478a8–b1); T1(c): «Сократ. Следовательно, понести наказание было [признано у нас] избавлением от величайшего зла, порочности (τὸ δίκην δίδοναι μεγίστου κακοῦ ἀπαλλαγὴ ἦν, πονηρίας)? — Пол. В самом деле, было. — Сократ. Ведь правосудие (ἡ δίκη) некоторым образом врачует, делает [людей] более справедливыми (σωφρονίζει γάρ που καὶ δικαιοτέρους ποιεῖ) и оказывается врачебным [искусством] от порочности (ιατρικὴ γίγνεται πονηρίας)» (*Grg.* 478d4–7); T1(d): «Сократ. Итак, выходит, что несправедливость и несправедливый поступок (ἡ ἀδικία καὶ τὸ ἀδικεῖν) — величайшее зло (μέγιστον κακὸν)? — Пол. Во всяком случае, так кажется. — Сократ. И, конечно, избавление от этого зла (ἀπαλλαγὴ... τοῦτου τοῦ κακοῦ), как оказалось, — в том, чтобы понести наказание (τὸ δίκην διδόναι)? — Пол. Возможно. — Сократ. А не нести его — это укоренение зла (Τὸ δὲ γε μὴ δίδοναι ἐμμονὴ τοῦ κακοῦ)? — Пол. Да» (*Grg.* 479c8–d4). Переводы здесь и далее либо мои, либо отредактированные мною (как правило, довольно существенно).

¹¹ Представление о том, что человек «станет лучше, будучи наказан» (βελτίων γίγνεται κολαζόμενος) присутствует также в *R.* 445a3–4.

Т3 «Вдобавок пусть каждый подвергнется наказанию, которое следует за каждым злодеянием ради вразумления (δίκην δὲ ἕκαστος πρὸς ἑκάστῳ τῷ κακούργημάτι σωφρονιστύος ἕνεκα συνελπομένην προσεκτεισιάτω)... претерпев наказание не ради того, что он совершил злодеяние (οὐχ ἕνεκα τοῦ κακούργησαι διδοῦς τὴν δίκην), — ведь случившееся никогда не станет неслучившимся, — но ради того, чтобы в будущем и он, и те, кто видел, как он понес справедливое возмездие (αὐτόν τε καὶ τοὺς ἰδόντας αὐτόν δικαιοούμενον), либо полностью возненавидели несправедливость (ἢ τὸ παράπαν μισῆσαι τὴν ἀδικίαν), либо в значительной степени оправились от подобного несчастья (ἢ λωφῆσαι μέρη πολλὰ τῆς τοιαύτης συμφορᾶς)» (Lg. 933e10–934b3)¹².

Подобные места недвусмысленно свидетельствуют в пользу тезиса I.

Тезис II также подтверждается целым рядом текстов. Например, в «Горгии» Сократ заявляет следующее:

Т4(а) «Всякому, кто подвергается каре, если другой карает его правильно (παντὶ τῷ ἐν τιμωρίᾳ ὄντι, ὑπ' ἄλλου ὀρθῶς τιμωρουμένῳ), свойственно или становиться лучше и получать пользу или становиться примером для остальных (ἢ βελτίονι γίγνεσθαι καὶ ὀνίνασθαι ἢ παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι), чтобы другие, видя, как он страдает от всего, что терпит, утрашившись становились лучше (ἴνα ἄλλοι ὀρώντες πάσχοντα ἃ ἂν πάσχη φοβούμενοι βελτίους γίγνωνται). Извлекающие пользу и несущие наказание как от богов, так и от людей (οἱ μὲν ὠφελοῦμενοι τε καὶ δίκην διδόντες ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων) — это те, кто совершают исцелимые прегрешения (οἱ ἂν ἰάσιμα ἁμαρτήματα ἁμάρτωσιν). Однако, польза для них и здесь, и в Аиде возникает посредством страданий и мук (δι' ἀλγηδόνων καὶ ὀδυνῶν γίγνεται αὐτοῖς ἢ ὠφελία καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Αἰδοῦ), ведь по-другому избавиться от несправедливости невозможно (οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι). Кто же доходит в несправедливости до предела и вследствие подобных несправедливых поступков становится неизцелим (οἱ δ' ἂν τὰ ἔσχατα ἀδικήσωσι καὶ διὰ τὰ τοιαῦτα ἀδικήματα ἀνίατοι γένωνται), вот они-то и становятся примером, и сами они уже не полу-

¹² Ср. также Lg. 862c6–863a2, 944d2–3, 957d5–e4.

чают никакой пользы, поскольку неисцелимы (οὗτοι αὐτοὶ μὲν οὐκέτι ὀνίανται οὐδὲν, ἄτε ἀνίατοι ὄντες), другие же получают, видя, как они (ἄλλοι δὲ ὀνίανται οἱ τούτους ὀρώντες) в течение вечно-го времени терпят величайшие, мучительнейшие и ужаснейшие страдания за грехи (διὰ τὰς ἁμαρτίας τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερώτατα πάθη πάσχοντας τὸν αἰεὶ χρόνον)...» (*Grg.* 525b1–c6).

Здесь видно, во-первых, что представление об исправительной функции наказания приложимо и к социальной, и к метафизической потусторонней ретрибуции (ср. «наказание как от богов, так и от людей»; «и здесь, и в Аиде»), а, во-вторых, что исправительный эффект в этих случаях достигается именно при помощи brutального наказания («посредством страданий и мук, ведь по-другому избавиться от несправедливости невозможно») ¹³. То

¹³ Какие именно «страдания и муки» при этом могут иметься в виду, достаточно ясно из *Grg.* 473b–d и 480a–d. В первом случае Пол спрашивает Сократа, счастливее (εὐδαιμονέστερος) ли несправедливый человек, если «схваченного его растянут на дыбе (στρεβλώται), оскопят (ἐκτέμνηται), выжгут [ему] глаза (τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκκάηται), и истерзают другими, многочисленными, тяжелыми и разнообразными пытками его самого (ἄλλας πολλὰς καὶ μεγάλας καὶ παντοδαπὰς λώβας αὐτός τε λωβηθεὶς), да еще он увидит, [как пытаются] его детей и жену (τοὺς αὐτοῦ ἐπιδὼν παῖδας τε καὶ γυναῖκα), а в конце концов распнут (ἀνασταυρωθῆ) или, обмазав смолой, сожгут на медленном огне (καταλιττωθῆ)» (Т4(b): *Grg.* 473c1–5), чем если он избежит наказания и станет успешным тираном. Сократ отвечает, что второй агент в любом случае несчастнее (ἀθλιώτερος), имея под этим в виду, что, избежав наказания, он не избежится от такого величайшего зла, как несправедливость (ср. *Grg.* 479c–e). Это явно подразумевает, что с первым агентом благодаря всем перечисленным brutальным мерам воздействия происходит именно это. Во втором случае Сократ видит одну из функций риторики в том, чтобы «выносить на свет несправедливый поступок, дабы [несправедливый человек] понес наказание и стал здоровым (ἵνα δῶ δίκην καὶ ὑγιῆς γένηται), и заставлять как самого себя, так и остальных... стремиться к благому и прекрасному, не принимая в расчет боль (τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν διώκοντα, μὴ ὀλολογιζόμενον τὸ ἀλγεινόν), [но], если [кто] совершил несправедливость, заслуживающую побоев, то подставлять [себя] под удары (ἐὰν μὲν γε πληγῶν ἄξια ἡδίκῃκώς ᾖ, τύπτειν παρέχοντα), если [она заслуживает] оков — под оковы (ἐὰν δὲ δεσμοῦ, δεῖν), если пени — выплачивать (ἐὰν δὲ ζημίας, ἀποτίνοντα), если изгнания — уходить в изгнание (ἐὰν δὲ φυγῆς, φεύγοντα), если смерти — умирать (ἐὰν δὲ θανάτου, ἀποθνήσκοντα), самому являясь первым обвинителем и самого се-

же самое можно сказать и о метафизической посюсторонней ретрибуции, как показывает следующее место из «Государства»:

Т5 «Но если кто-нибудь сочинит [такие произведения], в которых... [описываются] страдания Ниобы или Пелопидов, или события Троянской войны, или что-то другое в этом роде (τὰ τῆς Νιόβης λάθη, ἢ τὰ Πελοπίδων ἢ τὰ Τρωικὰ ἢ τι ἄλλο τῶν τοιοῦτων), то надо либо не позволять говорить, что это — дела бога, либо, если [это дела] бога, надо обнаружить в них примерно тот смысл, который мы сейчас ищем, и говорить, что бог совершил справедливое и благое, а эти [люди] извлекли пользу, подвергаясь наказанию (ὁ μὲν θεὸς δίκαιά τε καὶ ἀγαθὰ ἤργαζετο, οἱ δὲ ὠνίαντο κολλάζόμενοι). А что те, кто несет наказание, несчастны, сделавшим же такое был бог, поэту нельзя позволить говорить. Но если они скажут, что, будучи несчастными, дурные [люди] нуждались в наказании (ἐδεήθησαν κολλάσεως... ὡς ἄθλιοι οἱ κακοί), подвергаясь же каре, получили пользу от бога (διδόντες δὲ δίκην ὠφελούντο ὑπὸ τοῦ θεοῦ), это следует разрешить» (R. 380a5–b6)¹⁴.

Наконец, и в «Законах» можно найти подтверждение тому, что исправительная функция может приписываться вполне обычным (т.е. широко распространенным, по крайней мере, во времена Платона) формам социальной ретрибуции, подразумевающим brutальные телесные наказания:

Т6 «Кто будет уличен в святотатстве (ιεροσυλῶν ληφθῆ), тому, если это раб или чужеземец, пусть отметят лицо и руки клеймом

бя, и других [своих] родственников и пользуясь красноречием для того, чтобы благодаря разоблачению несправедливых поступков они избавились от величайшего зла, несправедливости (ἀπαλλάττωνται τοῦ μεγίστου κακοῦ, ἀδικίας)» (Т4(с): 480c4–d6). Ср. также R. 614e–615a.

¹⁴ Строго говоря, из самого этого текста вытекает, что различные формы brutальных страданий в этой жизни («страдания Ниобы или Пелопидов, или события Троянской войны, или что-то другое в этом роде») можно рассматривать как наказание со стороны богов, которое непременно приносит пользу тем, кого наказывают. Что эта польза состоит именно в их моральном улучшении, здесь не говорится, но с учетом Т2, а также того, что другие трактовки подобной «пользы» в платоновском корпусе не встречаются, вполне естественно допустить, что это так.

его злополучия (ἐν τῷ προσώπῳ καὶ ταῖς χερσὶ γραφεῖς τὴν συμφοράν), дадут ему столько ударов кнута, сколько покажется уместным судьям (μαστιγῶθεις ὁπόσας ἂν δόξῃ τοῖς δικασταῖς), и нагим выставят за пределы страны (ἐκτὸς τῶν ὄρων τῆς χώρας γυμνὸς ἐκβληθήτω). Возможно¹⁵, понеся такое наказание, он станет лучше, так как будет вразумлен (τάχα γὰρ ἂν δοὺς ταύτην τὴν δίκην γένοιτ' ἂν βελτίων σωφρονισθείς). Ведь ни одно наказание (δίκη), причиняемое согласно закону (κατὰ νόμον), не осуществляется ради [причинения] зла (ἐπὶ κακῶ), но, по-видимому, производит одно из двух [действий] — оно делает того, кто понес наказание, либо лучшим, либо менее испорченным (ἢ γὰρ βελτίονα ἢ μοχθηρότερον ἦττον ἐξηργάσατο τὸν τὴν δίκην παρασχόντα)» (Lg. 854d1–e1).

Из всего этого, на мой взгляд, можно сделать вывод, что в платоновском корпусе с достаточной степенью систематичности формулируется педагогическое понимание наказания, основные моменты которого сводятся к следующему: идет ли речь о социальной (Т4(а–с); Т6) или метафизической ретрибуции, причем как потусторонней (Т4(а)), так и посюсторонней (Т5), brutальные страдания¹⁶, справедливо причиняемые морально дурному агенту, приносят ему пользу или благо¹⁷, которое состоит в том, что он становится морально лучше, т.е. либо вовсе избавляется от порока и становится добродетельным¹⁸, либо, как минимум, делается менее порочным, чем прежде¹⁹; наоборот, если агент избегает справедливого наказания, это является злом для него самого,

¹⁵ Из контекста достаточно ясно, что это «возможно» (τάχα) вовсе не ставит под сомнение исправительную функцию наказания в данном случае (pace Corlett 2010: 8 и ср. Mackenzie 1981: 200, п. 76). Но, разумеется, наказание как исправительная мера вовсе не обязательно должно быть стопроцентно эффективным (ср. Brickhouse & Smith 1996: 105), подобно тому как и лечение физически больного человека вовсе не обязательно приводит к выздоровлению.

¹⁶ Grg. 473c1–5, 480c6–d3, 525b7–c1; R. 380a5–7, 615a5–b6; Lg. 854d2–4; ср. Lg. 862d4–7.

¹⁷ Grg. 477a2–4, 527b7–c1; R. 380b1–6; Lg. 854d5–6.

¹⁸ Grg. 477a5–8, 478b1, d4–7, 479d1–2, 480c4–5, d5–6, 525b2; R. 445a3–4, 591b1–7; Lg. 944d2–3; Prt. 325a7.

¹⁹ Lg. 854d6–e1, 934a7–b3; ср. 957e2–3.

потому что порок только сильнее укореняется в его душе²⁰; если же он уже настолько порочен, что совершенно «неисцелим» (*ἀνίτατος*)²¹, то адекватной формой социальной ретрибуции по отношению к нему будет смерть²², а метафизической — вечные муки в Аиде²³, причем обе эти меры все же имеют педагогический аспект, поскольку способствуют моральному исправлению все еще «исцелимых» агентов²⁴.

Естественно поставить вопрос, — и здесь мы переходим к обсуждению тезиса III, — какие основания есть у Платона для того, чтобы допускать такую трактовку наказания. Чаще всего он формулирует ее без какой бы то ни было дополнительной аргументации в ее пользу. Единственное исключение представляет собой диалог «Горгий», где демонстрируется, каким образом эта концепция может быть встроена в контекст эвдемонистического перфекционизма, т.е. этической парадигмы, которую Платон, на мой взгляд, разделял с большинством античных философов после Сократа (за исключением гедонистов). На базовом уровне эта парадигма предполагает, что:

1. Все люди стремятся к своему счастью и избегают несчастья²⁵.

²⁰ *Grg.* 476a4–6, 478e4–479a4, 479d3–6, 509b2–3; *R.* 591a10–b1.

²¹ *Grg.* 480b2, 512a7, 525c2–4, 526b8; *R.* 410a3, 615e3; *Lg.* 735e3, 854e4, 862e1, 941d4, 942a4; *Prt.* 325a8; *Phd.* 113e2. Ср. *Lg.* 731b–d.

²² *R.* 410a3–4; *Prt.* 325b1; *Lg.* 735e2, 854e7, 863a2, 942a4. В *Lg.* 957e4–958a1 сама смертная казнь преподносится как «лекарство» (*ἰαμα*) для тех, кого нельзя исцелить или перевоспитать другими средствами (что, впрочем, должно подразумеваться и в *Grg.* 480d2–3). Вообще Платон, как правило, настаивает, что несправедливо порочному человеку не стоит жить (*Grg.* 512ab; *Cri.* 47e–48a; *R.* 445ab), а потому смерть является благом для него самого (*R.* 410a3–5; *Lg.* 854c3–5, 862e3–4).

²³ *Grg.* 525c5–6; *R.* 615c5–616a4; *Phd.* 113e1–6.

²⁴ *Grg.* 525b2–4, c2–8; *Lg.* 854e7–a2, 862e4–6, 934b1–2; ср. *Lg.* 728c5; *Prt.* 324b5.

²⁵ *Smp.* 205a; *Euthd.* 278e; *Meno* 77e–78a; *Er.* (sp.) 393e. С учетом тезиса 2 сюда можно отнести также тексты, согласно которым все люди стремятся к собственному благу и избегают собственного зла: *Grg.* 468bc, 499e–500a; *Smp.* 205d–206a; *Meno* 78b; *Phlb.* 20d; *Prt.* 358c–e; *Hipparch.* (sp.) 227b–d, 229e.

2. Счастье состоит в обладании и пользовании благами, а несчастье — разновидностями зла²⁶.
3. Благо понимается как объективно совершенное и упорядоченное состояние того или иного сущего (его «добродетель»), а зло — как объективно несовершенное и беспорядочное состояние (его «порок») ²⁷.
4. С эвдемонистической точки зрения душевное благо и зло всегда важнее, чем телесное и имущественное²⁸.

На основе примерно таких общих предпосылок Сократ в «Горгии» пытается показать, что:

5. Обладание моральным пороком, т.е., собственно, душевным злом — величайшее зло для самого агента²⁹.
6. Справедливое наказание (α) является благом для самого агента, поскольку (β) избавляет его от порока и способствует его добродетели (тем самым, уменьшая его несчастье и способствуя его счастью)³⁰.

Если вообще принимать базовые допущения эвдемонистического перфекционизма (1–4), из них достаточно естественно вытекает тезис 5, однако о тезисе 6 этого сказать нельзя. Чтобы обосновать $6(\alpha)$, Сократ должен сделать ряд дополнительных допуще-

²⁶ *Smp.* 204e–205a; *Euthd.* 279a, 280d; *Meno* 78ab; *Lg.* 631b, 697ab; *Alc.* I (sp.) 116b; *Def.* (sp.) 412d10. Ср. *Grg.* 496b.

²⁷ *Grg.* 504a–d, 506c–507b; *Meno* 87e; *R.* 444de; ср. *R.* 335b–e, 601d; *Lg.* 961d; *La.* 189e–190c; *Alc.* I (sp.) 133b.

²⁸ Разновидности блага и зла упорядочены иерархически, причем душевное ставится на первое место (*Grg.* 477bc; *Lg.* 631b–d, 697ab, 743e–744a, 870a–c; *Epin.* (sp.) 979c; *Ep.* VII (sp.) 355a–c). Кроме того, телесные и имущественные блага вообще могут приносить пользу только тому, кто добродетелен (*Grg.* 513e–514a; *Euthd.* 281de; *Meno* 88cd; *Lg.* 631b–d, 661a–c; *Mx.* 246e; *Erx.* (sp.) 397e). Соответственно, счастье или несчастье человека определяется прежде всего тем, добродетелен он или порочен (*Grg.* 479e, 507bc, 508ab; *R.* 353e–354a, 576b–e, 580bc; *Lg.* 660e, 661de, 711de, 742de, 899de; *Alc.* I (sp.) 134ab; *Ep.* VII (sp.) 335d).

²⁹ *Grg.* 469b8–9, 477a7–e6, 478d4–e5, 479c8–d6, 480d6, 509b1–3, 511a1–3; ср. *R.* 366e–367a; *Lg.* 661bc, 731c.

³⁰ T1(a–d) выше. См. в целом *Grg.* 476a–479e.

ний³¹, но даже в этом случае $6(\beta)$ остается просто постулатом³². Другими словами, Сократ приводит аргументацию в пользу того, что справедливое наказание есть *некоторое* благо для порочного человека, но он не предлагает *никакой* эксплицитной аргументации в пользу того, что это благо должно состоять *именно* в моральном исправлении его души, а также в пользу того, что наказание, в том числе максимально brutальное, *действительно* фактически способствует такому исправлению.

Остается строить лишь гипотетические предположения относительно того, почему Сократ не чувствует никакой необходимости обосновывать $6(\beta)$. Можно, например, сказать, что в перфекционистском контексте этот тезис в значительной степени напрашивается сам собой, стоит только допустить $6(\alpha)$: если справедливое наказание действительно является благом для порочного человека, то *в чем еще* могло бы заключаться это благо, как не в моральном исправлении его души? В конечном счете, с перфекционистской точки зрения благо по определению и есть либо некоторая «добродетель» (3), либо, как минимум, то, что ей инструментально способствует, но достаточно очевидно, что наказание (например, бичевания или штрафы и т.п.) едва ли способствуют «добродетелям» тела и имущества, т.е. здоровью и богатству³³. Скорее наоборот. Стало быть, если уж оно вообще способствует *какому-то* благу ($6(\alpha)$), им может быть только «добродетель» души, т.е. моральное совершенство. Проблема этого рас-

³¹ Во-первых, Сократ постулирует, что качественные характеристики любого претерпевания аналогичны характеристикам соответствующего ему действия (*Grg.* 476d), и, стало быть, претерпевание справедливого наказания также справедливо (*Grg.* 476e). Во-вторых, он допускает, что все справедливое прекрасно (*Grg.* 476b; e), а прекрасное есть то, что приносит агенту либо удовольствие, что в данном случае невозможно, либо благо (*Grg.* 475a). Отсюда вытекает, что претерпевание справедливого наказания, раз уж оно прекрасно, должно приносить претерпевающему агенту *некое* благо (*Grg.* 477a). Что эти допущения далеки от самоочевидности, ясно уже из *Lg.* 859c–860b и *Arist. Rh.* 1366b31–33.

³² Ср. Dodds 1959: 253, ad 477a5.

³³ В связи с перфекционистской трактовкой телесных и имущественных благ и зол ср. *Grg.* 477bc, 479b3–4, 499d7, 504c9, 506d5, 517e8–9.

суждения, разумеется, просто в том, что оно игнорирует эмпирическое неправдоподобие β . Какие, собственно, есть *фактические* основания полагать, что brutальные наказания, — к примеру, «многочисленные, тяжелые и разнообразные пытки» (Т4**(b)**) или просто «удары кнута» (Т6) — и в самом деле нравственно улучшают подвергаемого им агента или хотя бы вообще способны на это? Настаивать на том, что это *должно* быть так, просто потому что Сократ теоретически обосновал α , значит, в сущности, считать, что, если факты не соответствуют теории, то тем хуже для фактов. Скорее эмпирическое неправдоподобие β должно было бы поставить под сомнение правильность всей предшествующей сократической аргументации в пользу α .

На мой взгляд, наиболее вероятный ответ на подобные недоумения состоит в том, что допущение исправительной функции brutального наказания может выглядеть довольно естественным в контексте часто встречающейся у Платона аналогии между судебным искусством и медициной. Перфекционистская концепция блага (3) предполагает, что моральная добродетель представляет собой объективно совершенное состояние души, которое выполняет для нее ту же роль, что физическое здоровье для тела, тогда как моральный порок, напротив, есть объективно несовершенное состояние души, аналогом которого в случае тела является физическая болезнь³⁴. Эта логика стоит за типичной для платоновского корпуса трактовкой моральной добродетели и порока как, соответственно, «здоровья» ($\psi\upsilon\iota\epsilon\iota\alpha$) и «болезни» ($\nu\omicron\varsigma\omicron\varsigma$) души³⁵, а, с другой стороны, физического здоровья и болезни — как «добродетели» ($\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$) и «порока» ($\kappa\alpha\kappa\acute{\iota}\alpha$; $\lambda\omicron\nu\eta\rho\acute{\iota}\alpha$) тела³⁶. Данная аналогия распространяется также и на искусства ($\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\alpha$), цель которых состоит в том, чтобы переводить как душу, так и тело из «порочного» в «добродетельное» состояние, т.е. как раз на судеб-

³⁴ Ср. в особенности *Grg.* 504cd и *R.* 444cd.

³⁵ *Grg.* 479bc, 480a–c; *R.* 409a, 444de; *Lg.* 862c; *Ti.* 86b–d; *Sph.* 228b–e.

³⁶ *R.* 609c–e; *Lg.* 906c; *Grg.* 477bc и см. в целом прим. 33.

ное (δικαστική) и медицинское (ιατρική) искусства³⁷. Вероятно, в рамках такого подхода допущение, что эти искусства добиваются своих целей аналогичными методами, могло казаться достаточно самоочевидным: если уж

А) страдания, причиняемые пациенту врачом, способствуют его исцелению от телесной болезни,

то, стало быть, и

В) страдания, к которым приговаривает преступника судья, выполняют схожую функцию, способствуя его исцелению от «болезни» души, т.е. морального порока.

Тезис А — особенно с учетом того, что в эпоху Платона не существовало эффективной анестезии — мог не вызывать серьезных сомнений, как показывает следующее место из «Горгия»:

Т7 «Сократ. А лечиться — приятно (τὸ ἰατρεύεσθαι ἡδύ) и те, кто лечится, испытывают радость (χαίρουσιν οἱ ἰατρευόμενοι)? — Пол. Мне кажется, нет. — Сократ. Но уж во всяком случае это полезно (ὠφέλιμόν). Как по-твоему? — Пол. Да. — Сократ. Ведь [тот, кто лечится], избавляется от большого зла (Μεγάλου γὰρ κακοῦ ἀπαλλάττεται), так что целесообразно вытерпеть боль и быть здоровым (λυσιτελεῖ ὑπομείναι τὴν ἀλγηδόνα καὶ ὑγιῆ εἶναι). — Пол. Как же иначе?» (Grg. 478b7–c3).

Соответственно, Сократ мог далее перейти к В (ср. Т1(с)) просто по аналогии, которая казалась ему слишком естественной, чтобы обосновывать ее эксплицитно.

Если это так, то есть целый ряд причин для того, чтобы признать подобный подход неудовлетворительным. Во-первых, умозаключение по аналогии в любом случае не может выступать в роли строгого доказательства. Во-вторых, аналогия между А и В не работает просто потому, что А ошибочно: неверно, что в случае

³⁷ Grg. 464a–c, 477e–478d, 480ab; R. 408c–410a; Sph. 228e–229a. Ср. Lg. 957e–958a.

с врачебным искусством именно *сама* боль является средством исцеления пациента. Скорее ее следует трактовать как неприятный эпифеномен лечебного процесса, который в принципе может быть успешно осуществлен и без нее (как показывает анестезия)³⁸. В-третьих, сама мысль о том, что морального агента можно *по-настоящему* нравственно усовершенствовать, причиняя ему brutальные страдания, абсурдна, если исходить из интерналистских представлений о моральной мотивации. С интерналистской точки зрения подлинное моральное совершенство подразумевает, что агент избегает морального зла *как такового* и стремится к моральному благу *ради него самого*, а вовсе не потому, что не хочет испытывать ретрибутивное страдание, которого может опасаться в противном случае. Если же им на самом деле движет только такого рода экстерналистская мотивация, то это означает, что в глубине души он по-прежнему остается порочным (например, ничто не удержало бы его от совершения зла, если бы он не боялся наказания и т.п.). В таком случае непонятно, каким образом можно было бы надеяться сформировать в ком бы то ни было подлинно моральную мотивацию, по определению не апеллирующую к экстерналистским мотивам типа страдания, воздействуя на него *именно* страданием. Причинение страдания, с этой точки зрения, может привести лишь к устрашению, которое в лучшем случае удерживает агента от совершения аморальных поступков во внешнем мире, но нисколько не способствует настоящему нравственному преображению, т.е., собственно, изменению их душевного состояния из порочного в добродетельное³⁹.

По-видимому, примерно такая аргументация и является одной из причин, исходя из которых Роу приходит к выводу, что Сократ в «Горгии» никак не может приписывать исправитель-

³⁸ Ср. Tenkku 1956: 93; Saunders 1991: 164.

³⁹ Ср. цитату из романа Джордж Элиот «Феликс Холт», которую приводит Saunders 1991: 135, n. 282: «Люди не приходят к раскаянию и не учатся ненавидеть самих себя, если им исполосовать спину плетью. Скорее они учатся ненавидеть плеть» (Men do not become penitent and learn to abhor themselves by having their backs cut open with the lash; rather, they learn to abhor the lash).

ный характер brutальным ретрибутивным практикам⁴⁰. Однако, как я пытался показать, это просто противоречит данным текста. Можно было бы попытаться снять эту проблему, предположив, что, когда Платон говорит о нравственном «улучшении» или «исцелении» человеческой души при помощи brutального наказания, он и имеет в виду всего лишь психологический эффект устрашения, заставляющий человека в большей или меньшей степени воздерживаться от аморальных поступков исходя из сугубо экстерналистских оснований. Некоторые платоновские тексты, как кажется, могут свидетельствовать в пользу такой гипотезы⁴¹. Однако предположить, что Платон вовсе не разделял интерналистские критерии морального совершенства, едва ли возможно, потому что в платоновском корпусе уже сфор-

⁴⁰ Роу, с одной стороны, исходит из того, что brutальные наказания могут способствовать лишь устрашению, а не настоящему нравственному исправлению (Rowe 2007: 144–145, 151), а с другой — обращает внимание на то, что в некоторых местах (*Grg.* 478e–479a, 505c, 509b–e, 521d–522a) Сократ, возможно, подразумевает под «наказанием» риторическую и философскую практику переубеждения (Rowe 2007: 149–151; ср. в этой связи Mackenzie 1981: 185–186; Saunders 1991: 165–167; Sedley 2009: 60–61). Можно спорить относительно интерпретации тех или иных конкретных мест в «Горгий», но в целом несомненно, что методы нравственного исправления, упоминаемые в платоновском корпусе, не сводятся к одному лишь причинению страданий и включают в себя в том числе и риторические или диалектические методы воздействия (см. прим. 44). Это, однако, никак не отменяет того факта, что во многих текстах, включая «Горгий» (ср. Т4(a–с)), в качестве средства нравственного исправления явно предлагается само brutальное наказание. В сущности, аргументация Роу строится по следующей схеме: 1. С. утверждает *p*. 2. *p* не имеет смысла. 3. С. утверждает еще и *q* как альтернативу *p*. 4. Следовательно, С. на самом деле вовсе не утверждает *p*, а только *q*. Но это явно некорректное рассуждение: 4 не следует, даже если согласиться с 2 и 3, потому что тезис 1 в любом случае фактически верен.

⁴¹ Например, формулировка «чтобы другие, видя, как он страдает от всего, что терпит, *устрашившись* становились лучше (*φοβούμενοι βελτίους γίνονται*)» в *Grg.* 525b3–4 (ср. Т4(a)) явно подразумевает, что моральное «улучшение», о котором здесь идет речь, достигается просто путем устрашения, и во всех тех случаях, когда у Платона говорится, что brutальное наказание одних агентов способствует исправлению других (ср. прим. 24), вряд ли может иметься в виду что-то другое. О распространенности подобных представлений в эпоху Платона см. Saunders 1991: 120, 133.

мулирована как раз интерналистская по сути концепция «истинной добродетели» (*ἀληθῆς ἀρετή*), стремление к которой не может быть мотивировано страхом перед страданием⁴². Альтернативное решение этой проблемы могло бы состоять в допущении, что Платон видел в устрашении посредством brutального наказания всего лишь подготовительный этап процесса перевоспитания, который затем должен быть продолжен риторическими и диалектическими средствами⁴³. Однако, на мой взгляд, и эта гипотеза малоубедительна: безусловно, Платон допускает, что *наряду с* brutальной ретрибуцией нравственному совершенствованию может способствовать *еще и* риторическое или диалектическое убеждение⁴⁴, но непосредственно в тех местах, где он приписывает исправительную функцию brutальным наказаниям (ср. Т4–6), они преподносятся как *вполне самостоятельное* средство морального исправления, а вовсе не как предварительное и скорее вспомогательное условие воспитательного процесса, в котором главная роль должна быть отведена риторике и диалектике. Если согласиться с этим, то проблема сохраняется. Ясным остается лишь то, что, с одной стороны, Платон действительно приписывал brutальному наказанию исправительную функцию, а, с

⁴² *Phd.* 68d–69b; *R.* 554de. Ср. Saunders 1991: 165, 176. Эвдемонистический перфекционизм в целом способствует таким выводам, поскольку предполагает, что человеку целесообразно стремиться к добродетели ради нее самой и избегать порока как такового (например, *R.* 358a, 366e, 367c–e, 427d; ср. прим. 28).

⁴³ Различные версии этой гипотезы формулируют Saunders 1991: 172–177, 187; Brickhouse & Smith 1997: 102–104; Sedley 2009: 62–64.

⁴⁴ Ср. в особенности *Lg.* 862d, где утверждается, что задача наилучших законов состоит в том, чтобы заставить людей «делами или словами, удовольствиями или страданиями, почестями или бесчестьем, имущественными пенями или дарами или же вообще каким бы то ни было способом» (*εἴτε ἔργοις ἢ λόγοις, ἢ μεθ' ἡδονῶν ἢ λυπῶν, ἢ τιμῶν ἢ ἀτιμιῶν, καὶ χρημάτων ζημίας ἢ καὶ δώρων, ἢ καὶ τὸ παράπαν ὅτινι τρόπῳ*) ненавидеть несправедливость и любить справедливость. В пользу того, что в целом нравственное воспитание в правильном государстве должно сочетать убеждение и насилие, см. *Grg.* 517b; *Plt.* 296a–d; 304d; *Lg.* 718b, 722b.

другой, не чувствовал особой необходимости доказывать, что она у него фактически есть или хотя бы может быть.

Литература

- Brickhouse T.C., Smith N.D. (1997), "The Problem of Punishment in Socratic Philosophy", in M.L. MacPherran (ed.), *Wisdom, Ignorance and Virtue: New Essays in Socratic Studies*, 95–108. Edmonton: Academic Printing & Publishing.
- Corlett, J.A. (2010), "Punishment and the Socratic Roots of Retributivism", in J. Ryberg, J.A. Corlett (eds.), *Punishment and Ethics: New Perspectives*, 1–15. Palgrave Macmillan.
- Dodds, E.R. (ed.) (1959), *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Mackenzie, M.M. (1981), *Plato on Punishment*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Mackie, J.L. (1982), "Morality and the Retributive Emotions", *Criminal Justice Ethics* 1.1: 3–10.
- Rowe, C. (2007), *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge University Press.
- Ryberg, J. (2004), *The Ethics of Proportional Punishment*. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers.
- Saunders, T.J. (1991), *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*. Oxford: Clarendon Press.
- Tenkku, J. (1956), *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics*. Helsinki: Societas Philosophica.

2.

Платонизм и его рецепция

Дмитрий Бирюков

Аристотелевские категории в тринитарном дискурсе
в контексте полемики между Евномием и никейцами*

DMITRY BIRIUKOV

THE ARISTOTELIAN CATEGORIES IN TRIADOLGY IN THE CONTEXT
OF THE CONTROVERSY BETWEEN EUNOMIUS AND THE NICAENEANS

ABSTRACT. Gregory of Nyssa in his *Against Eunomius* cites a fragment of Eunomius' *Apology on Apology*, where Eunomius speaks of "greater and lesser" activities, claiming that the works of the Son and the Holy Spirit are inferior to those of the Father, while the works of the Spirit are inferior to those of the Son. However, discussing this quotation, Gregory misinterprets Eunomius' own words. He reads Eunomius as if he applied the principle of "the more and the less" not to the activities but to the substances of the Father, the Son, and the Spirit. I argue that this is not what Eunomius actually wrote. Appealing to testimonies from the *Thesaurus* by Cyril of Alexandria, I show that the two opponents (Gregory of Nyssa and Eunomius) used the same Aristotelian position, which prohibits the application of the principle of "the more and the less" to the category of substance, in order to argue against each other.

KEYWORDS: Arian controversy, the principle of "the more and the less", Trinity.

В первой книге трактата «Против Евномия» Григорий Нисский приводит пространную цитату из второй апологии Евно-

© Д.С. Бирюков (Москва, Санкт-Петербург). dbirjuk@gmail.com. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 10.1 (2019) DOI: 10.25985/PI.10.1.06

* Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ № 18-011-01243 «Формирование понятийно-категориального аппарата восточно-христианской философской и теологической мысли в III–IV веках».

мия — «Апологии на Апологию», сохранившейся, в основном, в качестве цитат в данном трактате Григория. Он пишет:

Πᾶς ὁ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων συμπληροῦται λόγος ἕκ τε τῆς ἀνωτάτω καὶ κυριωτάτης οὐσίας καὶ ἐκ τῆς δι' ἐκείνην μὲν οὔσης μετ' ἐκείνην δὲ πάντων τῶν ἄλλων πρωτευούσης καὶ τρίτης γε τῆς μηδεμιᾶ μὲν τούτων συνταττομένης, ἀλλὰ τῇ μὲν διὰ τὴν αἰτίαν, τῇ δὲ διὰ τὴν ἐνέργειαν καθ' ἣν γέγονεν ὑποταττομένης <...> πάλιν δ' αὖ ἐκάστης τούτων οὐσίας εἰλικρινῶς ἀπλῆς καὶ πάντη μιᾶς οὔσης τε καὶ νοουμένης κατὰ τὴν ἰδίαν ἀξίαν, συμπεριγραφόμενων δὲ τοῖς ἔργοις τῶν ἐνεργειῶν, καὶ τῶν ἔργων ταῖς τῶν ἐργασαμένων ἐνεργείαις παραμετρούμενων, ἀνάγκη δήπου πᾶσα καὶ τὰς ἐκάστη τῶν οὐσιῶν ἐπομένας ἐνεργείας ἐλάττους τε καὶ μείζους εἶναι, καὶ τὰς μὲν πρώτην τὰς δὲ δευτέραν ἐπέχειν τάξιν, συνόλως τε εἰπεῖν πρὸς τοσαύτην ἐξικνεῖσθαι διαφορὰν, πρὸς ὁπόσην ἂν ἐξικνηται τὰ ἔργα· ἐπεὶ μηδὲ θεμιτὸν τὴν αὐτὴν ἐνέργειαν εἰπεῖν καθ' ἣν τοὺς ἀγγέλους ἐποίησεν ἢ τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ἢ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ὅσω τὰ ἔργα τῶν ἔργων πρεσβύτερα καὶ τιμώτερα, τοσοῦτω καὶ τὴν ἐνέργειαν τῆς ἐνεργείας ἀναβεβηκέναι φαίη ἂν τις εὐσεβῶς διανοούμενος, ἅτε δὴ τῶν αὐτῶν ἐνεργειῶν τὴν ταυτότητα τῶν ἔργων ἀποτελουσῶν, καὶ τῶν παρηλλαγμένων ἔργων παρηλλαγμένας τὰς ἐνεργείας ἐμφαινόντων. οὕτω δὲ τούτων ἐχόντων καὶ τῇ πρὸς ἄλληλα σχέσει τὸν εἰρμόν ἀπαράβατον διατηρούντων, προσήκει δήπου τοὺς κατὰ τὴν συμφυῆ τοῖς πράγμασι τάξιν τὴν ἐξέτασιν ποιουμένους καὶ μὴ φύρειν ὁμοῦ πάντα καὶ συγγεῖν βιαζομένους, εἰ μὲν περὶ ταῖς οὐσίαις κινεῖτο τις ἀμφισβήτησις, ἐκ τῶν πρώτων καὶ προσεχῶν ταῖς οὐσίαις ἐνεργειῶν ποιεῖσθαι τῶν δεικνυμένων τὴν πίστιν καὶ τῶν ἀμφισβητουμένων τὴν διάλυσιν, τὴν δὲ ἐπὶ ταῖς ἐνεργείαις ἀμφιβολίαν διαλύειν ἐκ τῶν οὐσιῶν, ἀρμοδιωτέραν γε μὴν καὶ τοῖς πᾶσιν ἀνυσμωτέραν ἡγεῖσθαι τὴν ἀπὸ τῶν πρώτων ἐπὶ τὰ δεύτερα κάθοδον.

Все наше догматическое учение состоит в превысшей и в собственном смысле сущности, и еще той, которая от нее существует, и после нее первенствует над всеми иными, и наконец, третьей, которая не состоит в одном ряду ни с одной из этих, но подчинена одной как причине, а другой в качестве энергии, которой была произведена <...> Поскольку каждая из этих сущностей абсолютно проста, и в собственном своем достоинстве и есть, и умопредставляется совершенно одной, а энергии соопределяются делами, и дела соизмеряются энергиями действующих, то необхо-

димо, чтобы энергии, следующие за каждой из сущностей, были одни меньше, другие больше, и одни состояли в первом, другие во втором чину, и вообще говоря, доходили до такой разности, до какой могут доходить дела, потому что не позволительно говорить об одной и той же энергии, которой сотворил ангелов, или звезды, или небо, или человека; но сколько одни дела превосходнее и досточестнее других, столько и энергия выше другой энергии, как скажет иной благочестиво рассуждающий, так как одни и те же энергии приводят к тождеству в делах, а разные дела показывают разность энергий. Поскольку же это действительно так, и взаимным отношением одного к другому соблюдается непрменная связь, то производящим исследование в сродном не надлежит смешивать всего вместе, и усиливаться слить это; и если поднят будет спор о сущностях, то из первых и соединенных с сущностями энергий производить удостоверение в доказываемом и разрешение спорного, а при разрешении сомнения об энергиях из сущностей самым приличным и для всех полезным почитать нисхождение от одних к другим¹.

Григорий приводит эту цитату, намереваясь далее разобрать каждое ее положение отдельно².

Полемизируя по ходу трактата с утверждением Евномия о том, что «дела» Сына и Духа меньше, чем дела Отца (Бога), и «дела» Духа меньше, чем у Сына, Григорий Нисский развивает рассуждения о беспредельности Бога, и в том числе ипостасей Сына и Духа. Вследствие этой беспредельности, говорит Григорий, к Отцу, Сыну и Духу нельзя прикладывать категории большего или меньшего. Далее Григорий доказывает принципиальную невозможность приложения дискурса больше-меньше к индивидам

¹ Gr. Nyss. *Eun.* 1.151.1–154.13 Jaeger (1960a: 71–73). Об историко-богословском контексте этой цитаты из Евномия см. Barnes 1993: 220–222.

² Он пишет: «Чтобы умствования его [Евномия. — Д.Б.] о догматах истины явили себя в высшей степени живыми и несостоятельными, сперва предложу буквально сказанное о них Евномием, а потом, возвратясь опять к сказанному, исследую каждое изречение отдельно» (ὡς ἂν οὖν μάλιστα ψευδῆς καὶ ἀσύστατος ἐπιδειχθεῖν ἢ κατὰ τῶν δογμάτων τῆς ἀληθείας κατασκευῆ, πρῶτον μὲν ἐπὶ λέξεως αὐτοῦ τῆν περὶ τούτων παραθήσομαι ῥῆσιν, ἔπειτα δὲ πάλιν ἐπελεύσομαι τοῖς εἰρημένοις, ἕκαστον αὐτῶν ἐξετάζων χωρὶς) (*Eun.* 1.150.1–5 Jaeger — 1960a: 71).

как таковым. Имея в виду положение Евномия о том, что Сын и Дух пришли в бытие, будучи произведены Отцом (но не соглашаясь с этим положением), Григорий приводит в пример индивидов человеческого рода, а именно потомков Авраама, и говорит, что и в случае происхождения людей нелепо прикладывать к индивидам категории большего-меньшего. Григорий утверждает, что кто-то из людей приходит в бытие раньше, кто-то позже, один человек порождает других, тот следующих, но при этом каждый из этих человеческих индивидов в одинаковой мере обладает человеческой сущностью. Поэтому Давид, например, не в меньшей мере человек, чем Авраам, и каждый из них в равной мере причастен человеческой природе (μετέχειν τῆς φύσεως)³. Таким образом, к сущностям не приложим принцип «больше-меньше», но он приложим к качествам⁴.

Григорий отсылает здесь к философскому принципу, изложенному в «Категориях» Аристотеля: сущность не допускает большей или меньшей степени. Аристотель упоминает об этом в *Cat.* 2b26–27 и 3b33 ff., поясняя далее, что о первой сущности (индивиде) не может говориться как об относящейся в большей или меньшей мере ко второй сущности (ее виду), чем другая первая сущность, либо чем она сама в какое-то иное время. Достоверно известно, что Григорий был достаточно хорошо знаком с «Исагогой» Порфирия⁵. Подобный принцип выражается и в «Исагоге», где он прилагается к вещи как таковой⁶, и еще более эксплицитно в порфириевском «Комментарии на Категории», где это поясняется на примере человеческого существа и говорится о том, что, в качестве сущности, человек (например, Сократ) не может быть большей сущностью, чем он сам или какой-то другой человек⁷.

³ Gr. Nyss. *Eun.* 1.173.2–175.1 Jaeger (1960a: 78).

⁴ Gr. Nyss. *Eun.* 1.181–182 Jaeger (1960a: 80).

⁵ См. Бирюков 2014: 230–244.

⁶ τὸ δὲ εἶναι ἐκάστῳ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ οὔτε ἄνεσιν οὔτε ἐπίτασιν ἐπιδεχόμενον ἐστίν (Porph. *Intr.* 9.21–22 Busse).

⁷ Porph. *In Cat.* 97.7–22 Busse. В целом о контексте принципа «больше-меньше», как он встречается у Порфирия, см. Barnes 2003: 172–176.

Этот принцип Григорий сочетает с аристотелевским же философским языком, согласно которому об индивидах вида говорится как о том, что *причастует* виду⁸, в его преломлении Порфирием, утверждающим в «Исагоге», что индивиды причаствуют видам *одинаковы образом*⁹.

Опираясь на положения, выраженные в этих источниках, Григорий здесь, с одной стороны, обвиняет Евномия в незнании основ диалектики и, соответственно, ложных посылках в его богословии, а с другой — развивает свою философию в связи с принципом «больше-меньше», каковой в философской системе Григория имеет всеобъемлющий характер¹⁰.

В *Eun.* 1.205 Григорий продолжает разбор приведенной выше цитаты из Евномия¹¹. Он доходит до места, где Евномий утверждает, что «необходимо, чтобы энергии, следующие за каждой из сущностей, были одни меньше, другие больше» и разбирает это место (*Eun.* 1.223). Наконец, в *Eun.* 1.317 Григорий снова обращается к указанной цитате из Евномия. Он приводит слова Евно-

⁸ См. Arist. *Top.* 121a10–15 и 122b20–22.

⁹ Porph. *Intr.* 17.3–13, 21.14–17 Busse.

¹⁰ См. *Eun.* 1.270.1–277.13 Jaeger (1960a: 105–107), где Григорий показывает, каким образом принцип «больше-меньше» приложим ко всем областям сущего. Григорий ведет речь о разделении сущего на классы. Он различает умную природу и природу чувственную, а в умной — нетварное и тварное. Говоря о том, что относится к чувственному, Григорий утверждает, что «больше-меньше» приложимо к качествам. Переходя же к тварной умной природе (очевидно, имеются в виду ангельские силы и ум как составляющая человеческого существа), Григорий указывает, что в этом случае речь о «большем» и «меньшем» может идти не в отношении степени присутствия качеств, но исключительно в плане большей или меньшей устремленности к высшему благу в зависимости от расположения воли и, соответственно, большей или меньшей мере причастности к Божественной сущности (здесь находит свое проявление соединение платонического дискурса причастности с отсылкой к 2 Пет. 1:4). К собственно же нетварной природе, по Григорию, не может быть приложим концепт «большой» или «меньшей» меры причастности к чему-то, поскольку нетварное имеет все блага само по себе и *по природе*, а не *по причастности*, как обладают благами сущие, относящиеся к сфере тварного.

¹¹ Jaeger 1960a: 86.

мия о том, что ангелы, звезды и небо произведены различными действиями Бога. Однако вместо слов Евномия, стоящих у Григория в изначальной версии приведенной им цитаты из евномиевой «Апологии на Апологию», где принцип «больше-меньше» прилагается к энергиям (Отца Сына и Духа): «Необходимо, чтобы *энергии*, следующие за каждой из сущностей, были одни меньше, другие больше» (ἀνάγκη δῆλου πᾶσα καὶ τὰς ἐκάστη τῶν οὐσιῶν ἐπομένους ἐνεργείας ἐλάττους τε καὶ μείζους εἶναι, *Eun.* 1.152.6–8)¹², здесь Григорий приводит слова Евномия так, будто бы этот принцип Евномий прилагает к сущностям: «По необходимости должно полагать, будто бы *сущности* [Отца, Сына и Духа] одни меньше, а другие больше» (ἐξ ἀνάγκης ἐλάττους τε καὶ μείζους τὰς οὐσίας οἴεσθαι δεῖν εἶναι, *Eun.* 1.317.2–3)¹³. Также Григорий приводит слова Евномия, из которых следует, что тот будто бы прилагает принцип «больше-меньше» к сущностям, и в других местах трактата «Против Евномия», близких к 1.317 — а именно, в *Eun.* 1.282¹⁴.

На мой взгляд, нет никаких оснований сомневаться, что в действительности Евномий учил о больших и меньших *энергиях*, а не *сущностях*. Слова из Евномиевой «Апологии на Апологию» о том, что «необходимо, чтобы *энергии*, следующие за каждой из сущностей, были одни меньше, другие больше», которые Григорий приводит в «основной» цитате из Евномия в начале своего трактата «Против Евномия» (*Eun.* 1.152.6–8), выражают принцип, выдвигаемый Евномием в его первой «Апологии»¹⁵, согласно которому о природе вещи судят, исходя из знания о ее энергиях. Таким образом, эти слова полностью консистентны с учением Евномия как таковым.

В плане же приписываемого Евномию Григорием Нисским учения о больших и меньших *сущностях* — то, что это учение не принадлежит Евномию, следует как из хода цитирования Григо-

¹² Jaeger 1960a: 72.

¹³ Jaeger 1960a: 121.

¹⁴ Jaeger 1960a: 109.

¹⁵ *Eun. Apol.* 20 Vaggione (1987: 58.7–9, 60.15–19). См. тж. Vaggione 2000: 130–132.

рием фрагмента из евномиевской «Апологии на Апологию», который я проследил выше, так и из следующего наблюдения.

Как можно видеть из «Тезауруса» Кирилла Александрийского, Евномий сам использовал аристотелевский принцип «больше-меньше» в своей философской полемике с никейцами (в том числе, с Григорием Нисским), отрицая возможность приложения принципа «больше-меньше» к сущности — так же, как и его противник Григорий Нисский. Он утверждал, что Отец и Сын не могут быть единоприродными, поскольку в отношении природы (т.е. общей, видовой природы) не может быть большего или меньшего, тогда как Сын говорит об Отце, что «Отец более Меня есть» (Ин. 14:28). Отсюда, по Евномию, следует, что у Отца и Сына — разные природы¹⁶⁻¹⁷.

¹⁶ Ср. «У получивших в удел одну и ту же природу и являющихся единоприродными (ὁμοφυῆ) нет в отношении себя самих как ни большего по природе, так и не меньшего. Ибо ни человек не больше [другого] человека по логосу сущности, ни лошадь — лошади. Так что если Сын говорит, что *Отец более Его есть*, а единосущный не был бы больше единосущного по логосу сущности, то, стало быть, Он не единосущен Ему» (Суг. *Theos.* 11, PG 75.140bc), ср. Vaggione 1987: 183 и 2000: 164.

¹⁷ В пользу того, что доктрина Евномия в действительности не включала учение о большем и меньшем в приложении к сущности в том смысле, в каком об этом говорит Григорий, выступая с критикой доктрины Евномия, косвенно свидетельствует и Василий Кесарийский. Опровергая положение «Апологии» в своем трактате «Против Евномия», Василий понимает толкование Евномием Ин. 14:28 («Отец Мой более Меня») таким образом, что Евномий настаивает на том, что результат действия всегда меньше по онтологической иерархии, чем субъект действия (и поэтому сущность Сына, по Евномию, не такая же, как сущность Отца). При этом Василий пишет: «Конечно же, и по вашей мудрости [т.е. по мнению Евномия. — Д.Б.] нельзя сказать, что одна сущность больше или меньше другой сущности. Таким образом, и по ним [арианам. — Д.Б.], и по самой истине рассматриваемое слово “более” никоим образом не показывает превосходства по сущности» (Bas. *Eun.* 1.25 — PG 29.568c; Sesboué et al. 1982: 262: Ὁλως δὲ οὐσία οὐσίας, καὶ κατὰ τὴν ὑμετέραν σοφίαν, μείζων καὶ ἐλάττων οὐ λέγεται. Ὡστε καὶ κατὰ τούτους, καὶ κατ’ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν, οὐδενὶ ἂν τρόπῳ τὴν κατ’ οὐσίαν ὑπεροχὴν ὁ προκειμένος λόγος τοῦ μείζονος ἐμφαίνοι). Таким образом, Василий также не допускает, что Евномий прилагал принцип больше-меньше к категории сущности.

Я не встречал в научной литературе, чтобы отмеченное расхождение между словами Евномия в цитате из «Против Евномия» 1.151–154 Григория Нисского, и тем, как Григорий представляет позицию Евномия, цитируя его далее по ходу трактата, попало в поле внимания исследователей. Более того, некоторые исследователи неправомечно представляют позицию Евномия исходя из слов Григория Нисского о том, что Евномий прилагал принцип «больше-меньше» к сущностям¹⁸.

Таким образом, можно сделать следующие выводы.

Григорий Нисский в начале трактата «Против Евномия» приводит цитату из Евномия, где тот, в частности, говорит о «больших и меньших» энергиях, затем же, обсуждая это место по ходу трактата, преподносит слова Евномия так, будто тот учит о приложимости принципа «больше-меньше» не к энергиям, а к сущности¹⁹. Однако это не соответствует тому, о чем в действительности учил Евномий. И именно на основании этого приписываемого Евномию утверждения Григорий строит немаловажную часть своей философской полемики с Евномием, в рамках

¹⁸ См. Balás 1966: 57, 125, 130; Turcescu 2005: 29. В этих исследованиях принимается, что Евномий применял принцип «больше-меньше» к сущностям (т.е. к сущностям Отца, Сына и Духа).

¹⁹ Укажу еще один известный случай некорректного цитирования со стороны Григория Нисского. В своем трактате «Против Евномия», комментируя фрагмент из «Против Евномия» 2.4 (PG 29.577c–580b; Sesboüé et al. 1983: 20.11–12) Василия Кесарийского, в противовес акценту Василия на понимании единосущия людей в плане общего подлежащего субстрата Григорий делает акцент на платоническом (с определенными оговорками) понимании единой человеческой природы как общей для всех родовой сущности, имеющей бытие в индивидах. При этом, как показывает Д. Балаш (Balás 1976: 275–281, здесь: 278–279), Григорий при цитировании указанного фрагмента из Василия, дойдя до его слов «сущностью же называю здесь материальное подлежащее» (οὐσίαν δὲ λέγω νῦν τὸ ὑλικὸν ὑλοκείμενον), приводит их в измененном виде: «сущностью же не называю здесь материальное подлежащее» (οὐσίαν δὲ λέγω νῦν οὐ τὸ ὑλικὸν ὑλοκείμενον, *Eup.* 3.5.22.7–8 Jaeger — 1960b: 168). Д. Балаш обращает особое внимание на этот факт, допуская, что Григорий здесь подкорректировал неудобный для его взглядов и для его полемики с Евномием пассаж из Василия. См. также Бирюков 2009: 101–102.

каковой он развивает собственную философскую систему, основанную на принципе «больше-меньше».

Также следует отметить, что одно и то же аристотелевское положение, говорящее о невозможности применения дискурса «больше-меньше» в отношении к категории сущности, два оппонента — Григорий Нисский и Евномий — использовали в целях философской полемики друг с другом.

Литература

- Бирюков, Д.С. (2014), «Восхождение природы от малого к совершенному»: Синтез библейского и античного логико-философского описаний порядка природного сущего в 8-й главе *Об устройении человека* Григория Нисского», in М.С. Петрова (ред.) *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем*, 221–250. Вып. 2. М.: «Аквилон».
- Бирюков, Д.С. (2009), «Тема описания человека через «схождение особенностей» у Василия Великого и ее церковно-исторический и историко-философский контекст», *Богословские труды* 42: 87–109.
- Balás, D. (1966), *ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa*. Rome: Pontificium Institutum S. Anselmi.
- Balás, D. (1976), «The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius», *Studia Patristica* 14.5: 275–281.
- Barnes, J., tr. (2003), *Porphyry. Introduction*. Translated, with a Commentary. Oxford, Clarendon Press.
- Barnes, M. (1993), *The Background and Use of Eunomius' Causal Language*, in Michel R. Barnes and Daniel H. Williams (eds.), *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflict*, 217–236. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Busse, A., ed. (1887), *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*. Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri. (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.1.)
- Jaeger, W., ed. (1960a), *Gregorii Nysseni Opera I: Contra Eunomium libri*. Pars prior: liber I et II. Leiden: E.J. Brill.
- Jaeger, W., ed. (1960b), *Gregorii Nysseni Opera II: Contra Eunomium libri*. Pars altera: liber III. Leiden: E.J. Brill.

- Sesboüé, B. et al., eds. (1982), *Basile de Césarée, Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie*. T. I: livre I. Introduction, traduction et notes de B. Sesboüé, avec la collaboration pour le texte et l'introduction critiques de G.-M. de Durand et L. Doutreleau. Paris: Éditions du Cerf. (Sources Chrétiennes 299.)
- Sesboüé, B. et al., eds. (1983), *Basile de Césarée, Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie*. T. II: livres II–III. Introduction, traduction et notes de B. Sesboüé, avec la collaboration pour le texte et l'introduction critiques de G.-M. de Durand et L. Doutreleau. Paris: Éditions du Cerf. (Sources Chrétiennes 305.)
- Turcescu, L. (2005), *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*. Oxford University Press.
- Vaggione, R., ed. (1987), *Eunomius. The Extant Works*. Text and Translation. Oxford: Clarendon Press.
- Vaggione, R. (2000), *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford University Press.

Andrey Darovskikh

Kata symbebēkos in Aristotle's Teaching on Deformity in *GA**

ANDREY DAROVSKIKH

KATA SYMBEBĒKOS IN ARISTOTLE'S TEACHING ON DEFORMITY IN *GA*

ABSTRACT. In *Physics*, book II, Aristotle says that besides the four well-known causes there is a fifth, chance (*tychē*) or accidental (*automaton*) one, which is no less important. Despite the fact that Aristotle does argue about spontaneous generation and deformities in his biological works, the relationship between the *accidental* and the four main causes (especially the formal one) is less than clear in his teaching on embryology. The relationship between the *accidental* and its counterpart is usually characterized in *modal* terms. Likewise, in the general discourse of Aristotle's teleology the accidental is contrasted with a *necessity*; the former is a diverted implementation of something that was supposed to be a necessary step for the sake of an end. This diversion is something that is not required, but which nevertheless happens. However, the statement conveyed in *The Generation of Animals*, book IV, that monstrosities are "per accident necessary" overturns this common characterization and suggests that it could be otherwise. This study offers some insights into the problem regarding the necessity of irregular generation and ensuing deviations in Aristotelian philosophy and biology. It questions the standard interpretation of the relation between incidental occurrences and teleology and suggests a way of reconciling the two. The study of the problem of the accidental in embryogenesis leads us to the problem regarding the normativity of human nature. This allows us to broaden the picture of embryology in antiquity for the purposes of understanding human nature in the context of causes and teleology.

KEYWORDS: Aristotle, embryology, form, necessity, accidental cause, deviation.

© A. Darovskikh (Binghamton). adarovs1@binghamton.edu. The State University of New York at Binghamton.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 10.1 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.1.07

* Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ в рамках проекта № 18-311-00090 «Душа и семя как причины развития эмбриона: проблема единства физического сущего в процессе возникновения».

Introduction

The focus of the paper is the problem of the “accidental/incidental”¹ in Aristotle’s theory of *generation*. Despite this seemingly narrow goal, it is a part of a bigger pursuit, which aims to demonstrate Aristotle’s acceptance of incidental instances which do not occur because of the direct and primary teleology.² In *Metaphysics*, Aristotle says:

it is clear that there is no science of the accidental — because all scientific knowledge is of that which is *always* or *usually* so.³

The further claim about a dubious status of accidentals in *Metaphysics* reads that “the accidental is obviously akin to non-being...”⁴ In this paper, I will argue that the analysis of the role the accidental cause plays in Aristotle’s theory of generation makes us think that there might be room for the *science*⁵ of the accidental within Aristotelian philosophy.

Understanding the accidental hinges on understanding its relationships to its counterpart, the *essential*, which is usually defined in *modal* terms. The essential is something inevitable, something that is necessary, that has to be or has to happen, while the accidental is something that is not necessary. Likewise, in the general discourse of Aristotle’s teleology, the accidental contrasts with *necessity*. An accidental is a diverted implementation of something that was supposed to be a necessary step for the sake of an end. However, there is a famous place in *The Generation of Animals*, book IV, where Aristotle talks about deviation and monstrosities as “*per accidens* necessary”.⁶ In a very broad sense,

¹ In this text, I will use the words *incidental* and *accidental* interchangeably. For the purposes of this study, it remains to be determined if there is any relevant difference between them.

² There is ample literature on the problem of accidental cause in Aristotle’s thought. See first of all: Preus 1975; Sorabji 1980; Heinaman 1985; Balme 1987; Charles 1988; Cooper 1987; Kupreeva 2010; Dudley 2012.

³ *Metaph.* 1027a20. All translations from *Metaphysics* are by W.D. Ross.

⁴ *Ibid.* 1026b–23.

⁵ The word *science* here does not bear the semantic use we usually attribute to it.

⁶ *GA* 767b13–15: “As for monsters, they are not necessary, so far as the purposive of final cause is concerned, yet *per accidens* they are necessary (κατὰ συμβεβηκός

monstrosity for Aristotle is when “nature deviates from the generic type.”⁷ In *Physics*, he speaks about physical deviations as of failures “of the purposive effort”,⁸ this makes problematic their definition as *something necessary* when we see it in *GA* iv. This, I believe, questions the common characterization of the relationship between accidental and necessary and advises that it can be otherwise. Understanding of this type of incidental is invaluable. Besides the desire to disentangle another inner problem of the overly convoluted account of Aristotle's teleology, this study aspires to define the state of natural deviation in the generation of humankind.

The analysis of Aristotle's teleology aims to demonstrate that there are at least three types of necessity: simple (ἀπλῶς), conditional or hypothetical, (ἐξ ὑποθέσεως) and forced necessity (βίαιον). Consequently, in different cases we deal with different types of necessity. I will show that the application of the predicate “accidental” is multidimensional in Aristotle's logic, i.e. there are numerous types of accidental for Aristotle and different types of necessity. This seems to be crucial, because some types of necessity are reconcilable with teleology and some are not. In order to locate the role of this specific type of irregularity (accidental), I will need to study: 1) Aristotle's account of teleology and necessity in biology, physics, and metaphysics; 2) his account of *essential* and *accidental* attributes in logic (especially in *The Posterior Analytics*) and its application to biology; 3) the evaluation of the concept of Form (formal cause) as a *normative* one will give additional room to fit *incidentals* in the general picture of Aristotle's teleology.

The Problem of Accidental in Embryology

The opening argument carries a disclaimer about Aristotle's definition of natural processes as bearing no relation to the complete resolution of the tension between necessity and accidental. In *Metaphysics* 6.2,

ἀναγκαῖον), since we must take it that their origin at any rate is located here.” All translation from *GA* are by A.L. Peck.

⁷ *GA* 767b8–9: παρεκβέβηκε γὰρ ἡ φύσις ἐν τούτοις ἐκ τοῦ γένους τρόπον τινά.

⁸ *Ph.* 199b4–6.

Aristotle claims that the very existence of accidentals is determined by the definition of the natural things which *are* (exist) for the most part. In that book, Aristotle advocates some sort of ontological dualism where things are divided into those 1) which *are* always necessarily (invariables) and those 2) which *are* for the most part.⁹ The existence of something which is neither invariable nor of necessity, i.e. things that *are* not always but “for the most part” is the source and the reason for the very existence of the accident (τοῦ εἶναι τὸ συμβεβηκός).¹⁰ Something that is neither always nor for the most part is called incidental. Thus, any kind of physical deficiency due to an incident in the course of embryological development can be defined as a privation of a normal development. This seems to be an inalienable principle of the natural process, which *is* for the most part. The very existence of deficiencies (incidentals) is possible because a natural process has a potential for change to the opposite state. This aligns with the claim that “monstrosity, of course, belongs to the class of things contrary to nature, although it is not contrary to nature in her entirety but only to nature in the generality of cases.”¹¹ But this explanation of accidental through privation is insufficient because it does not account for the whole diversity of incidentals for Aristotle.

In order to put it into context, we need to see what kinds of accidentals (deviations) Aristotle mentions in *GA*, book iv. If we look at a list of all possible deviations in the course of gestation Aristotle offers, we can see that some of them will immediately raise questions about their interference with a necessary process which is carried out for the sake of an end. Aristotle’s account of deformity comes right after his consideration of heredity. His very general understanding of deformity does include as a first step a broad conception of diverting from the standard process of inheritance. Normally, children resemble parents; if it does not happen, then some deformity enters the picture.

Some [offspring] take after none of their kindred, although they take

⁹ *Metaph.* 1026b27.

¹⁰ *Ibid.* 1026b27–31.

¹¹ *GA* 4, 770b9–10.

after some human being at any rate; others do not take after a human being at all in their appearance, but have gone so far that they resemble a monstrosity, and for the matter of that, anyone who does not take after his parents is really in a way a monstrosity, since in these cases Nature has in a way strayed (παρεκβέβηκε) from the generic type. The first beginning of this deviation is when a female is formed instead of a male¹²

For indicating diversion from the standard development, Aristotle here uses the verb παρεκβαίνω. As a matter of fact, throughout GA IV Aristotle uses different derivatives of this verb and also different variations of the verb ἐξίστημι.¹³ The semantics of these verbs overlap and different meanings of them vary significantly. For instance, ἐξίστημι can mean both *to deviate*, and also *to depart from the type, to degenerate*. A.L. Peck in his translation of GA renders ἐξίστημι as *altering the character*, which does not seem to do justice to Aristotle's account. Conceivably, Aristotle talks about deviation, both in some technical sense and in some normative sense, where the former is just a step away from the "smoothness" of generation and the latter involves real instances of deformity ultimately resulting in a transgression of the species form. Thus, παρεκβαίνω and ἐξίστημι can indicate either some rather paltry difference in the phenotype, which would mean a deviation in a rather technical sense, or some significant deviation. The comprehensive list of deviations outlined by Aristotle in GA IV includes:

- a) Different genders.
- b) Variety in phenotype (different eye color and the like).
- c) Incidentals, which bear some positive or neutral effect. Like the presence of some residues in the body or development of some characteristics which are necessarily attributed to a particular species, e.g. a tail-bone in the case of human kind.
- d) Instances of some serious deviation bearing rather negative effects on the species, while the ability to attribute the species is clearly preserved.
- e) Complete monstrosity (only "animality" is preserved).

¹² GA 767b6–9.

¹³ For example, cf. GA 768a2, 15; 768b8.

Clearly, when Aristotle talks about a female offspring, to take the meaning of ἐξίστημι as deviation, in the sense of deformity and unnatural generation, is too much of an exaggeration and lacks sensitivity to the polysemantics of the vocabulary, which is definitely present in Aristotle's writing. Accordingly, the gradual steps from an ideal instance of generation¹⁴ toward real deformity (through "deformity" in a merely technical sense) would appear as follows:

1. 766b15–16: the offspring is not male.
2. 768a35: the offspring is not resembling the father.
3. 768a28–768b10: the offspring is not resembling the parents but grandparents or some further ancestors.
4. 768b10–13: the offspring is just like other humans.
5. 767b5–7: the offspring is not like other humans;
 - a) serious deviation but humanity is preserved;
 - b) complete monstrosity and failure of generation.¹⁵

Clearly, the relationship of all the mentioned classes of incidentals with essentialism and teleology cannot be the same. In order to avoid the generalization, we need to analyze their relationship with essential attributes and necessities. Before I engage in a discussion about the relationship between the accidental and its counterpart (the essential/necessary), it seems crucial to note that there are several types of necessity for Aristotle. The most frequent interpretation of this part of Aristotle's philosophy advises that there are three standard senses of the term *necessity*.¹⁶ They are as follows.

1) Absolute or simple necessity (τὸ δ' ἀπλῶς ἀναγκαῖον) (AN). This is a type of necessity which relates to the things and events that cannot be otherwise. Aristotle primarily attributes it to eternal things: celestial

¹⁴ Which is in fact only ideal; a limited existence of this type would make the continuation of the species impossible for obvious reasons.

¹⁵ Aristotle's depiction of this listing is explicit, therefore it can be found elsewhere in the literature. See, for example, Connell 2016: 342.

¹⁶ Even though scholars might disagree about the names of these different types of necessity, they all agree that there are three of them. Cf. Preus 1975: 185; Connell 2016: 328–329; Dudley 2012: 102. Dudley suggests that this part of Aristotle's teaching was inspired by different Plato's texts.

bodies, mathematical objects, etc.¹⁷ A certain type of absolute necessity can be attributed to the generation of living beings. The cyclical process of reproduction as eternal alteration of generation and decay resulting in the continuous transmission of the form warrants the sublunary striving for eternity and can be seen as *simply* necessary. 2) Conditional or hypothetical necessity (τὰ δ' ἐξ ὑποθέσεως) (HN). It is a relative necessity of means needed for the sake of some goal, which applies to the process of becoming, playing a significant role in Aristotle's teaching on embryology and generation.¹⁸ Every step of the development of the embryo is hypothetically necessary; it exemplifies an essential condition for the sake of further development and the fulfilment of generation which results in the perfection of the *form* as a definition of a living and functioning individual. 3) The third type of necessity is a forced necessity (τὸ βίαιον) (FN). Under this heading Aristotle talks about different types of things; for example, in the case of human behavior it is a necessity which is opposite to choice. This type of necessity turns a voluntarily act into an involuntary one, according to the definition given in *EN* III. Likewise, in inanimate nature a stone falls owing to gravity, but can be thrown up by force. In the case of generation, "force necessity" refers either to some external force which influences or alters gestation; or it refers to some elemental powers within the development which stem from the nature of the material only and not relative to the result of embryological development.¹⁹ For Aristotle, instances of forced necessity usually have some external source of change²⁰ but they can also result from some inner process, like irregularity of matter or weakness of the efficient principle.

The most general explanation of a possible consistency between necessity and something accidental can be inferred from Aristotle's understanding of natural beings. In *Metaphysics* VI.2, Aristotle argues that

¹⁷ *Ph.* 199b24–200a5; *Metaph.* 1015a24; *PA* 639b23–4; *GA* 778b1; *GC* 337b35.

¹⁸ *Ph.* 199b24–200a5; *PA* 642a13, 639b25–31; *GA* 776b31–33.

¹⁹ Sophia Connell in her most recent book has thought hard about the importance of this type of necessity for Aristotle's account of generation. She even suggests that it should be called "material necessity". See Connell 2016: 328–340.

²⁰ *EN* 1110a1b–17.

beings are either: 1) always necessary but not forced; 2) always for the most part; 3) something accidental.²¹ I suggest discussing the match between these three types of beings *and* three types of necessity: a) simple; b) conditional or hypothetical; and c) forced necessity. For the purposes of this paper, we can leave aside the match between simple necessity and beings which are necessary (but not forced). The conditional necessity dictates that the conjunction of the function (in the sense of the functional being) with all preceding steps should necessarily take place for the sake of that function. The accidental in this ontological scheme is not always a being but is also an event or an attribute of the natural being. It can literally be anything, e.g. an elephant stepping on a tomato plant, which indicates an accidental termination of tomato's growth; or having blue eyes in human beings which serves no purpose. An example of accidental non-being in the field of generation would be a fetation which went completely wrong (a miscarriage due to inability to develop further). This would not be an entity for Aristotle, but rather a bulk of matter, which neither has a form in the proper sense of this concept, nor can be associated with any recognizable function.

I believe it is pivotal to analyze the relationship between accidentals which: a) seem to match with forced necessity and b) with conditional necessity as well. I put forward a hypothesis that even though cases of forced necessity in generation are seemingly out of purposive processes, some types of incidentals which result from forced necessity are not at odds with conditional necessity. Rather, they are part of a teleological account. The reason I argue this is because, with regard to generation, we might have individuals which are clearly bearers of some deviations but are capable of species functioning. In order to see how this type of incidental which is caused by forced necessity can at the same time be reconciled with conditional necessity, I suggest to look into the explanation of different types of incidentals in Aristotle's logical works.²² For the analysis of the use of *κατὰ συμβεβηκός* in *The Posterior Analytics*, we need to look at two tricky passages from this work (1.4

²¹ *Metaph.* 1026a34–36.

²² The problem of accidental properties in logical works of Aristotle had been a

and I.22). Aristotle talks here about the distinction between accidental and essential predicates. The difficulty of Aristotle's logical account of essentialism lies in the variety of classes of essential and accidental predicates, where the distinction between the two is not so clear-cut.

Aristotle's essentialism requires one important observation to be made when reading *APo.* I.4. There are two meanings of *in itself* (essential attribute). The first one: "It is *in itself* (1) as far as it belongs to it *in what it is*."²³ This is straightforward, for instance something self-predicating: a nose is a nose. "*In itself* (2) is something what belongs to something else and what is a part of that other, what makes clear what it is."²⁴ The best example of this type would be the snubness of a snub-nose. According to this passage, something is accidental only if it does not qualify to be either *in itself-1* or *in itself-2*.

When we turn to *APo.* I.22, things become tricky since in that chapter Aristotle makes another distinction between the essential and accidental predicates which seems to be at odds with the one from I.4. As I can see it, in I.22 Aristotle defines essential only as that which is predicated of something in *what it is*, while other predicates are incidentals.

We have supposed that one thing is predicated of one thing and that things which are not what something is (ὅσα μὴ τί ἐστι) are not predicated of themselves. For these [i.e. things which are not what something is] are all incidentals (συμβεβηκότα γὰρ ἐστι πάντα) though some in themselves and some in another fashion (ἀλλὰ τὰ μὲν καθ' αὐτά, τὰ δὲ καθ' ἕτερον τρόπον) and we say that all of them are predicated of some underlying subject, and what is incidental is not an underlying subject.²⁵

Aristotle seems to be redrawing the lines here and singles out two variations of the meaning when something is accidental: 1) as accidental in themselves (ἀλλὰ τὰ μὲν καθ' αὐτά) and 2) in some other fashion

subject of scrutiny in several papers. The most important are Tierney 2001 and Zuppolini 2018.

²³ *APo.* 73a35–39: Καθ' αὐτὰ δ' ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστιν. All translations from the *Posterior Analytics* are by Jonathan Barnes with my amendments.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid* 83b17–22.

(τὰ δὲ καθ' ἑτερον τρόπον).²⁶ Obviously, it offers a different chart of the relationship between the *in itself* and the incidental. I think that if we put these two accounts together, we can see a certain overlap. Incidentals outlined in 1.22 differ only from *in itself-1* outlined in 1.4, but most importantly, the revised version of incidentals outlined in 1.22 includes *in itself-2* from 1.4, these incidentals are *per se* incidentals which at the same time are not predicated of it in *what it is*.

I argue that this overlap between *in-itself-2* and *something accidental in themselves* might be of perfect use in accounting for the types of incidents in embryological deviations. If we apply the meaning of *in itself* incidental to generation, we can easily find good and illuminating examples. For instance, the development of a tailbone in the course of embryogenesis of human beings is a necessary thing, which is not for the sake of something else. Therefore, it should be considered as a result of forced necessity only. However, its affiliation with forced necessity is problematic because it belongs to its essence. This is a characteristic which belongs to the essence of the species but has no discernible function, i.e. it is not a part of the definition of the species, which determines *what it is* in the sense of the formal cause.

If we apply this scheme from Aristotle's logical works to the analysis of his biological writings (and some books of *Physics* and *Metaphysics*), it will help to pick up on this taxonomy of *incidental* predications. I seek to back up the hypothesis about the relationship of different incidentals and different necessities, which I tentatively can represent in this chart.

| 1. Attributes | Essential | | Accidental | |
|-----------------------|--------------------------------|---|----------------------------------|--------|
| | In itself-1 = In what it is | In itself-2 = Accidentals in themselves | Accidentals in some other way | |
| | a | | b | c |
| 2. Types of necessity | Conditional | | Conditional / Forced | Forced |

In order to read this chart, we need to put one layer on top of another. If we do that, we will have three following types of incidentals:

²⁶ APo. 83b19.

- a) essential incidentals which correlate with conditional necessity only.
- b) separable (not essential) incidentals caused by forced necessity which at the same time are reconcilable with conditional necessity.
- c) separable incidentals conditioned by forced necessity which are irreconcilable with conditional necessity.

We need to focus on type (b). In the second part of the paper, I will offer two arguments for the plausibility of the interpretation that these incidentals are determined by both forced and conditional necessity.

Accidental Necessity and Form

There is a peculiar type of incidental instance in embryological development which is not a part of its essence, thus it is not seemingly a part of its purposive effect. These are caused by some type of forced necessity but at the same time some of them, as I argue, can be reconciled with the general course of the teleology of generation.²⁷

The results of non-telic, accidental impulses in the process of generation can be either: a) beneficial (sic!); b) neutral; c) detrimental. If we look at the relation of these phenomena with the formal cause, we can see that none of them can be a direct part of teleological explanation. The beneficial effects include some types of residue which develop merely due to the nature of elements and are beneficial for the functioning of the body. The neutral type of incidental produces variation in parts which warrants the diversity of the phenotype among the representatives of the same species. This diversion is something minor and affects just some auxiliary physical attributes like skin color, hair color, facial traits, freckles or lack thereof, tallness, obesity, slackness, snubness, and the like. The last type of accidentals is a source of a more *serious* variation. They generally bear some detrimental effect and are marked as substantial deviations. It is something that is less than a completely formless monstrosity but is more deviant than just a different phenotype. This type of deviation is the trickiest and I aim

²⁷ Some ideas and arguments in this part of the paper were inspired by reading the paper published by Anthony Preus. See Preus 1979.

to prove that it can still be reconciled with teleology. For the purposes of proving the last point, I will need to develop my argument in two steps:

- 1) We need to operate with the understanding of formal cause as a *normative* concept.
- 2) We need to tackle Aristotle's distinctions between two different types of conditional necessity.

Some incidental occurrences in the course of gestation cause accidental characteristics leading to palpable deviations resulting in the attribution of a disability, such as blindness, deafness, lack of limbs, lack of inner parts of the body, mental deviations, and other disorders. Despite the seriousness these deviations indicate, Aristotle would consider individuals who possess these deviations as representatives of their species. Therefore, these incidental deviations can be reconciled with the overarching purposive effort of a particular instance of generation. The explanation which can be given to this inconsistency requires acknowledging that the fulfillment of the purposive effort admits a degree of perfection. The *form*, formal cause, defines perfection (final cause) in the arrangement of the matter (material cause) in any particular entity for Aristotle. Form corresponds to perfection, and if perfection admits a variety of degrees, then the concept of form (formal cause) must concede degrees of normativity.

If we assume that the *form* has normativity, does it mean that there is a hypothetical excellence of the εἶδος, diversions from which appear as a regressive scale of failures? I believe that the aforementioned failures can be considered on a regressive scale but they are digressions from some ideal. To illustrate this point, we can ask the question, what is the end point of any teleologically specified process for Aristotle? Is it the "production" of a "perfect" result? Perhaps not, as I think perfection of matter in a form does not mean for Aristotle an ideal state of this *formed matter*. For example, if we talk about the production of material objects, the goal would be to make fully functional objects. For the purposes of reaching this functionality, the object is supposed to possess certain formal attributes. Any contamination which is getting in the

way of this functionality seems to be accidental and can be considered a failure of achieving this goal. However, while some failures definitely result in the lack of functionality, other failures just affect the degree of perfection in this functionality. A carpenter who aims to produce a chair might end up with a good sturdy chair, which will be perfectly functional. Or due to some accidental cause, either external (bad hammer or nails) or internal (mistakes in the measurement), the end result of his labor can be not a perfect chair (it reels or it is not comfortable to sit on). However, it is still going to be a chair which functions as a chair and it is hard to confuse it with, let us say, a bed or a table. The “imperfection” of a chair makes us refrain from buying it or using it. However, it can still be considered a chair and can be “perfectly” used as a chair in the circumstance when we do not have a better one. This example illustrates that *form* allows “imperfections” (deviations) which are still not ruining the definition of the object and therefore *form* can be further elaborated as a normative concept.

Going back to generation, owing to the proposed outline of the argument, it seems logical to infer that semen for Aristotle in its purposive effort through forming female matter does not endeavor to achieve a *perfect* person. Rather, matter and form in their development aim to achieve a person who will maintain the transition of species *form* to the next generation, including a variety of functions normally attributed to this species. In this conclusion, I second Connell's claim²⁸ that “Aristotle's ontology allows that within the range of what counts as natural or fully functional members of the kind, variations can be deemed better or worse, as with political constitutions...”²⁹ It applies to a mere difference in phenotype (where both a snub or a hook nose are not only fully serviceable but can even be aesthetically pleasing), and also to some real deviations which are still not beyond the limits of normality.

The final step of my argument aiming to prove that accidentals can be reconciled with the general course of teleology requires looking at

²⁸ Of course, similar conclusions appeared long before Connell's book. For example, see Preus 1979: 85.

²⁹ Connell 2016: 346–347

some difference in the understanding of conditional (hypothetical) necessity. In *Metaphysics* v.2, Aristotle states that we have two types of conditional necessity:

We call the necessary (1) that without which, as a condition, a thing cannot live, e.g. breathing and food are necessary for an animal; for it is incapable of existing without these. — (2) The conditions without which good cannot be or come to be, or without which we cannot get rid or be freed of evil, e.g. drinking the medicine is necessary in order that we may be cured of disease.³⁰

Conditional necessity (1) (strong version) talks about something indispensable, for example nutrition with regard to living beings. Or with respect to embryology, it can be something like having a heart or at least one working lung. Conditional necessity (2) (weak version) is something which makes existence of the particular entity better, like medicine in case of ailment, or having a second working lung, or a second working kidney. In a way, these two types of conditional necessity help us separate the lower form of living from the higher one. The strong version of conditional necessity includes steps preceding fulfillment which are necessary for the preservation of an organism and its definition as a member of a species. The weak version of conditional necessity includes steps which are necessary for a better life or as an end in itself, like a tail bone.

My contention is that weak conditional necessity is a type of necessity which allows the interference from forced necessity. Thus, the separable incidentals caused by forced necessity cannot be reconciled with the strong version of conditional necessity. But the existence of weak conditional necessity gives room for such a reconciliation.

In his biological works, we see Aristotle put together the normativity of the form and two versions of conditional necessity into one concept. In *On the Parts of Animals*, he deploys the concept which he calls the *second best*:

³⁰ *Metaph.* 1015a20–23.

So the best way of putting the matter [first best] would be to say that *because* the essence of man is what it is, *therefore* a man has such and such parts, since there cannot be a man without them. If we may not say this, then the nearest to it [second best] must do, viz. that there cannot be a man at all otherwise than with them, or, that it is well that a man should have them.³¹

The *first best* talks about some conditionally necessary attributes which constitute the essence in *what it is*. It explains how that or another aspect of physiology belongs to the essence of species. The *second best* talks about whether an entity is better or worse off with or without this attribute. An accidental deviation in the course of gestation caused by some forced necessity can interfere with the first best. In this case, it alters some essential attributes which constitute an entity in what it is. This type of deviation leads to a complete monstrosity or even to the state of non-being (miscarriage). An incidental interference with the second best leads to the formation of an entity with a number of accidental attributes which does not alter the essence in *what it is*. If we study this problem further, I think we should be in a position to argue that for Aristotle the second best can be understood in the negative and positive sense. Incidentals can be *declining* attributes and *profitable* as well. The argument that with some incidental attributes the entity can be either worse or better off turns us to the problem of how we can measure what is worse and what is better off. This concern brings us into the domain of ethics, but this issue is a subject of a further study best addressed in a separate research.

In Place of Conclusion

In the introduction, I proposed to examine Aristotle's claim from *Metaphysics* that there is no science of the accidental in relation to a broad understanding of accidental instances especially in Aristotle's biology. Contrary to what some commentators suggest,³² in this study

³¹ PA 640a33–b3. Translation by A.L. Peck

³² See, for example, Heinaman 1985.

I tried to show that there is probably no science of “unusual accidents” which correspond to serious monstrosities in generation. Aristotle obviously distinguishes between some unusual accidents and more general accidents regarding their relation to teleology. In this paper, I was concerned with both unusual accidents and mere accidents. It seems to be legitimate to conclude that there is probably no science of unusual accidents which in generation correspond to complete monstrosity when only “animality” is preserved. But clearly in different fields of his study (biology, logic, physics, metaphysics), Aristotle maintains the intention to explain the nature of different accidentals which are not rare or extreme, and he does propose the possibility of accounting for them within the discourse of four causes and general teleology.

References

- Balme, D.M. (1987), “Teleology and Necessity”, in A. Gotthelf and J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, 199–203. Cambridge University Press.
- Charles, D. (1988), “Aristotle on Hypothetical Necessity and Irreducibility”, *Pacific Philosophical Quarterly* 69: 1–53.
- Connell, S. (2016), *Aristotle on Female Animals: A Study of the Generation of Animals*. Cambridge University Press.
- Cooper, J. (1987), “Hypothetical Necessity and Natural Teleology”, in A. Gotthelf and J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, 243–274. Cambridge University Press.
- Dudley, J. (2014), *Aristotle’s Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity, and Determinism*. SUNY Press.
- Gotthelf, A.; Lennox, J., eds. (1987), *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*. Cambridge University Press.
- Heinaman, R. (1985), “Aristotle on Accidents”, *Journal of the History of Philosophy* 23: 311–324.
- Kupreeva, I. (2010), “Aristotle on Causation and Conditional Necessity: *An. Post.* 2.12 in Context”, in F. de Haas, M. Leunissen, M. Martijn (eds.), *Interpreting Aristotle’s Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*, 203–234. Leiden: Brill.

- McKeon, R. (2001), *The Basic Works of Aristotle*. New York: The Modern Library.
- Peck, A.L., tr. (1937), *Aristotle. Parts of Animals*. Harvard University Press.
- Peck, A.L., tr. (1942), *Aristotle. Generation of Animals*. Harvard University Press.
- Preus, A. (1970), "Science and Philosophy in Aristotle's Generation of Animals", *Journal of the History Biology* 3.1: 1–52.
- Preus, A. (1975), *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*. New York; Hildesheim: Georg Olms.
- Preus, A. (1979), "Eidos as Norm in Aristotle's Biology", *Nature and System* 1.2: 79–103.
- Ross, W.D., tr. (1924), *Aristotle's Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W.D., tr. (1949), *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press.
- Sorabji, R. (1980), *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*. London: Duckworth.
- Tierney, R. (2001), "On the Sense of 'symbebēkos' in Aristotle", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 21: 61–83.
- Zuppolini, B. (2018), "Aristotle on *Per se* Accidents", *Ancient Philosophy* 38: 113–135.

Илья Гурьянов

Античные и средневековые теории сперматогенеза в философии Марсилио Фичино*

ILYA GURYANOV

ANCIENT AND MEDIEVAL THEORIES OF SPERMATOGENESIS IN FICINO'S PHILOSOPHY

ABSTRACT. The paper examines in some detail Ficino's relation to the concept of λόγοι σπερματικοί, literally 'seminal reasons', discussed in his Ancient and Christian sources. The concept was used metaphysically to indicate the links between species in matter and ideas in mind but its connotations made it useful for embryological discussion. Ficino supposes that the World Soul producing specific forms and powers of lower things makes them through her own seminal reasons, which remain in touch with celestial and supercelestial entities. It is probably Plotinus who legitimates Ficino's use of the concept of seminal reasons, although historically, it is a concept of Stoicism. Employing 'seeds' as a metaphor for ideas, Plotinus strongly criticizes the Stoic concept of seminal reasons, according to which seminal formative principles are corporeal and immanent to the things. Ficino's use of embryological metaphors and direct analogies between the action of generating force in the human body and in the 'body' of the world serves to explain how a purely intelligible essence (the World Soul) produces material things. However, Plotinus, in contrast to Ficino, never gives such detailed attention to the discussion of the purely material conditions of conception, such as the combination of moisture and heat. Peripathetic natural philosophy and the natural philosophy of Proclus provide a more adequate background for the medical and astrological reasoning in some parts of Ficino's *De vita*. In the paper, I argue that the 'seminal reasons' as metaphysical intermediaries should be related to other well-known metaphysical intermediaries in Ficino's philosophy (*spiritus, vis, virtus*). KEYWORDS: Ficino, seminal reasons, embryology, metaphor.

Метафизика и антропология флорентийского философа-пла-

© И.Г. Гурьянов (Москва). ilgur@yandex.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 10.1 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.1.08

* Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ № 18-311-00090 «Душа и семя как причины развития эмбриона: проблема единства физического существа в процессе возникновения».

тоника Марсилио Фичино находятся в двояких отношениях. С одной стороны, он описывает, как нижестоящие уровни мироздания — «первое для нас» — производятся от вышестоящего, «первого по природе», через последовательность медиальных сущностей. В общих чертах эту модель рассуждения Фичино усвоил еще в молодые годы из схоластической традиции и лишь впоследствии «переоткрыл» ее у философов-неоплатоников вроде Плотина¹. Поскольку телесные процессы относятся к подлунному миру и не могут быть поняты из себя самих, внимание философа все время обращается к описанию вышестоящих уровней мироздания, к пониманию причин. С другой стороны, в менее пространственных рассуждениях и в произведениях, ориентированных на гуманистические жанры (письмо, диалог), Фичино нередко пользуется прямой аналогией между процессами макро- и микрокосма, что делает медиальные сущности «лишним» элементом рассуждения. Этому способствовало то, что медицинский и натурфилософский дискурс эпохи обладал достаточно разработанным словарем, чтобы определенное знание о телесных процессах (микрокосм) поясняло отношения чисто метафизические и умопостигаемые (макрокосм). В соответствии с перипатетическим представлением об иерархии наук медицинское знание делилось на *practica* и *theoria*, которым придавались различные ценность и достоинство: знание теоретических принципов лекарского искусства полагалось первостепенным для врача². Именно медицинская теория, включающая в себя, прежде всего, физиологию, патологию и семиотику, выработала словарь для описания элементов и процессов человеческого тела, недоступных непосредственному наблюдению, а также указывала на их причины, встраивая данный дискурс в более широкий контекст философии природы³. Декларируемое Фичино стремление враче-

¹ См. Kristeller 1944. О рецепции Фичино метафизики Плотина см. Allen 1995: 19–44, 219–240, 555–584.

² Maclean 2001: 68–69.

³ Фичино поясняет, как причины, обнаруживаемые при занятии отдельны-

вать «тела» с позиции священника (т.е. благочестивого теолога-платоника) или же говорить о «вещах божественных», ссылаясь на опыт и используя словарь врачей, не является одной лишь литературной игрой, сменой профессиональных масок, релятивирующей посредством смешения языков расхожие истины или познаваемость мира как такового⁴. Хотя флорентиец не создал ни одного специального произведения, посвященного медико-физиологическим аспектам зачатия, однако сам ландшафт знания в эпоху Возрождения и место Фичино в нем требуют прояснения, каковы были его представления об эмбриогенезе и сперматогенезе. Недавняя работа Дж. Петерсон и Дж. Снайдера, посвященная статусу материи и учению о естественных изменениях в метафизике Фичино, показала, что этот аспект философии флорентийца гораздо лучше объясняется через аналогию с эмбриологией Галена, чем с помощью построения более традиционных историко-философских генеалогий⁵. В другом исследовании Х. Хираи обосновал необходимость рассмотреть из перспективы интеллектуальной истории, как Фичино понимает роль семени в процессе возникновения жизни: вплоть до начала XVII в. идеи флорентийца служили эмблемой платонического подхода к про-

ми науками, соотносятся с целями познания в целом, ссылаясь на авторитет Платона, во введении к трактату «Платоновская теология» (*Theol. plat.*): «если мы станем исследовать причины вещей, то следует искать их причины, дабы мы в конце концов смогли найти причину причин, а найдя, благоговели бы (...) Платон нигде не исследует ни морального, ни диалектического, ни математического или физического без того, чтобы затем не возвести это с величайшим благочестием к созерцанию и почитанию Бога» (перевод мой по изданию Hankins et al. 2001: 8).

⁴ Так, например, в апологии к своему медико-астрологическому трактату «О жизни», написанной в форме письма, Фичино пророческим тоном указывает, что Христос не только является жизнедарителем, повелевшим своим ученикам заботиться о немощах всего мира (*languentes toto orbe curare*), но также сам наставляет священников во врачевании людей с помощью трав и камней, если они не могут это делать с помощью слов, как это делал некогда Спаситель (*Apologia* 42–44, см. Kaske, Clark 1989: 396). О христианских основаниях сближения медицины и теургии см. Serracino-Inglott 2001.

⁵ Peterson, Snyder 2015.

блеме абиогенеза в науках о жизни⁶. Представления о сперматогенезе разумно рассматривать в тесной связи с вопросами о роли семени в возникновении новой жизни.

Вероятно, впервые специализированное исследование понимание семени в философии Фичино посвятила М. Хоровитц, ограничившись при этом почти исключительно обсуждением диалога «Комментарий на *Пир* Платона, О любви» (*De amore*)⁷. Однако в контексте ее монографии отсылки к семени и семенам рассматриваются только в качестве метафоры растительного плодородия, используемой Фичино с морально-дидактической целью: убедить душу от внешних вещей обратиться к себе самой и через это приблизиться к Богу. Основная метафизическая схема (эманации) диалога излагается в *De amore* 2.3:

Не без оснований древние богословы определяли благо как центр круга, а красоту — как его окружность. Благо — в едином центре, красота же — в четырех окружностях. Единый центр всего есть Бог, четыре окружности вокруг Него: ум (*mens*), душа (*anima*), природа (*natura*) и материя (*materia*) <...> красота же есть Божественный луч (*radius Dei*), соединяющий эти четыре окружности, обращающиеся вокруг Бога. Такой луч запечатлевает (*effingit*) в них вид (*species*) каждой вещи. А мы обычно именуем эти виды: в уме — идеями, в душе — логосами (*rationes*), в природе — семенами (*semina*), в материи — формами⁸.

Поясняя отличия и характер взаимодействия между этими онтологическими уровнями, Фичино пишет о порождающей силе (*vis*

⁶ Hirai 2011: 123–150.

⁷ Horowitz 1998: 81–95. В более ранней классической работе Ф.А. Йейтс есть несколько отсылок к учению Фичино о содержащихся в Мировой Душе «семенных логосах» (*seminal reasons*), встроенных в метафизическую систему подобий между идеями в божественном Уме и формами вещей в материальном мире, см. Yates 1964: 64–67. Однако в ней больший акцент сделан все-таки на метафорике отражения (отсылка к *Enn.* IV.3.11.8: ὄπλερ κάτοπτρον ἀρλάσαι εἶδος), а не на порождающем действии семени и семян.

⁸ Здесь и далее перевод мой; латинские слова и выражения даны в нормализованной орфографии.

generandi) или способности к порождению (*facultas generandi*), которая и представляет собой сущностное проявление «природы»:

Когда мы говорим о душе, следуя в том древним богословам, то имеем в виду силу (*vim*), являющуюся в разуме и чувстве, а когда о природе — силу души, участвующую в порождении (*in generando locatam*). Первую в нас они называли человеком в истинном смысле слова, вторую же — подобием и видимостью человека (*hominis idolum et simulacrum*). И эту способность к порождению потому вполне здраво называют движущейся (*mobilis*), что она производит свое творение с течением времени <...> Порождающая сила, именуемая нами природой, движется сама собой, так как она есть сила движимой самой собой души. Но говорят, что она движется в ином, ведь каждое ее действие ограничено толщей тела (*mole corporis*). Природа и питает, и возвращает, и порождает тело⁹.

Поскольку речь идет о человеке, а также о времени, которое требуется для проявления порождающей силы, то нетрудно увидеть здесь отсылку к процессам зачатия и эмбриогенеза. Однако в целом позиция М. Хоровитц сводится к тому, что Фичино лишь использовал платоновские и платиновские примеры, демонстрирующие существование врожденных идей, для утверждения стоической эпистемологии, предполагавшей, что в душе человека уже содержатся «семена» или принципы добродетели и всякого знания¹⁰. Поэтому натурфилософские и медико-эмбриологические импликации рассуждений Фичино остались в данной работе без анализа.

⁹ *De amore* 2.3. Хорошо видно, что в описании Фичино природа (или же порождающая сила) соответствует функциям Аристотелевой растительной души, однако онтологически она находится ниже души, которая обладает большей полнотой бытия из-за близости к его единому источнику. Подобное различие души и природы можно встретить в эмбриологическом контексте у неоплатоника Симпликия. Ср. Варламова 2018.

¹⁰ Подозрительное же отношение мыслителей-христиан к стоической философии было обусловлено распространенным среди ее последователей учением о богах как телесных сущностях, состоящих из смеси тончайших частиц воздуха и огня, называемой также *πνεῦμα* (дух), см. Algra 2009.

Метафизическая схема из диалога «О любви» и значение для нее античных и позднеантичных представлений о семени были вписаны в более широкий контекст историко-философского генезиса мысли Фичино в работах Х. Хираи¹¹. В частности, он обратил внимание на терминологическую нестрогость флорентийца при отсылке к учению о «семенных логосах»: *semina rerum, semina formarum, rationes seminales, seminarium mundi, ratio seminaria mundi* и некоторые другие выражения¹². Он же отметил, что название уровней эманации, соответствующих диалогу «О любви», и само их число варьируются у Фичино от произведения к производству. Однако флорентиец обычно сохраняет уровень между Душой мира и материальными телами, соответствующий «природе»: именно он пронизан «семенной силой» или же семенами, участвующими в процессах порождения. По мнению исследователя, во всех случаях речь идет о бестелесных семенах, так как свойство «быть телесным» соответствует лишь самому последнему уровню эманации бытия, что очень ясно выражено в комментарии Фичино на диалог «Тимей» Платона:

Пятой по порядку следует, очевидно, сама природа вещей — семенной мир (*mundus seminarius*), который исходит прямо от мира разумной души, словно тепло от сияния¹³. Шестым же располагается этот телесный мир, произведенный непосредственно от семенного, подобно тому как порождение вещей (*generatio rerum*) происходит от тепла¹⁴.

Указание на связь процессов порождения в подлунном мире с теплом чрезвычайно важно, однако в данном фрагменте прямо не говорится, что тепло содержится в семени или иным образом через него действует, так как данное рассуждение строится

¹¹ Hirai 2001, Hirai 2002, Hirai 2011: 123–150.

¹² Hirai 2001: 258.

¹³ Фичино проводит аналогию между уровнями бытия, последовательно эманующими от Единого (*unitas*), и «истечением» света Солнца в подлунный мир: *substantia Solis — lux — lumen — splendor — calor — generatio*. Ср. с известным образом Платона в *R.* 508c.

¹⁴ *In Timaeum commentarium* 10 (Ficino 1576: 1442).

на аналогии. Другой едва намеченный переход к обсуждению зачатия человеческого эмбриона в работе Х. Хираи встречается при анализе третьей книги трактата «О жизни» (*De vita*)¹⁵. Во-первых, исследователь отмечает, что Дух мира (*spiritus mundi*) выполняет ту же метафизическую функцию медиума между Душой мира и материальным телом мира, что в более ранних произведениях выполняла «природа»¹⁶. Во-вторых, он указывает на фрагмент *De vita* III.3.18–23, где в контексте обсуждения арабской астролого-алхимической учености дух прямо отождествляется с «семенной силой» (*virtus seminaria*), которая может воспроизводить себя в материи того же рода, что и та, где она уже содержится¹⁷. В-третьих, Х. Хираи фиксирует, что Фичино устанавливает симпатическое соответствие между Духом мира и духом, свойственным человеку, который образуется из его гуморов, то есть обладает материальностью и участвует в метаболических процессах человеческого тела; про первый же говорится, что он является непосредственной причиной (*proximus auctor*) всякого движения и возникновения¹⁸. Однако к обсуждению эмбриогенеза и свойств человеческого семени, как они понимались флорентийцем, исследователь не переходит: сосредоточившись на влиянии неоплатонического учения о бестелесных «семенных логосах» на рассуждения Фичино о порождении, семенах и семени, Х. Хираи делает философию Плотина основной парадигмой для мысли Фичино, а про-

¹⁵ Hirai 2001: 271–276.

¹⁶ Кроме того, Фичино называет Дух мира «квинтэссенцией» (*quinta essentia*) и «небесами» (*coelum*): ср. название третьей книги трактата «О стяжании жизни с небес» (*De vita coelitus comparanda*). О небесах (*οὐρανός*) в смысле «бесмертной» надлунной сферы и первого порождения Мировой души часто пишет Плотин: см., например, *Enn.* v.1.2.17–40.

¹⁷ Этот дух может быть выделен в виде «эликсира» (*elixir*) — вероятно, вполне материальной субстанции — и использоваться для алхимического получения благородных металлов из неблагородных с помощью примешивания к последним.

¹⁸ Подробный разбор фрагмента см. ниже. В качестве параллельного места в более ранних трактатах укажем рассуждение о двух Венерах в *De amore* 6.7.

цессы, происходящие в растительном царстве, а не при эмбриогенезе, — фундаментальной метафорой для ее понимания¹⁹.

Не претендуя на новизну философских построений, Фичино полагал себя прямым продолжателем и точным истолкователем философии Платона, которую он считал во всем согласной с философией Плотина. Несмотря на то, что учение о «семенных логосах» (λόγοι σπερματικοί) имело исходно стоическое происхождение, вполне убедительным выглядит утверждение, что для Фичино обращение к нему было легитимировано именно авторитетом римского философа. Плотин неоднократно использовал «семена» (σπέρματα) в качестве метафоры для умопостигаемых сущностей (*Enn.* II.6.1.10–12, III.2.2.18–23, IV.8.6.8–10, IV.9.3.17–18, V.9.6.10–24, V.9.9.8–14). В некоторых произведениях стоическое понимание «семенных логосов» как такого начала, что имманентно содержится в вещах и с необходимостью предопределяет их изменение, Плотин достаточно последовательно критиковал. Например, в трактате «О роке» римский философ не допускает существования начала, что «содержит в себе всецелую необходимость всего», поскольку это делает невозможным свободное целеполагание через представления (φαντασίαι) и свободу действия, поэтому «„зависящее от нас“ окажется пустым именем»²⁰. Впрочем, протрепетическая направленность данного суждения вынуждает Плотина подчеркивать особый статус души (и мировой души, и индивидуальных душ), противопоставляя ее всему остальному в подлунном мире, возникающему «из семян» (ἐκ σπερμάτων), что можно считать компромиссом со стоической физикой в отношении понимания нечеловеческих живых существ²¹. Более того, такие исследователи, как Л. Бриссон,

¹⁹ В последнем разделе *Niçai* 2001 почти скороговоркой указывается влияние на Фичино материалистических учений о природе семян и семени: стоического (через Августина) и атомистского (через Лукреция) — однако остается открытым вопрос, насколько это требует пересмотра данной им картины становления мысли Фичино.

²⁰ *Enn.* III.1.7.8–15. Пер. Ю.А. Шичалина.

²¹ *Enn.* III.1.8.4–8: «Душу введя в число сущих в качестве начала иного, при-

иллюстрируют влияние стоицизма («стоического витализма») на мысль Плотина, реконструируя его понимание именно эмбриологических процессов:

Тело может быть живым или неживым. Каждое живое тело оживляется вегетативной силой, ответственной за питание, рост и размножение, и эта сила непосредственно восходит к мировой душе. В случае человека, отец передает эту силу через семя, которое, попадая в матку, производит эмбрион. В момент рождения человеческая душа, пришедшая извне, соединяется с вегетативной душой, оживившей эмбрион, в результате чего рождается человек. При этом благодаря своему уму (*νοῦς*) человеческая душа не утрачивает своей связи с высшим началом²².

С одной стороны, следует помнить, что в онтологии Плотина произошла смена метафорического кода, используемого при описании творения космоса: на место технически умелого демурга Платона пришел Ум в качестве *πατήρ θεός*, которого с нижестоящими сущностями связывают отношения родителя и потомства (*Enn.* v.1.1). При чем порождение происходит с необходимостью в силу совершенства (*τέλειον*) Ума — силы (*δύναμιν οὐσαν*), каковая не может оставаться бесплодной (*ἄγονον*); порожденное же мыслится как онтологически низшее по отношению к Нему (*Enn.* v.1.7.37–42). С другой стороны, в подлунном мире люди порождают не онтологически низшее, а потомство своего вида, и не одной лишь высшей частью души, а телесным образом. Даже если учение Плотина о «семенных логосах» существенно повлияло

чем не только душу мира, но и отдельные души наряду с ней (...) потому что не возникает и она, как все прочее, из семян (*ἐκ σπερμάτων*), но обладает бытием в качестве причины первичной». Пер. Ю.А. Шичалина.

²² Бриссон 2009. В данном исследовании для нас важна не столько точность реконструкции эмбриологических взглядов Плотина, сколько возможность для Фичино через призму суждений данного философа приблизиться к более материалистическому (и медицинскому) пониманию роли семени при эмбриогенезе. Несомненно более обстоятельный разбор понимания эмбриогенеза в философии Плотина содержится в работах Дж. Уилбердинга, см., например, Wilberding 2008, Wilberding 2012.

на мысль Фичино, оно не может быть единственным релевантным контекстом для всех рассуждений флорентийца о природе семени и семян.

По нашему мнению, прагматика рассуждений Фичино определяется не стремлением построить когерентное учение, развивая его элементы от текста к тексту с учетом реальных и воображаемых контраргументов, а жанром и социальным контекстом написания произведения. Если эрудитски-гуманистическое комментирование диалога «Пир», помещенное в декорации медичейской виллы в Кареджи, располагает к иносказательному указанию на процессы зачатия — например, через образ двух Венер, — то произведения медицинских жанров позволяют Фичино недвусмысленным образом показать натурфилософскую составляющую его мировоззрения. Поэтому в настоящей работе мы сосредоточимся на понимании семени и его роли в процессах порождения в медико-астрологическом трактате «О жизни».

На первый взгляд, для Фичино «онтологический» статус телесных истечений был чрезвычайно низок: ведь в отличие от человеческого тела в целом, соединенного с разумной душой, семя ей не обладало²³. В главе «Пять главнейших врагов ученого: флегма, черная желчь, соитие, переудание и утренний сон» Фичино пишет:

Первое чудовище — это Венерино соитие, особенно если в нем хоть немного переусердствовать: ведь оно сразу истощает духи

²³ Считается, что мнения о наличии души в семени придерживались Нумений из Апамеи и Лонгин, см. Wilberding 2008: 412. Дж. Диллон полагает, что сведения о философии Нумения (впрочем, не имеющие отношения к эмбриологии) Фичино мог почерпнуть из сочинения Евсевия Кесарийского, известного в латинском переводе Георгия Трапезундского как *Praeparatio evangelica* (Dillon 2011); сочинение Евсевия — это наиболее объемный источник фрагментов сирийского философа, см. Афонасина, Афонасин 2009. Нумениево понимание природы семени критикует Порфирий в трактате «Об одушевлении эмбрионов», описывающем эмбриогенез и сперматогенез с позиций платонической антропологии и метафизики одушевления; трактат, однако, не был известен Фичино. О трактате Порфирия см. Афонасин, Афонасина 2017: 202–279.

(spiritus), в особенности наитончайшие, ослабляет мозг, производит расстройство в желудке и груди. Поэтому не может быть ничего более враждебного уму (ingenio). Ведь почему, спрашивается, Гиппократ уподоблял соитие падучей болезни, как не потому, что оно поражает ум (mentem), который священен; оно вредит настолько, что Авиценна в книге «О животных» говорил: «Если при соитии прольется семя сверх того, что позволяет природа, то это повредит сильнее, чем если бы вытекло в сорок раз больше крови»²⁴.

За этим утверждением стоят вполне определенные медико-теоретические импликации: семя как телесная жидкость, включенная в метаболические процессы организма, понимаемые через призму гуморальной теории, является носителем духа (spiritus), образующегося из пара крови и необходимого для интеллектуальной деятельности²⁵. В целом, исследователи согласны, что Фичиново понимание spiritus объединяет в себе смыслы сразу двух греческих понятий: ὄχημα, восходящего к Платону и означающего у философов-неоплатоников переносчика душ из надлунного мира в подлунный, и πνεῦμα, под которым Аристотель в «О возникновении животных» (GA 736b30–737a1) понимал жизнедающее начало, отличное от четырех элементов, образующих тела живых существ, но подобное веществу звезд, эфиру (στοιχηῖον ἄστρων, αἰθήρ)²⁶. В том же трактате Аристотель пишет, что семя содержит πνεῦμα. Для Фичино же spiritus — это, прежде всего,

²⁴ *De vita* 1.7.13–20. Перевод мой, см. Гурьянов 2015: 180–181. Параллельное место — речь Меркурия, иносказательно описывающая последствия соития для старцев (*De vita* II.15.23–30, см. Kaske, Clark 1989: 210–211). У Аристотеля на тех же основаниях говорится об «обессиливающем» (ἐκλυτικόν) эффекте соития, но без указания пропорций (GA 726b12–15).

²⁵ Аристотель писал, что само семя образуется из крови (GA 726b5–12).

²⁶ Corrias 2012. С.В. Месяц отмечает, что Аристотелево учение об эфире, как оно изложено в разные сочинениях Стагирита, не лишено противоречий, см. Месяц 2005. Впоследствии Стагириту приписывались еще два медико-физиологических понимания πνεῦμα: как вдыхаемого воздуха, регулирующего температуру тела, и как «психической пневмы», постоянно испаряющейся из крови, см. Bos, Ferwerda 2008: 1–28.

«инструмент ума» (*De vita* I.2.11–16), а не медиатор, с помощью которого объясняется процесс зачатия. Однако то, каким образом флорентиец переосмысляет медико-физиологический смысл фрагмента Авиценны, указывает на морально-медицинские коннотации данного рассуждения²⁷. Если у Авиценны говорится, что семя является последним продуктом многоступенчатого процесса пищеварения, образуясь из крови, чем и объясняется такое пропорциональное соотношение двух жидкостей, то Фичино делает акцент на многообразии вреда, наносимого здоровью ученого (т.е. философа-платоника) соитием. Флорентиец не столько характеризует природу семени, сколько порицает похоть, сопутствующую коитусу, поскольку последний отвлекает ум ученого от созерцания вещей божественных²⁸.

Отсылка к Авиценне показывает, что Фичино знал общепринятое в медицинском дискурсе эпохи представление о связи пищеварения и сперматогенеза в теле человека²⁹. И это подтверждается целым рядом параллельных мест, подчеркивающих медицинскую ученость флорентийца. В шестой главе третьей книги трактата «О жизни» он рассматривает, какие планеты благоприятствуют (*adjuventur*) разным *vis* (силам), *virtus* (силам), *spiritus*

²⁷ Трактат Авиценны *De animalibus* («О животных») Фичино мог знать в переводе Михаила Скота (1175 – ок. 1232), где в главе *De differentia lactis sanguinis et spermatic* («О различии между молоком, кровью и семенем») дается описание пищеварения с указанием пропорций образуемых при этом жидкостей, см. Гурьянов 2015.

²⁸ В свете приведенного выше фрагмента «Платоновской теологии» Фичино о богопознании как цели всякого познания, напомним, что для латинской традиции со времен Августина похоть была не только моральным понятием, а имела прямое отношение к вопросам богопознания. В трактате «О христианской науке» (*Doctr. christ.* 3.10.16) Августин пишет: «Любовью я называю движение духа (*animi*) к наслаждению Богом ради Него самого, а также собою и ближним ради Бога, похотью же — движение духа к наслаждению собою и ближним и каким угодно телом не ради Бога. То, что совершает неукротенная похоть человека, разрушая тем самым его собственные дух (*animum*) и тело, зовется бесчестием...» (курсив мой, пер. Ю.В. Ивановой и С.А. Степанцова (2009: 140).

²⁹ Разумеется, это учение восходит еще к Аристотелю (ср. *De An.* II.4.416a8; *GA* 726b1–18).

(духам) и вещам подлунного мира (res)³⁰. Флорентиец пишет, что три «планеты» — Луна, Венера и Юпитер — различным образом благоприятствуют «силе и духу природному и детородному»³¹. Согласно Фичино, в природе человеческого тела есть силы (vires), обеспечивающие поглощение, удержание, переваривание и выведение — это явные отсылки к пищеварительному процессу (*De vita* III.6.83–84). Тут же он поясняет, что им всем благоприятствует Юпитер, в особенности же силе (virtutem), обеспечивающей переваривание, порождение (generandi), питание и рост. Фичино использует термины vis и virtus синонимичным образом, и отношения между ними прояснить чрезвычайно сложно³². Так, например, в той же главе ниже он пишет:

Таким образом, огненные зодиакальные знаки и позиции благоприятствует силе поглощения, землистые — удержания, воздушные — переваривания, водные — выведения. <...> [Ты будешь в наибольшей мере укреплять] силу переваривания и порождения с помощью воздушных зодиакальных знаков, а именно: Блинецов, Весов и Водолея — всякий раз, когда [Луна], находясь в них, обращена к Юпитеру или находится под его властью³³.

Итак, силу, способствующую порождению (vis или virtus generandi) Фичино связывает со свойствами планет, которые рассматриваются как сами по себе, так и с точки зрения взаимных влия-

³⁰ Знаменитый средневековый врач Таддео Альдеротти (ок. 1215–1295) отождествлял virtus и potentia души: «dicitur virtus pro potentia anime qua anima agit suas actiones» — это то, посредством чего душа производит действия, см. Siraisi 1981: 209–210. Он же полагал, что в теле человека есть материальные переносчики различных типов virtus — духи (spiritus). О проблемах различения в антропологии Фичино vis и virtus см. Гурьянов 2015: 166.

³¹ *De vita* III.6.2–3: vim et spiritum naturalem atque genitalem.

³² В *De vita* III.6.141–142 Фичино пишет, что господствующие в печени природные дух и сила (virtute) подразделяются на четыре «свойства» (officia), то есть вводит еще один синоним.

³³ *De vita* III.6.124–131: «Proinde virtutem attractivam ignea iuvant, retentivam terrea, digestivam aeria, expulsivam aquea. <...> Digestivam generativamque per aeria, scilicet Geminos, Libram, Aquarium, quotiens sub aeriis Iovem suspicit aut subit».

ний³⁴. Ссылаясь на Эмпедокла, повторяющего слова легендарного Орфея, Фичино пишет, что только Юпитера называют «владыкою порождения» (*principem generationis*), и связывает его с плодородием и оздоровлением в масштабах всего подлунного мира (*De vita* III.6.95–99): человеческое деторождение подчиняется тем же небесным причинам, что и вся природа. В иерархически упорядоченной метафизике Фичино из всех тел именно планеты в наибольшей степени «приближаются» к сфере умопостигаемого, но все же онтологически они принадлежат к материальному космосу и обладают материальными качествами. Благоприятное воздействие Юпитера на порождающую силу (*virtutem generandi*) в человеке объясняется тем, что лучи (*radios*) этой планеты, пронизывающие весь космос, одновременно влажные (*humidiores*) и теплые (*calidiores*)³⁵. Надлежащее соотношение (*temperamentum*) данных качеств в Юпитере одновременно умеряет (*temperatur*) воздействия лучей, с одной стороны, Венеры и Луны, а с другой — Солнца, в которых преобладает только одно из названных качеств. Тем самым в определенные астрологические моменты, по мнению Фичино, воздействие планетарных лучей приобретает синергический характер.

Благоприятное влияние Юпитера носит для Фичино универсальный характер, преодолевая границу между материально-телесным и умопостигаемым в человеке. Отсылая к этимологии из диалога «Кратил» (*Cra.* 396ab), флорентиец пишет, что греки называли Зевса-Юпитера «жизнью» и «причиной жизни» (*per quem vita*, *De vita* III.6.7–8). Принимая во внимание тему трактата: здоровье ученых, — неудивительно, что Фичино отдельно пишет про влияние данного небесного тела на философов, а также что Юпитер властвует (*habere potestatem*) над животным духом (*spiritu animali*) и содействует философским занятиям и разыска-

³⁴ О значении астрологии для средневековой медицины см., например, Siraisi 1981: 140–146.

³⁵ Общие замечания о парах качеств теплый – холодный, влажный – сухой в медико-астрологическом дискурсе эпохи см. Гурьянов 2015: 168–170.

ниям истины. Тем самым еще раз подтверждается, что «жизнь ума» сохраняет для флорентийца приоритетное значение и все исследование телесного здоровья ученых-платоников в «О жизни» подчинено данной телеологии. С другой же стороны процессы порождения живых существ и идей в уме представляются Фичино как аналогичные, находящиеся к тому же под действием единой небесной причины³⁶. Знание процессов порождения в более «приземленном» смысле он приписывает перипатетикам: оно основано на понимании природы Луны — ближайшей к Земле из «планет», согласно Аристотелю. Фичино пишет, что, по их мнению, Луна управляет гуморами и порождениями (*humores generationemque regere*) и «все изменения плода в материнском чреве отмериваются ее круговращениями»³⁷. От конъюнкции с Солнцем Луна получает жизнедающую силу, которая влияет в гуморы, от Венеры же — очевидно, по аналогии с отражением солнечных лучей — Луна получает «силу, способствующую формам, сообразным порождаемому»³⁸. Таким образом, ис-

³⁶ В контексте философского обоснования Фичино талисманной магии Б. Копенгейвер предлагает чрезвычайно интересное рассмотрение данной аналогии через призму учения Фомы Аквинского о субстанциальных формах (*formae substantiales*), которое, с одной стороны, объясняет оформление идей в уме и тел — в материи, а с другой — образует фон для восприятия флорентийцем представлений Плотина о «семенных логосах» (*λόγοι σπέρματικοί*), см. Copenhaver 1984, Copenhaver 2015: 55–126.

³⁷ *De vita* III.6.22–24: *omnesque mutationes foetus ipsius in alvo conversionibus suis metiri*. Вероятно, это единственное прямое упоминание физиологической беременности в «О жизни». И по нашему мнению, это гораздо более ясная иллюстрация того, что в «системе Фичино» перипатетическая физика подчинена неоплатонической метафизике, чем предложенная Х. Хираи (2001: 279–280).

³⁸ *De vita* III.6.27–28: *vim, quae conducat ad formas geniturae convenientes*. Для Аристотеля Луна и Солнце были единственными небесными телами, оказывающими влияние на подлунный мир, однако начиная с Александра Афродисийского происходит «астрологизация» Аристотелева космоса, и влияния приписываются всем планетам, см. Freudenthal 2009. Солнце — естественный источник тепла — играет важную роль в Аристотелевом объяснении процессов абиогенеза (*γένεσις αὐτόματος*, GA 762a9), то есть зарождении жизни без участия семени «отца» того же вида, как это происходит в большинстве случаев (GA 735a13–23, 762b1–4). У живородящих существ содержащаяся в пнеуме «ду-

пускаемые планетами лучи играют важнейшую роль в эмбриологических представлениях Фичино: именно они воздействуют на порождающие силы в подлунном мире³⁹. От планеты к планете свойства этих лучей отличаются, однако все они могут быть выражены через две пары противоположных качеств. Из рассуждений флорентийца следует, что в наибольшей степени как семяобразанию, так и деторождению в целом благоприятствует правильное смешение теплоты и влаги, которые к тому же связаны с элементом воздуха⁴⁰.

Порождение для Фичино немислимо без участия души, которая и есть жизнедающее начало, что вполне согласуется и с учением Плотина (*Enn.* II.1, IV.7, etc.), и с общеизвестным положением философии Аристотеля (*De An.* 415b8–9), на которое опиралась средневековая медицина⁴¹. В начале третьей книги трактата «О жизни», названной «О стяжании жизни с небес», Фичино пишет:

шевная теплота» (θερμότης ψυχικήν, GA 762a21) или «душевное начало» (ψυχικῆς ἀρχῆς, GA 762b17), передаваемое вместе с семенем самца, происходит из переваренной пищи, однако при абиогенезе существенным условием порождения является «окружающая теплота» (περιέχοντι θερμότης, GA 762b14–15), которая и образует в водной среде или почве «начало зародыша» (ἀρχὴν τοῦ κημήματος, GA 762b8). Обзор актуальных подходов к исследованию абиогенеза у Аристотеля см. Zwiер 2018.

³⁹ Ср. *De vita* III.1.69–74: «Наша душа сверх сил своих частей дает всем нашим членам общую силу жизни (vitalis virtutem), в особенности посредством сердца — как бы источника огня, наиболее родственного с душой. Подобным же образом живогворящая все и везде Душа Мира свойственную ей общую силу жизни (communis vitalis virtutem) распространяет преимущественно с помощью Солнца».

⁴⁰ Эти качества полностью соответствуют характеристикам семени в Аристотелевом «О возникновении животных» (GA 736a1–3): оно состоит из влаги (ὑδατος) и пневмы (πνεύματος), каковая и есть теплый воздух (θερμὸς ἀήρ).

⁴¹ Так, например, Плотин пишет, что душа есть «причина жизни для живых существ» (ζωῆς τοῖς ζώοις αἰτία), включая растения и животных (*Enn.* IV.7.14.5). Об особенностях рецепции соответствующих положений Аристотеля в средневековом медицинском дискурсе см. Siraisi 1981: 166–176. Фичино стремится согласовывать позиции авторитетных для него философов везде, где это возможно, и лишней раз не подчеркивать, что перипатетическое понимание души кардинально отлично от платонического. О схожей установке на согласование

Но вернемся же к духу мира (*mundi spiritum*), посредством которого мир порождает все вещи (поскольку всякое сущее творит посредством своего собственного духа) и который мы можем называть небом или пятой сущностью. Сей дух обыкновенно таков в теле мира, каков наш — в нашем, но здесь я прежде оговорюсь, что душа мира (*anima mundi*) не получает его из четырех элементов словно бы из своих гуморов, подобно нашей душе, получающей таким образом наш дух; напротив, душа мира порождает дух мира непосредственно (говоря по-платоновски или по-плотиновски) от своей плодотворной силы (*ex virtute sua genitativa*), как бы переполняясь ею, и одновременно она творит звезды, непрестанно порождает с помощью духа мира четыре элемента, как если бы все вещи пребывали в силе (*virtute*) этого духа. Он есть наитончайшее тело (*corpus tenuissimum*), как бы и не тело, а уже душа (*anima*), и равно как бы не душа, но уже почти тело⁴².

В данном случае использование эмбриологической метафоры и прямых аналогий между действием порождающей силы в теле человека и в «теле» мира служат объяснению, как чисто умопостигаемая сущность (Душа мира) порождает вполне материальные вещи. Из приведенного фрагмента следует, что по своему происхождению Дух мира является медиальной сущностью, связывающей материальные и нематериальные уровни мироздания; он творится *ex virtute genitativa* Мировой Душой (всецело нематериальной) и несет в себе силу (*virtute*), с помощью которой порождает элементы материального мира⁴³. Если действие сил (*virtus*) Души мира и Духа мира аналогично, то порождение последним четырех элементов должно происходить не «внешним образом» (подобно тому как форма привносится в материю извне), а как бы «изнутри» Духа мира, в силу имманентно присущей ему природы. Метафора беременности (плодотворной силы — духом и силы духа — элементами) является ключевым моментом объяс-

авторитетов в медицинском дискурсе (прежде всего, Аристотеля и Галена), см. Siraisi 1981: 189–192.

⁴² *De vita* III.3.24–33.

⁴³ Ср. эту метафизическую *virtus genitativa* с *vis genitativa* из медико-астрологического рассуждения выше.

нения, как одна оформленная сущность порождает другую, онтологически нижестоящую⁴⁴. Характеризуя силу (*virtus*) духа мира, Фичино пишет:

В его силе менее всего земистой природы (*naturae terrenaе*), чуть более водной, еще более — воздушной, и, наконец, больше всего — огненной или звездной. Сами же качества звезд и первоэлементов определены пропорцией составляющих их [различных по достоинству] природ. Дух мира повсеместно все животворит как непосредственная причина (*proximus auctor*) всякого возникновения и движения, о которой сказано поэтом: «Дух изнутри [весь мир] питает»⁴⁵. Его же природа всецело лучезарная (*lucidus*), теплая, влажная и животворящая...⁴⁶

Получается, что Дух мира (*spiritus mundi*), являясь одним из уровней в иерархии мироздания, содержит в себе посредством силы (*virtus*) качества нижестоящих более материальных или же «грубо материальных» сфер космоса. Метафизика Фичино строится с помощью «умножения» сущностей-посредников между умопостижимым и материальным, представленное таким образом, что нижестоящие, то есть более материальные, сущности почти нематериальным образом содержатся в вышестоящих. В данном рассуждении Фичино обходится без понятия семени. Однако выражение «непосредственная причина всякого возникновения» вновь отсылает к эмбриологической тематике, описываемой в терминах перипатетической эмбриологии. В перипатетической эмбриологии принципиально важно, что порождаемое существо имеет ту же форму, что и родитель, который выступает ближайшей и непосредственной причиной данного акта; беременность предполагает, что форма так или иначе была привнесена в «материнскую» материю. Одна и та же Мировая Душа или один и тот же дух может быть при порождении конкретного существа только причиной общей и отдаленной (*universalis*

⁴⁴ Ср. Snyder 2011 — о том же на материале трактата Фичино «Платоновская теология».

⁴⁵ Verg. A. 6.725.

⁴⁶ *De vita* III.3.33–38.

remotaque causa), но не частной и непосредственной, если речь идет о порождении существ, различных по форме: растений, животных, человека, и даже разных самозарождающихся существ⁴⁷. В приведенном фрагменте Фичино почти нематериальному — в силу происхождения от души мира — духу не могут быть при-сущи «грубо материальные» качества нижестоящих в иерархии мироздания сущностей, однако именно их он, вероятно, и актуализирует в акте непрерывного животворения мира: от огненной природы «порождается» материальная теплота, необходимая для живого существа. При этом важнейшую роль играет понятие *virtus* (сила), выступающее атрибутом или энергией духа, то есть существенным его проявлением или действием, которое нельзя представить как нечто обособленное от него в качестве сущности или вещи⁴⁸. Однако именно эта сила «содержит» в себе «природы», соответствующие четырем первоэлементам. Очевидно, если дух мира творит материальные первоэлементы, из которых состоят все вещи, он делает это посредством силы (*virtus*). На уровне общих принципов такое космическое порождение нижестоящих уровней вышестоящими (по причине свойственной им «силы» или «совершенства») представляется вполне согласным с рассуждениями Плотина, кратко проанализированными выше.

Несмотря на то, что третья книга трактата «О жизни» писалась Фичино одновременно с подготовкой к изданию его переводов «Эннеад» и комментариев к корпусу Плотина (а также на декларируемые намерения говорить «по-плотиновски»), в приведенных фрагментах очевидно сильное влияние Прокла. Так, например, Аристотелево понятие эфира или пятой сущности оце-

⁴⁷ С этих позиций Фичино критиковался, например, Фортунио Личети (1577–1657), см. Hirai 2011: 134–150. Справедливости ради отметим, что в *Theol. plat.* xl.4.11 Фичино пишет, что живые существа (*animantium*) как индивиды, а не как вид, происходят от других существ того же вида, а не от одних лишь «семенных сил» (*seminariae vires*). Косвенно эта же идея проговаривается в контексте критики атомистского учения о *semina rerum*, см. *Theol. plat.* п. 13.6.

⁴⁸ О многообразии контекстов использования *virtus* в средневековой медицине см. классическую работу Siraisi 1981.

нивалось Плотиним скорее критически⁴⁹. Поскольку Фичино прямо называет дух мира «пятой сущностью», оправдано провести параллели с мнением Прокла о небесном огне, как оно излагается Иоанном Филопоном: «от него <...> рождение здешних элементов»⁵⁰. Согласно Проклу, в небесном огне как в причине содержатся все логосы (λόγοι) чувственно-воспринимаемых тел и их элементов, которые будут потом реализованы в более низких, материальных порядках. Кроме того, в рассуждении Фичино о наличии в силе (virtus) духа мира, как и в самих звездах, разных элементарных «природ», в том числе землистой, виден отголосок идей Прокла из «Комментария на *Тимея*» (*In Ti.* II.43.23–25, III.113.24–114.4). Прокл пишет, что звезды состоят не только из материальной стихии огня, но, поскольку они зримы для нас, то есть отражают зрительный луч, и представляются нам твердыми телами, то их должен образовывать и материальный элемент земли⁵¹. Понимание огня одновременно как ближайшего к сфере умопостигаемого простого тела (пребывающего в круговом движении неба) и как элемента четырехчленной геометрической пропорции (*Ti.* 31d–32b), призванное у Прокла согласовать натурфилософские суждения Платона и Аристотеля, вероятно, служит источником сбивающего с толку утверждения Фичино о наличии в первоэлементах (elementorum) разных элементарных «природ». Также Прокл пишет, что огонь может выступать формой (εἶδος) божественных тел, то есть звезд, по отношению к которой прочие первоэлементы выступают материей. Однако у Прокла столь совершенные тела не «возникают» в том смысле, в каком следует понимать утверждение Фичино, что Дух мира является «непосредственной причиной всякого возникновения». При разговоре о порождении подлунных существ, вероятно, более релевантной оказывается позиция Прокла, выраженная в «Комментарии

⁴⁹ Месяц 2005: 92–95. Если верно предположение Дж. Диллона, что Фичино хорошо знал *Praeparatio evangelica* Евсевия, то и там в 15-ой книге можно найти неоплатоническую критику понятия эфира (*P.E.* 15.7–8.).

⁵⁰ *Phlp. Aet. M.* 524.6–8.

⁵¹ Месяц 2005: 95–101.

на *Парменида*» (*In Prm.* 793.5–16): природа подлунной сферы (ὄλης φύσεως) содержит в себе «логосы» живых существ и силы (δυνάμεις), способствующие их порождению⁵². Дж. Уилбердинг особо подчеркивает, что природа подлунной сферы в данном случае уподобляется материнскому лону, которое позволяет развиваться эмбриону и питает его, в то время как собственной причиной, дающей живому существу индивидуальное бытие (отождествляемое с «логосом»), является вышестоящий уровень мироздания. Однако отличие в том, что нематериальные «логосы», помещенные в материю подлунного мира, не теряют связи с вышестоящим уровнем мироздания; отцовское же семя при оплодотворении все-таки с необходимостью необратимым образом отделяется от своего носителя.

Итак, учение Плотина о «семенных логосах» чрезвычайно важно для понимания рассуждений о семени и эмбриологических метафор в «О жизни» Фичино. Достаточно сказать, что в последней главе трактата (*De vita* III.26.122–139) флорентиец прямо на него ссылается: Душа мира «производит и приводит в движение формы природных вещей посредством семенных логосов, божественным образом посеянных в ней» (*naturalium rerum formas per seminales quasdam rationes sibi divinitus insitas generat atque movet*). Но Плотин никогда не уделял столь подробного внимания обсуждению чисто материальных условий зачатия, как, например, сочетание влаги и тепла. В этом проявилось влияние на Фичино медицинской мысли эпохи, глубоко укорененной в натурфилософии Аристотеля. Кроме того, астрологическая составляющая медицинских рассуждений Фичино, вероятно, благоприятствовала его обращению к натурфилософии Прокла, в которой природа планет и звезд понималась более материально, чем у Плотина. Повлияли ли различия между Плотиним и Проклом в представлении эмбриогенеза на антропологию и метафизику флорентийца — это остается темой будущих исследований.

⁵² См. Wilberding 2012: 207–208. Ср. с рассуждениями Аристотеля об абиогенезе, Zwier 2018.

Литература

- Афонасин, Е.В.; Афонасина, А.С. (2017), *ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной медицины*. СПб.: Издательство РХГА.
- Афонасина, А.С.; Афонасин, Е.В., пер. (2009), “Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельства”, *ΣΧΟΛΗ* 3.1: 213–278.
- Бриссон, Л. (2009), “*Logos* и *logoi* у Плотина: их природа и функция”, *ΣΧΟΛΗ* 3.2: 433–444.
- Варламова, М.Н. (2018), “О различии души и природы живого тела у Симпликия”, *Платоновские исследования* 9.2: 121–136.
- Гурьянов, И.Г., пер. (2015), “Марсилио Фичино. О жизни 1.1–7”, *Платоновские исследования* 3.2: 147–197.
- Иванова, Ю.В.; Степанцов, С.А., пер. (2009), “Трактат Аврелия Августина «О христианской науке»”, in О.С. Воскобойников, Ю.В. Иванова (ред.), *Культура интерпретации до начала Нового времени*, 125–166. М.: Издательский дом ГУ-ВШЭ.
- Месяц, С.В. (2005), “Дискуссии об эфире в античности”, in П.П. Гайденко, В.В. Петров (ред.), *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, 74–83. М.: Прогресс-Традиция.
- Algra, K. (2009), “Stoics on Soul and Demons: Reconstructing Stoic Demonology”, in D. Frede, B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, 359–388. Berlin: Walter de Gruyter.
- Allen, J.B. (1995), *Plato’s Third Eye: Studies in Marsilio Ficino’s Metaphysics and its Sources*. Aldershot: Ashgate.
- Bos, A.P., Ferwerda, R., tr. (2008), *Aristotle. On the Life-Bearing Spirit (De spiritu): A Discussion with Plato and his Predecessors on pneuma as the Instrumental Body of the Soul*. Leiden; Boston: Brill.
- Copenhaver, B.P. (1984), “Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino”, *Renaissance Quarterly* 37.4: 523–554.
- Copenhaver, B.P. (2015), *Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment*. New York: Cambridge University Press.
- Corrias, A. (2012), “Imagination and Memory in Marsilio Ficino’s Theory of the Vehicles of the Soul”, *The International Journal of the Platonic Tradition* 6: 81–114.

- Dillon, J. (2011), "Ficino and the God of the Platonists", in S. Clucas, P.J. Forshaw, V. Rees (eds.), *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and his Influence*, 13–24. Leiden; Boston: Brill.
- Ficino 1576 — Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera, & quæ hactenus extitère, & quæ in lucem nunc primùm prodière omnia... in duos Tomos digesta, & ab innumeris mendis hac postrema editione castigata: quorum seriem uersa pagella reperies... Basileæ: ex officina Henricpetrina.
- Freudenthal, G. (2009), "The Astrologization of the Aristotelian Cosmos: Celestial Influences on the Sublunar World in Aristotle, Alexander of Aphrodisias, and Averroes", in A.C. Bowen, C. Wildberg (eds.), *New Perspectives on Aristotle's De caelo*, 239–281. Leiden; Boston: Brill.
- Guryanov, I.G. (2015), "Marsilio Ficino. O zhizni 1.1–7 [Marsilio Ficino. De Vita 1.1–7]", *Platonovskiye issledovaniya* 3.2: 147–197.
- Hankins, J. et al. (2001), *Marsilio Ficino. Platonic Theology*. Vol. 1. Latin text edited by J. Hankins and W. Bowen, English translation by M.J.B. Allen and J. Warden. Harvard University Press.
- Hirai, H. (2001), "Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino", in M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, 257–284. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Hirai, H. (2002), "La fortune du concept de semence de Marsile Ficin au XVI^e siècle", *Accademia: Revue de la société Marsile Ficin* 4: 109–132.
- Hirai, H. (2011), *Medical Humanism and Natural Philosophy: Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul*. Leiden: Brill.
- Horowitz, M.C. (1998), *Seeds of Virtue and Knowledge*. Princeton University Press.
- Kaske, C.V.; Clark, J.R. (1989), *Marsilio Ficino. Three Books on Life*. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes. Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton.
- Kristeller, P.O. (1944), "The Scholastic Background of Marsilio Ficino: With an Edition of Unpublished Texts", *Traditio* 2: 257–328.
- Macleon, I. (2001), *Logic, Signs and Nature in the Renaissance: The Case of Learned Medicine*. Cambridge University Press.
- Peterson, J.L.; Snyder, J.G. (2015), "The Galenic Roots of Marsilio Ficino's Theory of Natural Changes", *Viator* 46.3: 301–316.
- Serracino-Ingloft, P. (2001), "Ficino the Priest", in M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, 1–13. Leiden; Boston; Köln: Brill.

- Siraisi, N.G. (1981), *Taddeo Alderotti and His Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning*. Princeton University Press.
- Snyder, J.G. (2011), “The Pregnancy of Matter: Marsilio Ficino on Natural Change ‘From Within’ Matter”, *Rinascimento* 51: 139–155.
- Varlamova, Maria N. (2018), “O razlichii dushi i prirody zhivogo tela u Simpliciusa [On the Distinction of Soul and Nature of the Living Body in Simplicius]”, *Platonovskiye issledovaniya* 9.2: 121–136.
- Wilberding, J. (2008), “Porphyry and Plotinus on the Seed”, *Phronesis* 53: 406–432.
- Wilberding, J. (2012), “Neoplatonists on ‘spontaneous’ generation”, in J. Wilberding, C. Horn (eds.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, 197–213. Oxford University Press.
- Yates, F.A. (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Zwier, K.R. (2018), “Methodology in Aristotle’s Theory of Spontaneous Generation”, *Journal of the History of Biology* 51.2: 355–386.

Игорь Тантлевский

Концепция Вселенной как божественного «отпечатка»
в «Тимее» Платона и в учениях средневековых
еврейских мыслителей*

IGOR TANTLEVSKIJ

THE CONCEPT OF THE UNIVERSE AS A DIVINE “IMPRINT” IN PLATO’S
TIMAEUS AND IN DOCTRINES OF MEDIEVAL JEWISH THINKERS

ABSTRACT. The article deals with the concept of the universe as an “imprint / impress” (*ekmageion, ektupōma*), made by the god-demiurge according to the “prototype” (*paradeigma*). This Plato’s metaphor could have influenced the formation of a number of creationist and emanational-emergent theologico-philosophical systems of medieval Jewish thinkers. A correlation of the verb *tābaʿ* (to ‘make an imprint’, ‘impress’, ‘mint’) with the cognate noun *tebaʿ* (originally ‘mintage on a coin’, something formed – an ‘element’, ‘creature’, but also ‘matter’, ‘substance’, later ‘nature’) is repeatedly attested in the medieval Jewish philosophical literature. In many contexts, the term *tebaʿ*, used in the sense of ‘nature’, implicitly reveals its root meaning of ‘imprint’. As a result, the notion *tebaʿ* was interpreted as referring to the world as an “imprint”. The verb *tābaʿ* was used by the Jewish philosophers both in active and passive stem forms, especially in combination with the noun *tebaʿ*, producing the notion of “nature imprinted”. It may be assumed that some of them (in particular, Y. Gikatilla) could have correlated the Tetragrammaton with Plato’s god-demiurge in their doctrines of the world’s origin, referring “God” (*ʿĒlōhīm*) to the “prototype”, by which the whole cosmos is “imprinted”, in terms of likening this model to the “father” of the world, and the “nature” (*haʿ-tebaʿ*), regarded as a divine “imprint”, to the universe as an “imprint” of the “prototype”. The image of nature as an “imprint” of *ʿĒlōhīm* may have guided some Jewish medieval philosophers to think of the universe as the expression of God in His *impression*.
KEYWORDS: Plato, cosmogony, medieval Jewish philosophy, creationism.

© И.П. Тантлевский (Санкт-Петербург). tantigor@bk.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 10.1 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.1.09

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01295).

I

В «Тимее», относящемся, как считается, к позднему периоду творчества Платона, изображена грандиозная картина созидания мира богом-демиургом, который при этом сохраняет свою обособленность¹ по отношению к создаваемой им Вселенной. Согласно *Ti.* 28b–48e, 50c и др.², «ум» (*νοῦς*)³ вечносущего, всеблагого⁴ бога-демиурга, взирая на вечный, неизменный, умопостигаемый «образец / первообраз» (*παράδειγμα*), создает в соответствии с ним космос, наделенный душой, в которой пребывает «ум»⁵. «Время возникло вместе с Небом» (здесь имеется в виду космос в целом) «из разума и мысли бога (*ἐξ λόγου καὶ διανοίας θεοῦ*)» (*Ti.* 37d–38c)⁶. Разумная душа космоса создана богом-демиургом «первенствующей (*πρωτέραν*) и старшей (*πρεσβυτέραν*)» по рождению и господствующей над «телом» космоса, которое «младше» ее (*Ti.* 34c; *Lg.* 10, 892c⁷) именно хронологически, а не онтологически⁸. Образована душа Вселенной была из трех «сущностей»: «неделимой и вечно тождественной», той, что подвержена времени и «претерпевает разделение в телах», и той, что причастна обеим и объединяет их; при этом «не поддающееся смещению» соединено в «одно» «силой» бога-демиурга (*Ti.* 35a, 37a).

¹ Cf. Broadie 2012: 7–26.

² Ср. также *Ly.* 219cd.

³ *Ti.* 39e, ср. также 38c.

⁴ Ср., напр., Ahbel-Rappé 2018: 3: «На протяжении всего диалога Платон характеризует бога как обладающего абсолютной и полной благожелательностью, щедростью и отсутствием зависти (ср. в отношении последнего аспекта, напр., *Arist. Metaph.* 982b32–983a5. — *И.Т.*); бог желает, чтобы все вещи были настолько хороши, насколько это возможно». Ср. следующее примечание.

⁵ *Ti.* 30b и др. Об уме и душе космоса Платон говорит также в *Phlb.* 28c, 30a и *Lg.* 10, 897a–c, но в последнем произведении, по соображениям теодицеи, он допускает существование не только благой, но и «злой» космической души, привнося элемент дуализма в свою космогонию.

⁶ В интерпретации отдельных понятий по-русски учитывается перевод «Тимея», выполненный С.С. Аверинцевым.

⁷ Ср. также *Lg.* 10, 892ab, 896a, c.

⁸ Ср. далее, напр., Sallis 1999: *passim*; Freydberg 2012: 145–166.

В *Ti.* 48e–49a Вселенная характеризуется как «подобие первообраза (μίμημα παραδείγματος), имеющее рождение и зримое», а в *Ti.* 92c — как «чувственный бог, (созданный по) образу (бога) умопостигаемого (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός)». В *Ti.* 39e–40a Платон говорит о том, что бог-демиург создал все «живые существа» космоса («небесный род богов», οὐράνιον θεῶν γένος, а также «пернатый», «водный» и «сухопутный» роды), «отпечатывающая (‘делая оттиски’, ‘чеканя’. — *И.Т.*) (их) соответственно природе первообраза (πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀτοπτοῦμένου φύσιν)». И далее, в 50c–51b, говорится, что природа первичной материи — уподобляющейся «матери» и «восприемнице» (ὑποδοχή)⁹ — такова по своей сути, что она «принимает любой отпечаток (ἐκμαγεῖον ‘оттиск’; Платон употребляет также метафорически термин ἐκτύπωμα ‘рельефный отпечаток’. — *И.Т.*)» и «воспринимает подобия (ἀφομοιώματα ‘копии’, ‘изображения’) всех вечно сущих вещей».

II

Создается впечатление, что платоновская метафора созидания Вселенной как «оттиска / отпечатка» «первообраза» (включающего «вечно сущие образцы» всех вещей мироздания) могла в отдельных аспектах оказать влияние на становление ряда креационистских и эманационно-эмерджентных теолого-философских систем средневековых еврейских мыслителей. В данной связи отметим, что в еврейской средневековой философской литературе засвидетельствована неоднократно встречающаяся корреляция глагола טָבַח *tāba*‘ (‘отпечатывать’, ‘делать оттиск’, ‘отчеканивать’ — sc. изображение на монете, медали, ‘придавать форму / формироваться’¹⁰) и однокоренного существительного טֶבַח *te-ba*‘ (первоначально ‘чекан на монете’, ‘монета’¹¹, нечто *формируемое* — ‘элемент’, ‘существо’, но также и само ‘вещество’, позд-

⁹ Ср. также *Ti.* 48e–49a.

¹⁰ Ср. араб. טָבַח *tāba*‘ (*Targ. Prov.* 8:25). В Библии *tāba*‘ использовалось также в значении ‘погружаться’ (напр., *Пс.* 9:16).

¹¹ Также название монеты достоинством в половину *сэлы*.

нее 'естество', 'характер'¹², 'природа'. Во многих контекстах в термине טבע *teba*^c, употребляемом в значении «природа», имплицитно выявляется и его корневое значение — «отпечаток»¹³. Вследствие этого он истолковывался формулой *мир как «отпечаток»* (*resp.* Вселенная в процессе «отпечатывания»¹⁴), удачно коррелируя семантически с креационистскими и эманационными философско-религиозными концепциями происхождения мироздания. Глагол טבע *tāba*^c использовался средневековыми еврейскими философами не только в активных, но и в пассивных пороках, в частности, в сочетании с существительным טבע *teba*^{c15} — со значением «природа отпечатанная»¹⁶.

В креационистском контексте глагол טבע *tāba*^c 'отпечатывать', встречается уже в мистическом мидраше 'Ōtiyyōt *de-Rabbi 'Aqīḇa*' («Алфавит [досл. 'Буквы'] рабби Акивы»), существовавшем, по крайней мере, ко времени Саади Гаона (882–942)¹⁷. В Комментарии на «Книгу Созидания»¹⁸ Саади, написанном на арабском

¹² По-греч. χαράκτηρ досл. 'отпечаток'.

¹³ Ср. библейский термин טבעת *tabba'at* 'перстень-печатка'. Ср. тж. араб. طبع *tab*^c 'печатание', 'запечатление'; 'природа / естественное состояние', 'характер'.

¹⁴ Заметим в данной связи, что и Платон описывает в «Тимее» мир как «постоянно становящийся» (Ahbel-Rappe 2018: 164).

¹⁵ См. Idel 2000: 87–110; Тантлевский 2016: 377–381.

¹⁶ Досл. «отпечаток отпечатанный». Здесь выявляется эксплицитная параллель с латинским понятием *natura naturata*, т.е. «природа порожденная». Производный глагол *naturare* (от *natura*) известен только с конца XII в., а фраза *natura naturata* впервые засвидетельствована в лат. переводе Комментарии Ибн Рушда на трактат Аристотеля «О небе», осуществленном в начале XIII века.

¹⁷ Idel 2000: 110, п. 90.

¹⁸ «Книга Созидания» (ספר יצירה *Sēfer Yəšīrah*) написана на иврите и представляет собой эзотерический комментарий на Книгу Бытия (евр. название — בראשית *Bərē'sīt*, досл. «В начале»); с этого слова начинается сама книга и вся Библия). Данное сочинение является центральным произведением еврейской мистико-гностической космогонической традиции — מעשי בראשית *Ma'āšē Bərē'sīt* («Деяния [sc. Описание] Творения»), т.е. *учение о Начале*. «Книга Созидания» была создана, наиболее вероятно, между III и VI вв. н.э. палестинским евреем (в ней, видимо, присутствуют и постталмудические интерполяции). См. далее, напр., Науман 2004: *passim*; Тантлевский 2014: 231–292. — Мироздание во всей своей духовной и материальной полноте предстает в «Книге Созидания»

языке в 931 г. (еврейский перевод был осуществлен в XII веке Моше бен Йосефом), засвидетельствована мысль о том, что Творец

отпечатал (*tb*^c; Бен Йосеф: הַטְּבִיעַ *hiṭbi*^{ac}) каждый элемент в соответствии с его природой (*tb*^h; Бен Йосеф: תְּבִיעוֹ *tiḇ*^o), той, которая присуща ему¹⁹.

В одном из песнопений Соломона ибн Гебириля (1021/1022 – между 1052 и 1058) содержится реминисценция текста «Книги Созидания», гл. 1.14:

Он избрал три простых (буквы)²⁰

как взаимосвязанное и взаимозависимое целое: виртуальные первопринципы и протосущности по Воле Бога актуализируются и постепенно трансформируются во взаимопереходящие духовные и материальные области и элементы бытия. Перед умственным взором читателя *созидается* Вселенная, в которой преодолены границы между априорными первопринципами, духовным и материальным. Этот переход от высшего к низшему, это созидательное взаимопроникновение сущностей мироздания, в центре которого стоит человек – נֶפֶשׁ (*nefeš*, досл. «душа»), рассматриваемый как психосоматическое единство, который *смог постигнуть* глубинные законы процесса сотворения мира (NB: одно из названий книги, засвидетельствованное в колофоне Ватиканской рукописи X века Ms. Vatican 299(8) – древнейшем сохранившемся манускрипте, содержащем пространную версию данного произведения, – הלכות יצירה *hilkôt yəšîrâh*, т.е. «Законы Созидания») и *уразуметь* свое место в нем, – залог того, что он способен вернуться к своему Создателю.

¹⁹ Цит. по Karah 1972: 36.

²⁰ Имеются в виду буквы ה *he*, ו *waw*, י *yod*, из которых состоит Тетраграмматон YHWH. Тетраграмматон, по-видимому, представляет собой форму 3 л. м.р. ед.ч. имперфекта породы *qal* глагола הוּוּ *hāwāh* (это древняя форма глагола הָוָה *hāwāh*), о чем свидетельствует *Исх.* 3:14–15. Имперфект глаголов в еврейском языке может использоваться, в частности, не только как форма будущего времени, но и для обозначения действия, начавшегося в прошлом и продолжающегося в настоящем, а также многократно повторяющегося или постоянного действия и в прошлом, и в настоящем, и в будущем. Таким образом, Имя ГОСПОДА (так традиционно передается Тетраграмматон YHWH) может быть интерпретировано как «Тот, Кто был, есть и будет», т.е. *Вечносуущий*. Согласно *Исх.* 3:14, Сам Господь так истолковывает Свое Имя: «Я есмь Тот, Кто Я есмь (אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה *'ehyeh 'āšer 'ehyeh*)» (ср. *Ос.* 1:9b), sc. «Я есмь Суущий». Септуагинта интерпретирует אֲנִי אֶהְיֶה *'ehyeh* в *Исх.* 3:14 как εἰμί, 'есмы' и ὁ ὢν (*part. praes.* κ εἰμί); Вульгата – как

и установил их в Своем Великом Имени.
И запечатал (*wēḥātam*) ими шесть пределов (мироздания)²¹.

Но Ибн Гебируль видоизменяет данный пассаж, вводя в последней фразе параллельно с глаголом *ḥātam* ‘запечатывать’, часто используемым в «Книге Созидания» при описании процесса создания мироздания, также и глагол *טָבַע* *tāba*^c ‘отпечатать’, ‘оттиснуть’, ‘отчеканить’:

Он отпечатал (*tāba*^c) шесть пределов, запечатанных (*ḥāṭumim*) Его Именем²².

Маймонид (Моше бен Маймон, 1135–1204) в первой книге *Мишне Тора*, в ее первом разделе — «Основополагающих законах

sum, ‘есмы’ (*Исх.* 3:14a) и *est* (3 л. ед. ч. к *sum*, *Исх.* 3:14b). Ср. далее, напр., Тантлевский 2016a: 170–173 и 2016b: 350–352.

²¹Цит. по краткой версии: Ms. Parma 2784.14 (Bibliotheca Palatina 2784/14), De Rossi 1390, fols. 36b–38b. — «Книга созидания» рассматривает процесс творения мироздания Господом «тридцатью двумя чудесными путями Мудрости», которые суть десять ספירות *sēfirōt* — «чисел» «без ничего» (בלימה *balimāh*, из ничего, т.е. предвечные идеальные «числа») и двадцать две «буквы основания» (אותיות יסוד *ōtiyyōt yēšōd*), т.е. двадцать две буквы еврейского алфавита, имеющие также и числовые значения; таким образом, постулат о том, что в основе мира лежит буква, подразумевает одновременно и число тоже. Эти сущности оказываются глубинными основаниями, принципами и первоэлементами (как бы «атомами») мироздания. Заметим в этой связи, что изобретение в Ханаане алфавитного письма, по сути, «атомизирующего» всю лексику, так или иначе описывающую мироздание, могло явиться важнейшим аспектом, подводящим к мысли об элементарных частицах Вселенной. Едва ли не первое дошедшее до нас выражение представления об элементарных частицах мироздания можно найти в *Притч.* 8:26, где говорится о «начальных пылинках мира». — Отметим также, что термин στοιχείον, имевший значения ‘буква’ (с точки зрения ее звукового достоинства), простой, неделимый ‘звук речи’ (в Pl. *Cra.* 422a — вероятно, ‘корень слова’), стал употребляться древнегреческими философами в значениях ‘материальное первоначало’, ‘элемент’, ‘вещество’ (простейшая частица, компонент материи), ‘стихия’ (в том числе, мировые «стихии» — στοιχεῖα). По *Simp. In Ph.* 9.7.13, этот термин по отношению к «стихиям», согласно Евдему, первым употребил Платон. См. далее Лосев 1971.

²²*Shoken* ‘ad me’az *nišgab* 14 (см. Yarden 1981: 1.10).

Торы», — говоря о четырех «основополагающих элементах всех сотворенных (сущностей)», т.е. природных стихиях: огне, ветре (*resp.* воздухе), воде и земле, из которых — в той или иной пропорции — состоят все тела мироздания, отмечает, что их передвижения происходят —

⟨...⟩ не по их пониманию и воле, а согласно ⟨...⟩ природе, которая отпечатана в них (טבע שנמצע בהם *ṭeba^c še-niṭba^c bāhem*) (4:2)²³.

В данном контексте в термине טבע *ṭeba^c*, «природа», явно является его корневое значение «отпечаток», а само это слово выступает у Маймонида как синоним понятия «форма» (צורה *ṣûrah*). Именно вследствие полученной «формы» (в аристотелевском ее понимании) объект становится тем, что он есть. Исходя из космогонических представлений Маймонида, можно допустить, что субъектом непосредственных действий по «отпечатыванию» «отпечатков»-форм здесь подразумевается божественный действующий ум²⁴.

Иосиф Гикатилла (1248 – после 1305) в книге «Ореховый сад» (גנת אנוך *Ginnat 'Ēgôz*)²⁵, продолжая традицию, засвидетельствованную у его учителя, Авраама Абулафии (1240 – после 1291), несколько раз соотносит термины אלהים *'Ēlôhim* 'Бог' и הטבע *haṭ-ṭeba^c* 'Природа' (слово употребляется с определенным артиклем ה) со словом הכסא *hak-kissē* 'Престол'; NB: гематрии²⁶ всех трех слов равны — 86. При этом Иосиф Гикатилла констатирует «уникальность» и «обособление» Тетраграмматона YHWH и выявляет творческую активность имени אלהים *'Ēlôhim* (именно этим име-

²³ Цит. по Moshé ben Maimon 1927: 1.138.

²⁴ Ср. также, напр., Idel 2000: 104.

²⁵ Gikatilla 1615 (первопечатное издание): 5cd, 12d, 13ab. Данное произведение считается классикой Каббалы. В его названии отражен образ из *Песн.* 6:11.

²⁶ Гематрия — подсчет числового значения слова как суммы числовых значений букв; выявление на этой основе соответствующих корреляций различных слов с одинаковыми числовыми значениями; замена одного слова на другое с равным числовым значением.

нем, по своему корневому значению²⁷ репрезентирующим Силы Бога, обозначается Создатель в *Быт.* 1:1–2:4а, где рассказывается о Сотворении мира):

Создание мира (חַדוּשׁ הָעוֹלָם *hiddûš hā-‘ōlām*) — работа (ср. *Быт.* 2:2–3. — *И.Т.*) (по созиданию) Природы (הַטְּבַע *haṭ-ṭeba*‘; или ‘работа Природы’. — *И.Т.*), которая (Природа) есть тайна אֱלֹהִים *’Ēlōhîm*, ибо Природа — это тайна Престола (הַכִּסֵּא *hak-kissē*‘), в соответствии с Его речением: «Небеса — престол Мой, а земля — Подножие (‘стул’. — *И.Т.*) (для) ног Моих» (*Ис.* 66:1) <...> Имя אֱלֹהִים *’Ēlōhîm* возникло при создании Природы, тогда как Тетраграмматон не возник при создании мира, ибо это (Имя) — уникально²⁹.

«В начале сотворил אֱלֹהִים *’Ēlōhîm*» (*Быт.* 1:1), то есть, в начале Природы (הַטְּבַע *haṭ-ṭeba*‘) сотворен Престол (הַכִּסֵּא *hak-kissē*‘) посредством имени אֱלֹהִים *’Ēlōhîm*, которое возникает при созидании (мира). И сказано: «сотворил אֱלֹהִים *’Ēlōhîm*», а не сказано: «(сотворил) Тетраграмматон»; заметь, что Имя Тетраграмматон сокрыто при Творении, а имя, которое является обозначением для созидания, — это имя אֱלֹהִים *’Ēlōhîm*, связанное с Природой, ибо посредством него отпечатаны все естества (или ‘существа’, ‘элементы’; по корневому значению ‘отпечатки’. — *И.Т.*) כָּל הַטְּבָעִים *kol haṭṭeba‘îm*), согласно описанию Творения (в *Быт.* 1:1–2:4а. — *И.Т.*)³⁰.

Обозначение (כִּנּוּי *kinnûy*)³¹ <...> אֱלֹהִים *’Ēlōhîm* указывает на создание Природы (חַדוּשׁ הָעוֹלָם *hiddûš haṭ-ṭeba*‘), ибо Он, будь Он Благословен, осуществил все спланированное Им, отпечатав все естества (כָּל הַטְּבָעִים *še-hiṭṭē kol haṭ-ṭeba‘îm*), и извлек их из сущности Своего Имени³².

Всякое естество (טְבַע *ṭeba*‘) имеет продолжительность и находится на своем месте, будучи отпечатано (מוֹטְבָּע *mūṭba*‘) именем אֱלֹהִים

²⁷ Слово אֱלֹהִים (вероятно, архаическое — диалектальное? — мн.ч. от אֱל / *אֱלָה, используемое для обозначения Бога (в форме *pluralis majestatis*), имеет дословное значение: ‘сильные’, ‘могущественные’; *resp.* אֱלֹהִים *’Ēlōhîm* означает ‘Сильный’.

²⁸ Термин חַדוּשׁ *hiddûš* буквально означает ‘обновление’, ‘новое создание’.

²⁹ *Gikatilla* 1615: 5с.

³⁰ *Ibid.* 5d.

³¹ Гематрия этого слова тоже 86.

³² *Gikatilla* 1615: 16b.

ʿĒlōhîm, которое означает мощь (הַכָּה *hak-kō^{ah}h*), силу (הַחֹזֶק *hā-ḥōzeq*) и осуществление (הַקִּיּוּם *haq-qiyū^{um}*)³³.

Уникальное (הַמְיֻחָד *ham-məyūḥād*) Имя указывает на обособление (הַיְיָחָד *hay-yiḥād*), а имя אֱלֹהִים ʿĒlōhîm указывает на действие (הַפְעוּלָה *hap-pəʿullāh*), <...> (которое) извлечено было из силы (מִכֹּחַ *mik-kō^{ah}h*)³⁴.

Ключ к раскрытию «тайны» אֱלֹהִים ʿĒlōhîm – «Природа» – «Престол» Иосиф Гикатилла видит в Ис. 66:1–2:

Так говорит ГОСПОДЬ:
«Небо – Престол Мой,
а Земля – Подножие (для) ног Моих.
Какой же дом можете построить вы Мне
и где место, (пригодное) для вдохновения Моего?
Все это рука Моя сотворила –
так возникло все это», –
речение ГОСПОДА.

В данном тексте «небо-и-земля», «все это»³⁵, т.е. Вселенная, *resp.* «Природа», – предстает как полный Престол ГОСПОДА (у Исайи написан Тетраграмматон), сотворившего его для Себя. Из этих стихов явствует также, что ГОСПОДЬ мыслится пребывающим вне сотворенного Им мира, который служит Престолом, на котором Он может восседать.

Иосифом Гикатиллой творение «Природы» соотносится с Божественным именем אֱלֹהִים ʿĒlōhîm, которое «возникает», т.е. актуализируется, и проявляется как совокупность творческих сил Вечносущего, обозначающегося Тетраграмматоном, при «создании Природы». Тетраграмматон, по учению Иосифа Гикатиллы, не

³³ *Ibid.* 13с.

³⁴ *Ibid.* 16b.

³⁵ По крайней мере, с эпохи эллинизма (судя по кумранским рукописям II в. до н.э. – I в. н.э.) для обозначения сотворенной Вселенной в еврейском языке употреблялся термин *hak-kōl*, букв. 'всё' (ср. также, напр., *Иер.* 10:16 = 51:19, *Пс.* 103[102]:19, 145[144]:9).

имеет прямого контакта с творимым мирозданием — мир непосредственно создается именем אֱלֹהִים 'Ēlōhîm, которое выступает как бы в качестве «Печати» («(Перстня-)Печатки»), посредством которой «отпечатываются» все элементы-«отпечатки», составляющие «Природу»-«Отпечаток», которая предстает как Божественный «Престол». «Природа», включающая как духовные, так и материальные объекты, которые ГОСПОДЬ «извлек из сущности Своего Имени», т.е. «из сущности» Тетраграмматона, будучи «отпечатана» אֱלֹהִים 'Ēlōhîm, воспроизводит облик своей «Печати» — и в этом смысле Божественный «Престол» оказывается «адекватным» Восседающему на нем, что символически и отражают одинаковые гематрии (86) слов אֱלֹהִים 'Ēlōhîm – הטבע haṭ-teba⁶ 'Природа' – הכסא ha-kissē⁷ 'Престол', как мог рассуждать Иосиф Гикатилла (и, возможно, его предшественник, Авраам Абулафия). В то же время ясно, что «Печать / Печатка» не тождественна «отпечатанному» ею. В акте Творения происходит лишь «соприкосновение» Творца с творимым, накладывающее на последнее Божественный (אֱלֹהִים 'Ēlōhîm) «отпечаток». В своем Комментарии на первую главу Книги Бытия Йосеф Джикатилла выражает это следующим образом:

Знай, что всякое естество несет печать Царя³⁶.

Возможно, здесь, как и в приводившихся выше пассажах, содержится аллюзия на сентенцию из *Мишны* (*Sanh.* 4.5) относительно создания рода человеческого — с экстраполяцией ее содержания на все творимое мироздание. Имеющийся же нами в виду мишнаитский пассаж может быть переведен следующим образом:

⟨...⟩ человек отчеканивает (טובע *ṭōbē³⁶*) сто монет (מטבעות *maṭba 'ōt*) одним чеканом (הותם *hōṭām*, букв. 'печатью', 'печаткой'. — *И.Т.*), и все они подобны одна другой. Царь царей царей, Святой, будь Он Благословен, отпечатал (טבע *ṭāba⁶*, 'отчеканил'. — *И.Т.*) каждого человека печаткой (בחותמו *bəhōṭāmō*, 'чеканом'. — *И.Т.*) Первого Человека³⁷, но ни один из них не подобен другому.

³⁶ Ms. New York, J TSA 1891 fol. 70ab (цит. по: Idel 2000: 94).

³⁷ Ср. *Иов* 15:7.

Иосиф Гикатилла (подобно, например, Маймониду до него и Спинозе после), говорит о предвечности, «уникальности», «обособлении» Тетраграмматона — Имени, «сокрытого при Творении» и выражающего глубинную сущность, *субстанциальность* Божества. Имя же אֱלֹהִים *’Ēlōhîm*, коррелируемое им с «силой / мощью» и «действием», «извлеченным из силы»³⁸, может быть соотнесено с *атрибутами* Сущего, актуализирующимися / проявляющимися в процессе творения и входящими в соприкосновение с создаваемым мирозданием, представляющим собой совокупность как духовных / мыслящих, так и материальных / протяженных объектов. С другой стороны, как заметил Авраам Абулафия в «Книге (страстного) желания» (סֵפֶר הַחֶשֶׁק *Sēfer ha-Hēšeq*), имя אֱלֹהִים *’Ēlōhîm*, кроме прочего, «обозначает Его атрибут, посредством которого Он, Слава Ему, отделен от других сущностей»³⁹.

III

Подводя итог сказанному, можно констатировать, что использование глагола טָבַע *tābaʿ* в различных породах в активной и пассивной формах в семантическом поле «отпечатывать (*resp.* формировать) естество / элемент» в неоформленном «веществе» / материи при описании процесса творения мироздания неоднократно засвидетельствовано в произведениях средневековых еврейских авторов. При этом то, что формируется («отпечатывается»), т.е. טָבַע *təbaʿ*, «естество», «природа», воспринимается ими именно как «отпечаток / оттиск»⁴⁰.

Думается, что обобщенный образ «Природы» как «Отпечатка» (טָבַע הַטָּבַע *hat-təbaʿ*) — состоящего из единичных «отпечатков» (טָבַעִים *təbāʿîm, resp.* «естества»), — «отпечатанного» אֱלֹהִים *’Ēlōhîm* — Богом, использовался в ряде креационистских и эманационно-эмерджентных теолого-философских системах средневековых еврей-

³⁸ Ср. прим. 29.

³⁹ Ms. New York, J TSA 1801 fol. 8b (цит. по: Idel 2000: 92).

⁴⁰ В том числе, вероятно, букв еврейского алфавита, актуализирующих формируемое «вещество», сущности и компоненты Вселенной; см. прим. 21.

ских мыслителей именно для того, чтобы не только избежать какого бы то ни было отождествления Творца и Его Творения, но и допущения о непосредственном контакте Вечносущего, обозначаемого с помощью Тетраграмматона, с созидаемой «Природой», и тем самым усилить в этих системах доводы в пользу обоснования постулата о трансцендентности Создателя по отношению к миру (по крайней мере, относительной). «Отпечаток», сколь бы он ни был близок к «образу» своей «Печати / Печатки» (*resp.* «Чекана»), — естественно, не тождественен ей, *sc.* не сопряжен ее «сущности / естеству». Одинаковая же гематрия символизирует лишь «подобие» «отпечатка» сделавшей его «Печати / Печатке» — аналогично тому, как, например, чекан на монете отображает изображение своего штемпеля — а не выражает их субстанциональное тождество⁴¹. С другой стороны, образ «природы» как «отпечатка» אֱלֹהִים *’Ēlōhîm* — Бога наводил на мысль о Вселенной как *экспрессии* Бога в Его *импрессии*.

Таким образом, можно допустить (или, по крайней мере, не исключать возможности), что отдельные еврейские средневековые мыслители (в частности, Иосиф Гикатилла) могли в своих креационистских и эманационно-эмерджентных системах в том или ином аспекте коррелировать Тетраграмматон с платоновским богом-демиургом, אֱלֹהִים *’Ēlōhîm* — «Бога» — с образцом (*resp.* «первообразом»), по которому «отпечатывается» космос, — в ракурсе уподобления этого образца «отцу» мира (см. *Ti.* 50d⁴²), а «природу» (עֲטֵבָה *haṭ-ṭēbā*⁴), рассматриваемую как Божественный «отпечаток», — с космосом как «отпечатком» «первообраза».

⁴¹ Ср., напр., *Arist. Pol.* 1257a41: ὁ χαρακτήρ ἐτέθη τοῦ λισσοῦ σημεῖον, «чекан (досл. 'отпечаток') выбит (на монете) как знак количественного достоинства».

⁴² Ср., напр., *Ti.* 48e–49a.

Литература

- Лосев, А.Ф. (1971), “Стойхейон. Древнейшая история термина”, *Ученые записки МГПИ* 450: 18–26.
- Тантлевский, И.Р., пер. (2014), “Книга Авраама, называемая «Книгой Созидания» — Сефер Йецира”, in Id. (изд.), *Иудейские псевдэпиграфы мистико-гностического толка*, 231–292. СПб.: Издательство РХГА.
- Тантлевский, И.Р. (2015), “Тетраграмматон и концепция Божественной субстанции в «Исповеди», кн. VII Августина и в учении Спинозы”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.2: 350–352.
- Тантлевский, И.Р. (2016a), “*Deus et Natura* у Спинозы в контексте воззрений Маймонида и Джикатилы на деяния Бога по созиданию «Природы»”, *Вопросы философии* 3: 170–185.
- Тантлевский, И.Р. (2016b), “Понятия *Natura naturans* и *Natura naturata* в философии Спинозы как возможные корреляты еврейских терминов для обозначения «природы»: *tôledet / tôlādāh* и *ṭeba*”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2: 377–381.
- Ahbel-Rappe, S. (2018), *Socratic Ignorance and Platonic Knowledge in the Dialogues of Plato*. Albany: State University of New York Press.
- Broadie, S. (2012), *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge University Press.
- Freydberg, B. (2012), *The Thought of John Sallis: Phenomenology, Plato, Imagination*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Gikatilla, Y. (1615), *Ginnat 'Egoz*. Hanau: Eliezer ben Hayyim & Elijah Zulkiman Ulma. (In Hebrew.)
- Hayman, A.P., ed. (2004), *Sefer Yeşira*. Edition, Translation and Text-Critical Commentary. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Idel, M. (2000), “*Deus sive Natura* — The Metamorphosis of a Dictum from Maimonides to Spinoza”, in R.S. Cohen, H. Levine (eds.), *Maimonides and the Sciences*, 87–110. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Mosheh ben Maimon (1927), *Sefer Mishneh Torah [Moses son of Maimon. Book of Mishneh Torah]*. Vol. 1. New York: Maimonides Publishing Co. (In Hebrew and English.)
- Kapah, Y., ed. (1972), *Saadia Gaon. Perush Sefer Yeşirah [Saadia Gaon's Commentary on Sefer Yeşirah]*. Jerusalem. (In Hebrew.)
- Sallis, J. (1999), *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Tantlevskij, I.R. (2015), “Тетраграмматон i kontseptsiya Bozhestvennoy substantsii v «Ispovedi», kn. VII Avgustina i v uchenii Spinozy [Tetragram-

- maton and Conception of Single God's *Substantia* in Augustine's *Confessions*, Book VII and in Spinoza's Teaching]", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 9.2: 350–352. (In Russian.)
- Tantlevskij, I.R. (2016a), "Deus et Natura u Spinozy v kontekste vozzreniy Maimonida i Dzhikatily na deyaniya Boga po sozidaniyu «Prirody» [Spinoza's *Deus et Natura* in Context of Maimonides's and Gikatilla's Views on God's Acts in the *Nature*'s Formation]", *Voprosy Filosofii* 3: 170–185. (In Russian.)
- Tantlevskij, I.R. (2016b), "Ponyatiya *Natura naturans* i *Natura naturata* v filosofii Spinozy kak vozmozhnyye korrelyaty yevreyskikh terminov dlya oboznacheniya «prirody» *tôledet* / *tôlādāh* i *teba*ʿ [The Notions *Natura Naturans* and *Natura Naturata* in Spinoza's Philosophy as Possible Correlates of Two Jewish Terms for the "Nature": *tôledet* / *tôlādāh* and *teba*ʿ]", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 10.2: 377–381. (In Russian.)
- Yarden, D., ed. (1981), *Shirê haq-qodesh le-Rabbi Shelomō Ibn Gabirol* [*The Liturgical Poetry of Rabbi Solomon Ibn Gabirol*]. 2 vols. Jerusalem: Dov Yarden. (In Hebrew.)

3.

Переводы и публикации

Евгений Афонасин

Идеальный наставник в «Философской истории» Дамаския*

EUGENE AFONASIN

AN IDEAL TEACHER IN DAMASCIUS' *PHILOSOPHICAL HISTORY*

ABSTRACT. The Neoplatonic philosophers developed a complicated and quite ingenious concept of the grades of virtue, starting with such common human virtues, as the natural, ethical and political, and finishing with those attainable only by the real seekers of the highest truth, such as the purificatory, contemplative, paradigmatic, and hieratic. In the paper, I trace the evolution of the Neoplatonic grades of virtue and illustrate it by means of select fragments from Damascius' *Philosophical History*, which deal specifically with the character of Damascius' revered teacher. The life of Isidore is presented by his student as an ascent along the path of Neoplatonic perfection; moreover, by chance or not, but in the surviving fragments of this work, which tells about many remarkable philosophers and theurgists, it is Isidore who ultimately attains the last, seventh degree of virtue. Possessing outstanding personal qualities and even the gift of the seer, he was a teacher of the Socratic type, most eager to help students achieve the purificatory virtues that alone determine the further path of philosophical perfection. **KEYWORDS:** virtues, truth, purification, education, Neoplatonic school.

© Е.В. Афонасин (Новосибирск). afonasin@gmail.com. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Новосибирский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 10.1 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.1.10

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Эволюция пространства образования и пространства знания в поздней Античности» № 19-013-00004.

Философ в античности — это прежде всего выразитель определенного образа жизни: кинического, стоического, эпикурейского, платонического¹. Философы неоплатоники не были исключением, в глазах их биографов превратившись в подлинные образцы совершенства, чьи добродетели (ἀρεταί) проявлялись на всех уровнях многослойного неоплатонического универсума.

Идею о степенях добродетелей отчетливо сформулировал Плотин в специальном трактате (*Enn.* 1.2 [19]). Порфирий переформулировал ее в *Sent.* 32 и практически реализовал в жизнеописаниях Пифагора и Плотина, в которых как древний философ, так и учитель самого Порфирия предстают в образе совершенных мудрецов, своими моральными качествами далеко превзошедших обычных представителей человеческого рода. Ямвлих также посвятил степеням добродетелей специальное сочинение, к сожалению, до нас не дошедшее, и написал трактат *О пифагорейском образе жизни*, открывающий цикл его пифагорейских сочинений. Марин сочинил жизнеописание своего учителя Прокла, Олимпиодор вернулся к истокам и написал краткое жизнеописание Платона, а Дамаский представил широкую панораму неоплатонической жизни в своей *Философской истории* (Φιλόσοφος ἱστορία), к сожалению, дошедшей до нас лишь в фрагментарных извлечениях из Фотия и Суды.

Кардинальные добродетели идеального гражданина — рассудительность, мужество, самообладание и справедливость, — которые обсуждает Платон в *Государстве*, Плотин дополняет более совершенными, очистительными, задача коих — привести душу к уму, с целью обнаружения в нем парадигм каждой из этих добродетелей. Порфирий развивает идею своего учителя и говорит о четырех видах добродетелей — гражданских (πολιτικά), очисти-

¹ Многочисленные свидетельства тому находим в разнообразных жизнеописаниях, самые ранние из которых датируются временем Платона и Аристотеля. Философская биография как жанр восходит, должно быть, к перипатетической школе — в частности, к сочинениям ученика Аристотеля Дикеарха (fr. 33–52 Mirhadi; Петрова 2017: 137–144).

тельных (καθαρτικάι), созерцательных (θεωρητικάι) и парадигматических (παράδειγματικάι):

Одни добродетели — у гражданина; другие — у восходящего к созерцанию и потому называемого созерцателем; иные — у совершенного созерцателя, ставшего очевидцем; и иные — у ума, поскольку он ум и свободен от души (Porph. *Sent.* 32.1–5)².

Гражданские (или общественные) добродетели, культивирующие четыре кардинальные добродетели, призваны обуздать всевозможные желания, свойственные телу. Очистительные добродетели позволяют совершить следующий шаг — полностью от них отвлечься, что, в свою очередь, позволит философу на третьем этапе направить все внимание на ум, а на четвертом — достичь «соединения с его сущностью» (*Sent.* 32.70–82). Ясно, что очищение играет в этом процессе ключевую роль. Успех всего предприятия напрямую зависит от него, так как очистительные добродетели «приобретаются только в здешней жизни» и только через них «возможно восхождение к более высоким» их степеням. Познай самого себя, постигни, что ты «душа, связанная в чужой, иноприродной вещи» — говорит Порфирий, — и ты сделаешь верный шаг на пути очищения. Лишь тогда ты сможешь «собрать себя, в том числе и пространственно, от тела, обретая совершенно беспристрастное по отношению к нему расположение» (*Sent.* 32.100–105). Так тебе удастся избавиться, насколько это возможно, от препятствующих восхождению на более высокий уровень забот, страданий и переживаний и достичь спокойствия души, необходимого для созерцания.

Схема получает дальнейшее развитие у Ямвлиха, который дает каждому из уровней добродетели определенное название и дополняет четыре уровня Порфирия еще тремя. Эти добродетели, в порядке восхождения от уровня к уровню, таковы: естественные (φυσικάι), этические (ἠθικάι), гражданские (πολιτικάι), очистительные (καθαρτικάι).

² Ср. Brisson 2005 (комментарий к этой сентенции см. 2.628–642); здесь и далее перевод С.В. Месяц (2013а).

тельные (καθαρτικά), созерцательные (θεωρητικά), парадигматические (παραδειγματικά), иератические или теургические (ιερατικά / θεουργικά).

Специальный трактат Ямвлиха о добродетелях, как уже отмечалось, до нас не дошел, однако его теория восстанавливается на основании сообщений Марина, Дамаския и Олимпиодора. Марин перечисляет уровни добродетелей в жизнеописании своего учителя, специально останавливаясь на созерцательных и отмечая, что остальные находятся уже за пределами обычных человеческих способностей (*Vita Procli* 3.1–7). Теургические упоминаются далее в жизнеописании, причем Марин напрямую связывает установление этого уровня добродетелей с Ямвлихом (26.20–22), тогда как термин «парадигматические» не использует вовсе. Другой наш источник, Олимпиодор (*in Platonis Phaedonem commentaria* 1.8.2–3 Westerink), напротив, оставляет в стороне иератические добродетели, что породило предположение, что парадигматические добродетели между созерцательными и иератическими поместил лишь Дамаский (*in Phd.* 1.138–144 Westerink)³. Напротив, Джон Финамор в специальном исследовании настаивает на том, что вся семичастная схема восходит непосредственно к Ямвлиху (Finamore 2012: 124–129).

Естественные добродетели, такие как хорошо развитые органы чувств, физическая выносливость и хорошее здоровье, даются нам от рождения (συμφύντα, *Vit. Procl.* 4.5), однако каждый отдельно взятый искатель совершенства получает их не вполне случайно. Прокл, как замечает Марин, относился к тем редким существам, которые «не испили чашу забвения» (5.6–7)⁴, то есть сумели при перерождении избрать философский образ жизни. То же самое о естественных добродетелях говорит Дамаский (*In Phd.* 1.138.4), отмечая далее, что этические добродетели как раз напро-

³ Westerink 1976: 1.117–118; Saffrey, Segons 2001: xciii–xcviii.

⁴ По сообщению биографа, он помнил, что является звеном в «Гермесовой цепи» и что в нем живет душа пифагорейца Никомаха (*Vit. Procl.* 28). То же самое говорит Дамаский об Исидоре (*Vit. Isid.* = Φιλόσοφος ἰστορία fr. 5). Перевод см. ниже.

тив — приобретаются человеком в процессе воспитания и принадлежат как разумной, так и неразумной частям души (εἰσὶ δὲ ὁμοῦ λόγου τε καὶ ἀλογίας, *ibid.* 139.4), тогда как гражданские добродетели используют разумную часть души для того, чтобы упорядочить неразумную (λόγου κοσμοῦντος τὴν ἀλογίαν ὡς ὄργανον ἑαυτοῦ, *ibid.* 140.2).

В новой усложненной схеме очистительные добродетели вновь предназначены для того, чтобы, по словам Олимпиодора, освободиться от эмоций и переживаний, тогда как созерцательные начинают действовать лишь после того, как душа сумела совсем «убежать» (πεφεύγασιν) от них (*In Phd.* 8.2.12). Или, по словам Дамаския, наше существо при их посредстве «устремляется скорее к уму, нежели к душе» (*In Phd.* 1.142.3). В этом отношении они носят промежуточный характер и имеют ценность лишь постольку, поскольку ведут к парадигматическим добродетелям, присущим самому уму (διὸ καὶ αὐτὰ παραδειγματικά, ὅτι προηγουμένως αὐτοῦ εἰσὶν τοῦ νοῦ αἱ ἀρεταί, *ibid.* 1.143.4).

О связи парадигматических добродетелей с высшими, теургическими, читаем у Олимпиодора (*In Phd.* 8.2.19–20), который утверждает, что теургия как раз и призвана решить основную задачу неоплатонической философии — обеспечить слияние нашего ума с умопостигаемыми сущностями (καὶ φιλοσοφίας μὲν ἔργον νοῦν ἡμᾶς ποιῆσαι, θεουργίας δὲ ἐνῶσαι ἡμᾶς τοῖς νοητοῖς, ὡς ἐνεργεῖν παραδειγματικῶς). Марин (*Vit. Procl.* 22.8–15) описывает аналогичный процесс. По его словам, от природы наделенный прекрасными задатками, Прокл из тироносца быстро превратился в истинного вакханта (метафора Платона: *Phd.* 69c), от дискурсивного и доказательного познания совершив восхождение к созерцанию парадигм божественного ума (τὰ ἐν τῷ θεῷ νῶ παραδείγματα), обретя на этом пути добродетель, которую можно было бы назвать не разумением, а мудростью или даже чем-то большим.

Путь к этому наивысшему неопишуемому и сверхразумному состоянию носит, в некотором роде, провиденциальный харак-

тер. Дамаский напрямую связывает его с *πρόνοια* (*In Phd.* 28.6)⁵. Центральный эпизод жизнеописания Прокла также хорошо это иллюстрирует. По сообщению биографа (*Vit. Procl.* 29), желая помочь девушке по имени Асклепигения, философ посетил храм Асклепия, который в то время доживал последние дни и во времена Марина уже был разрушен христианами⁶. Как только он обратился к Спасителю с молитвой «на древний манер»⁷, свершилось чудо, и девушка выздоровела. Это событие имело важное значение для сохранения неоплатонической школьной преемственности, так как спасенная девушка была внучкой другой Асклепигении, дочери учителя Прокла Плутарха, а затем стала женой архонта Теагена (оказавшего впоследствии значительную помощь Академии) и матерью будущего схоларха Академии Гегия (*Dam. Vit. Isid. fr.* 63в *Athanassiadi*). Можно предположить, что, по мысли его биографа, Прокл в качестве «теурга» не просто стремился отблагодарить семью своего наставника, но и «предвидел» последствия своего поступка.

⁵ Что указывает на единение на высшем уровне неоплатонического универсума — на уровне генад. Подробнее см. Finamore 2012: 127, который, со ссылкой на Saffrey, Segons 2001: 153, п. 1, также отмечает эквивалентность в этом месте *πρόνοια* и *πρό νοῦ*. Однако, как мы увидим ниже, термин может пониматься и в более привычном смысле как промысел или даже предвидение будущего. О теории генад из недавних работ см. Месяц 2013b.

⁶ Храм Асклепия был расположен на южном склоне афинского Акрополя, рядом с храмом Диониса и поблизости от дома, который, как сообщает тут же Марин, принадлежал учителю Прокла Плутарху и в котором затем жили как преемник Плутарха на посту главы Академии Сириан, так и сам Прокл. Подробнее об этом доме см. Frantz et al. 1988: 43 f., Camp 1990, Karivieri 1994, Saffrey, Segons 2001: 34, Edwards 2000: 104, а также нашу статью Afonasin, Afonasin 2014. О значении Асклепия (а также Афины и других богов) для философии Прокла см. Afonasin 2017.

⁷ Молитва на древний манер — это, конечно, образец применения того тайного «халдейского» знания, которое Проклу передала Асклепигения Старшая, дочь Плутарха. Примечательно, что полученное от его отца или деда «великого» Нестория знание халдейских ритуалов Плутарх передал не сыну, а дочери. Как предполагает Джон Диллон (Dillon 2007: 123, п. 16), — возможно потому, что его сын Гирий, хотя и был философом, не очень для этого подходил.

Назвав философа вакхантом, Платон, по мнению Дамаския (*In Phd.* 1.172), стремился показать, что каждый сумевший отвлечься от процесса становления как бы облачается в одеяния и философа, и теурга. Правда, замечает неоплатоник, среди философов школы есть те, кто предпочитает философию (таковы Плотин и Порфирий), и те, кто больше склонен к теургии (таковы Ямвлих, Сириан, Прокл и другие «иератики»).

В качестве главы платонической школы Дамаский, должно быть, счел своим долгом показать путь для восстановления утраченного баланса и, уступив просьбам своих учеников и в особенности Теодоры, просвещенной дамы, происходившей, как и Ямвлих, из знатного сирийского рода, составил жизнеописание своего наставника Исидора, поместив его в широкий контекст философской жизни своего времени.

Как и Прокл в жизнеописании Марина, Исидор в воспоминаниях Дамаския сохраняет некоторые личностные черты, однако в целом предстает в качестве некоего образца для подражания, чьи добродетели совершенны на всех уровнях неоплатонического универсума. Текст жизнеописания, к сожалению, дошел до нас не полностью, однако сохранившиеся фрагменты позволяют, как показал Доминик О'Мара (O'Meara 2006), продемонстрировать в труде Дамаския следы той же методологии, которая наблюдается у Марина. Жизнь Исидора также представлена его учеником как путь восхождения по пути неоплатонического совершенствования, причем, случайно или нет, но в сохранившихся фрагментах этого сочинения, в котором рассказывается о многих замечательных философах и теургах, последней седьмой степени добродетелей в конечном итоге, по-видимому, достигает только Исидор. Обладая выдающимися личными качествами и даже даром провидца, он был учителем сократического типа (fr. 37 и др.), более всего стремящимся помочь ученикам достичь очистительных добродетелей (fr. 38в и др.), определяющих, как мы знаем, дальнейший путь философского совершенствования.

Дамаский. Жизнь Исидора

Полный текст этого произведения Дамаския не сохранился. Патриарх Фотий (IX в.) сообщает, что ему было доступно «не столько жизнеописание Исидора, сколько рассказ о других людях, как его предшественниках, так и современниках». Именно его он цитирует и пересказывает в разных местах своей монументальной *Библиотеки* (причем сначала он выбирает некоторые биографические сообщения, а затем возвращается к началу сочинения и использует те разделы, которые понравились ему по литературным соображениям). Он отмечает также, что книга состояла примерно из 60 глав и была слишком большой, чтобы считаться биографией. В *Лексиконе Суды* (X в.) наше сочинение названо «Философской историей» и используется в качестве источника примеров употребления различных слов и выражений, а также для биографических статей. В ряде случаев сведения из Фотия и *Суды* пересекаются. Фрагменты сочинения Дамаския впервые собрал и перевел на немецкий язык Рудольф Асмус (Asmus 1911). На основании этой работы спустя полвека их издал Клеменс Цинтцен (Zintzen 1967). Наконец, Полимния Атанассиади (Athanassiadi 1999) вновь изучила и систематизировала доступные нам свидетельства. Данный перевод избранных фрагментов из «Философской истории», непосредственно касающихся жизни Исидора, основан на этой публикации⁸.

5

А (Ф 6) Настало время объяснить, ради чего мы завели эту речь, а также вернуться к рассуждению, отклонившемуся от своего предмета.

В (Ф 7) Спорхнув вниз с апсиды небесного храма⁹, она [душа] получила земную жизнь.

С (Σ 3.35.30) Мне кажется, он кричал, нисходя в область существования: «Я прибыл сюда из лучшего места».

⁸ Нумерация по Athanassiadi 1999, в скобках указаны источники: Ф — Фотий (по Henry 1959–1977) и Σ — *Суда* (по Adler 1928–1938).

⁹ Букв. «с небесной апсиды». Выражение из *Phdr.* 247b1–2.

6

А (Ф 8) Но кто-то, возможно, решит, что я, как говорят, несу какую-то блажь. И в самом деле, уместен вопрос: «Почему тебе, мой друг, очевидно, что этот философ действительно происходит из душ такого [герметического] рода (ἀπὸ τοῦδε τοῦ ἔθνους ὄριζτο)?»¹⁰ Отвечая, я не буду нападать на собеседника, как на суде, но выскажусь сдержанно, представлю вам свой рассказ не со страстью, как если бы стремился достичь абсолютной точности, но так, как это принято при составлении жизнеописаний, то есть расскажу лишь то, что сам считаю верным, и то, что лично слышал от своего наставника.

В (Σ 4.241.14) Мне представляется, что будет полезным избежать несоразмерности (ἄμετρίαν) как в том, так и в другом и, как подобает в случае с древними историями, должным образом все приспособить (προσαρμόσαι).

9

А (Ф 10) Казалось, что Исидор знал об искомом, однако не желал говорить.

В (Ф 11) Все это, как утверждается, ему также отчетливейшим образом открылось благодаря некоему удивительному видению.

С (Ф 12) Великий Исидор был настолько одарен природой и случаем способностью к пророческим видениям, что я не переставал удивляться тому, насколько часто мое восприятие происходящих событий соответствовало тому, что было предсказано. Но вообще-то почти все александрийцы благодаря как природе, так и случаю видят пророческие сны, и поныне называя эти сны «оракулами».

Д (Ф 236) Вряд ли этого состояния можно достичь сознательно; должно быть, поэтому оно присуще лишь непорочным [душам].

Е (Ф 13) Когда Исидор пробуждался, невыразимое видение пропадало. Ведь оно не было достаточно ясным и глубоким для

¹⁰ Как уже отмечалось, по сообщению его биографа Прокл также помнил, что является звеном в «Гермесовой цепи» и что в нем живет душа пифагорейца Никомаха (*Vit. Procl.* 28).

того, чтобы сохранять свой блеск и сияние в затемняющем его свете чувственно воспринимаемых вещей. Когда же душа, избавившись от воздействия чувственного восприятия и будучи как бы парализована сном, отстранялась от всего этого, лишь тогда в ней, предоставленной самой себе и свободной от всех препятствий, вспыхивала вечно сущая божественная искра и, распространившись в полной мере вовне, заставляла наконец померкнуть и этот мир иллюзий.

Г (Ф 14) Он говорил о божественных видениях двух видов: тех, что связаны с ощущениями в состоянии бодрствования и тех, которые могут привидеться лишь во сне, истинными, впрочем, считая и те, и другие.

10

А (Σ 3.627.7) Предрекая будущее по воле божества.

В (Σ 1.284.8) Все, по его мнению, случается в согласии с пророчествами.

11

(Σ 2.668.25) По молодости лет с ним приключилось чудо. Восемнадцатилетний сын его сестры, его ровесник, с молодых лет отличавшийся необычайной силой, упал с крыши и тут же скончался. Все горько оплакивали его смерть, он же являлся Исидору во сне и его утешал.

12

А (Ф 15) Он стремился покинуть переполняющийся сосуд (ὄχετός) рождения.

В (Σ 1.154.18) С отвращением отвергая рождение, Исидор душой постоянно стремился к богу. И никто не видел и не слышал его болтающим попусту; одними и теми же словами он говорил одно и то же, толкуя о добродетели и пороке.

С (Ф 312) Заглушая (καταβοῶν) все ощущения, он более всего стремился заглушить тактильное, ведь именно оно самое земное и твердое (ἀντίτυλον), низвергающее душу в вечно текущий сосуд (ὄχετός) рождения.

(Ф 16) Исидор тогда выглядел рассудительным, умудренным годами, основательным и надежным. Его лицо, почти квадратное, отражало священный прообраз Гермеса Логия¹¹. А его глаза! Как выразить мне неподдельную красу самой Афродиты, поселившейся в них? Как передать мудрость Афины, которая в них светилась? Не устану повторять, что они представляли собой некое невообразимо слаженное соединение противоположностей: неподвижно устремленные [на собеседника], они в то же время отличались живой подвижностью. Как описать мне присущую им способность непрерывного движения и в то же время устремленности в одну и ту же точку, а также то, как по его воле [его взгляд приобретал] то основательность и очарование, то глубину и пронзительность? Иными словами, его глаза были настоящим зеркалом¹² его души, и не только ее, но и того божественного истечения, которое поселилось в ней.

(Ф 17) Его органы чувств были развиты умеренно, достаточно для удовлетворения лишь повседневных нужд. И не только чувство, но и эта восковая фигура, воображение¹³, не отличалась особой памятью и отнюдь не была лишена некоторой забывчивости¹⁴. Должно быть, сам бог хотел показать, что он был скорее душой, нежели соединением ее с телом, и что философия, в него вложенная, была укоренена не в этом соединении, но в одной лишь душе. Встречал я такие показные («внешние») философские светила: память их вмещала множество чужих мнений

¹¹ Согласно неопифагорейской традиции, каждая правильная фигура соответствовала тому или иному божеству. Гермесу, как отмечает Дамаский в своем комментарии к *Пармениду* (127), соответствует квадрат. Кроме того, мы помним, что, как и душа Прокла, душа Исидора была герметической (fr. 6A выше).

¹² Букв. «картинами», ἀγάλματα.

¹³ Указание на *Thl.* 191c. Это место комментируют Ямвлих (*Myst.* 10.2.286–287), Прокл (*in Cra.* 67.22) и Дамаский (*in Phd.* 1.111).

¹⁴ Напротив, по словам Марина (*Vit. Procl.* 4, 5, 20), его учитель отличался исключительной памятью.

и, ужасно искусно оперируя бесчисленными силлогизмами, они постоянно демонстрировали власть их демонической (δαίμονίας) чувствительности. Но внутри них обитала слабая душа, бедная истинным знанием.

15

А (Ф 18) Его можно было застать в состоянии гнева и раздражения, но и в этом случае волю гневу он давал лишь после здравого размышления. Ведь он не мог мягко и негнежливо бороться против человеческой подлости. Всегда готовый на добрые дела, он еще решительнее был настроен против подлости. Поэтому он нередко ссорился с другими людьми, не желая преуменьшать (ύλοκορίζεσθαι) их порочность и льстивыми словами подменять истинную дружбу.

В (Σ 3.443.3) Человеческие прегрешения он осуждал, противодействуя несправедливости и удерживая людей от неправедных поступков с поистине отеческой прямоотой (παρρησία).

С (Ф 19) Он не признавал придирчивого и враждебного отношения к кому бы то ни было.

16

А (Ф 237 + Σ 1.474.16) Давая лучшие советы, он поощрял словами тех, кто не решался совершить [правильный] поступок, нерадивость (ῥαθυμία) считая немалым злом, а возможным, и величайшим из всех¹⁵.

В (Σ 2.337.2) Никому из друзей он не давал повода осуждать его за нерешительность или трусливую медлительность в ситуациях, когда необходимо [действовать], или за бездействие, порождаемое нерадивостью или трусостью. Ему же приходилось упрекать [в нерадивости] многих из своих друзей.

С (Ф 20) Все это испытал наш философ из-за своей страсти исправлять человеческие поступки, а также по причине своей неприязни к злокозненному поведению и непримиримой ненависти к нему.

¹⁵ Марин (*Vit. Procl.* 16) полностью с этим согласен.

17

(Ф 21) Будучи пронизательным и внимательным человеком, он все же не перестал доверять людям. Поэтому всякий, кажущийся порядочным человеком, мог легко обмануть его. Ведь он не ставил эту порядочность под сомнение и не подвергал ее строгим испытаниям. Если же кто с самого начала вызывал подозрения, такому не удавалось заманить его в западню или сплести против него заговор.

18

(Ф 22 + Ф 238 + Σ 4.852.19) [Исидор говорит], что как у души есть три части или вида, в зависимости от того, кто какое слово предпочитает, точно так же можно выделить три образа жизни (πολιτεία)¹⁶, причем вся триада содержится в каждом из них, однако свою форму он получает от правящего [образа жизни] и, соответственно, называется его именем. Первым идет образ жизни в согласии с разумом (κατὰ λόγον), и назвать его можно жизнью кронической¹⁷, или жизнью золотого века, поколения, ближайшего к богам, воспетого в мифологической форме поэтами, восседающими на мусическом треножнике. Второй образ жизни подчинен эмоциям (κατὰ θυμόν), и человек подвластный ему вовлечен в войны и битвы, вечно сражается за первый приз в состязаниях и стремится к славе; и болтовню об этом мы постоянно слышим в исторических сочинениях. Третьим правят страсти (κατ' ἐπιθυμίαν), совершенно расплывчатые, испорченные разнузданной негой и женственными помыслами, кои сродни малодушию, всевозможными свинскими барахтаньями, сребролюбием и мелочностью, готовые прозябать в рабстве, чуждые всему благородному и свободному, зависимые и слабые, меряющие счастье утробой и любовными наслаждениями¹⁸, лишённые благород-

¹⁶ Трехчастное деление души и его соответствие политическим режимам, разумеется, платоническое (R. 435c и 441c).

¹⁷ Аналогичную идею встречаем и в комментарии Дамаския к Федону (1.9), где разумной кронической жизни противопоставляется неразумная титаническая. Правда, там деление бинарное.

¹⁸ Эта популярное выражение восходит к Демосфену (*De corona* 296). В позд-

ных эмоций, подобно тому как тело лежит бесчувственное на одном месте, остолбеневшее и недвижимое¹⁹. И намного еще более приземленной, по его словам, является жизнь тех наших современников, которые находятся во власти становления²⁰.

19

(С 1.67.31) Безбожно не сохранить бессмертие души, так чтобы она возвысилась до богоподобного уровня и соединилась с божественным нерушимыми и нерасторжимыми узами (δεσμοί), вместо этого столкнув и сбросив вниз то божественное, что есть в нас, заключив его в земное и греховное узилище (δεσμοκτήριον), подобное тому, в которое ввергнуты гиганты и титаны.

20

А (Σ 2.266.24) Он всегда сторонился им подобных, словно проклятых и неизлечимо больных, и ничто не могло заставить его с ними общаться, ни несметные богатства, ни общественная значимость, ни высокая должность, ни тиранические дурные склонности.

В (Σ 2.732.19) С богачами он никогда не садился за один стол и не принимал от них подарки.

21

(Ф 239) Ему нравились путешествия в чужие земли, но не те, что совершаются просто так или ради забавы, дабы посмотреть на рукотворные строения и подивиться величине и великолепию го-

ней античности выражение стало общим местом, возможно в неопифагорейском контексте, на что указывает, например, его аналогичное употребление Климентом (*Str.* 5.59.4).

¹⁹ Должно быть, описание состояния опьянения.

²⁰ Противопоставление бытия становлению типично для платонической философии. Рассуждение моралиста о постоянном ухудшении нравов также является общим местом, однако, возможно, как предполагает П. Атанасиади, здесь содержится скрытое указание на христиан (Athanasiasiadi 1999: 97, п. 45). Ср., например, *Vit. Procl.* 20, где, по словам биографа, неоплатоник также называл жизнь под властью христиан «неразумной». Политическая составляющая этих свидетельств Дамаския также заслуживает специального исследования. Об этом аспекте жизни Афинской Академии подробнее см. Cameron 1969 и Hällström 1994. Из недавних работ см. Ведешкин 2019.

родов. Если же до него доходил слух о каком-либо удивительном или священном явлении, тайном или явном, то он всегда желал лично его засвидетельствовать.

22

(Ф 240) Направившись, по его словам, в священной мольбе к бескрайнему морю (πέλαγος) божественного, душа, отделившись от тела, сначала сосредотачивается на себе, затем оставляет присущий ей доселе образ жизни (τῶν ἰδίων ἡθῶν), от рассудочного рода мышления переходя к разумному, и наконец, в-третьих, будучи охвачена божественным вдохновением, погружается в немислимую тишь (γαλήνην), скорее божественную, нежели человеческую.

23

А (Ф 23 + Σ 1.428.27) Наряду с неприхотливостью Исидор особенно любил и ценил нелживость, из-за чего люди считали его чрезмерно прямолинейным и неспособным на любое притворство. И он действительно не был на это способен.

В (Σ 2.534.21 + Σ 2.558.4) Никто не смог бы уличить его в отклонении от истины даже в малейшей степени, словом или делом, в ложной скромности или чрезмерном тщеславии.

С (Σ 2.298.12) От лжи он отворачивался как от чего-то поистине проклятого.

24

А (Σ 4.57.30) Он не склонен был легко расставаться с деньгами, и не забывал о законных долгах, выдвигая требования против должников и преследуя их в судах на агоре.

В (Ф 24) Скупым он не был, просто экономным по природе. Он был во всех отношениях мудрым управляющим и ежедневно посвящал домашним делам немало времени, работая сам и отдавая распоряжения другим²¹.

С (Σ 4.580.22) Организуя застолье на много персон²², он мог

²¹ Марин (*Vit. Procl.* 4) аналогичным образом характеризует своего учителя.

²² Схолархи Академии регулярно организовывали застолья со своими учениками (*Marin. Vit. Procl.* 5).

предложить в качестве десерта три или четыре ореха или, в лучшем случае, пять или шесть смокв. Когда же мы в самых вежливых выражениях просили больше еды, то он, с очень озабоченным видом, добавлял к ним еще две или три смоквы, совершенно не понимая, почему молодежь смеется.

25

(Σ 2.525.4) Его добродетели всегда вызывали общее восхищение, и особенно потому, что даже в период процветания он отдавал должное предписанному природой и не имел обыкновения наслаждаться этим преуспеванием сверх меры.

26

(Σ 4.204.27) Желания своих друзей он всегда ставил превыше собственных. Ведь ни одну другую добродетель он не ценил так же, как дружбу — мать, согласно Пифагору, всех добродетелей²³.

(Σ 1.15.10) Одним словом, его дела, такие как [во-первых] стремление творить добро, в равной мере на всех распространяя свои благодеяния и решительно возвышая душу над всем тем многообразным злом, что обременяет этот дольний мир, затем, [во-вторых], избавление тел от несправедливого и неблагочестивого томления и, в-третьих, попечение, по мере сил, о внешних обстоятельствах, были ясным доказательством принципа, сформулированного Пифагором, согласно которому человек в высшей степени подобен богу²⁴.

27

(Ф 25) Проснувшись рано утром, он рассказывал о своих снах, пока душа еще находилась под властью божественного зова (ὄμφη). И в том, что я слышал, мне открывался не «сон вместо сна»²⁵, но спящая истина вместо истины бодрствующей.

²³ Ср. Iamb. *de vita Pythagorica* 230 и Marin. *Vit. Procl.* 17.

²⁴ Действительно, программное замечание. Забота о внешних обстоятельствах и помощь тем, кто в ней нуждается, культивируют низшие уровни добродетелей, что в конечном итоге, через очищение души, способствует постепенному восхождению по лестнице совершенства и ведет к достижению платонического идеала — уподобления богу.

²⁵ Выражение Платона (*Tht.* 201d).

А (Ф 26 + Σ 2.94.18) С человеком, который нередко присваивал чужое, случилась неприятность, но прежде чем его имущество конфисковали, он собрал как можно больше своих вещей и раздал их на сохранение наиболее надежным из сограждан. Когда же, наряду с остальными, Эпидаврий получил от него и то, чего сам некогда лишился [по его вине], и признал его своим, то ему посоветовали удержать то, что принадлежало ему по праву, и не возвращать его тому, кто сам его ранее обокрал. Однако Эпидаврий не захотел прослыть ненадежным и не заслуживающим доверия человеком, к тому же опорочившим самую полезную из добродетелей – доверие, даже если в данном случае этот акт вероломства кому-то мог показаться вполне оправданным, ведь, по словам Эсхила, «не казаться он хотел справедливым, но быть им, пожиная плоды тучной нивы своего ума»²⁶.

В (Ф 241) Философ Исидор не переставал расточать ему хвалу по этому поводу.

А (Ф 28 + Σ 1.91.26) Говорил он мало, зато любил слушать истории – поседевший от времени кладезь мудрости.

В (Σ 2.273.27) Он был настолько сдержан и молчалив в тех случаях, когда считал, что нечто должно оставаться сокрытым, что, казалось, даже своей матери не ответил бы на вопрос, куда он собрался.

С (Σ 2.611.1) Из всех его современников, как простых людей, так и философов, он был наиболее молчалив и скрытен, хотя душу свою всецело направлял на увеличение добродетели и уменьшение порока.

Д (Ф 307) Это может звучать парадоксально, но при всей своей благородной и величавой сдержанности он казался приветливым тем, с кем встречался. Больше всего его заботило то, что могло

²⁶ Это известное место из трагедии Эсхила *Семеро против Фив* (592–593) обсуждает Платон в *Государстве* (361b), заменив стоящее у Эсхила «доблестный» на «справедливый».

бы стать полезным всем его ученикам, однако эту свою озабоченность он иногда разбавлял шуткой, изящно подшучивая над ошибками учеников и пряча под шуткой критику.

31

А (Σ 2.140.4) Скромность и сдержанность в нем уживались с энергичностью и мужественностью. Он был честен и даже непрактичен, но когда дело доходило до спора о бытовых вещах, он оказывался не менее эффективен, чем те, которые постоянно в них барахтаются.

В (Σ 4.758.18 + Φ 29) Не только большая опасность не выпадает, по слову Пиндара²⁷, слабому человеку (φῶτα), но и великий муж сам не вяжется в незначительную битву. И в то время, когда одни предают и трусливо бегут прочь, он бросается в самое пекло, проявив, как говорит поэт, мужскую доблесть²⁸.

32

А (Σ 2.292.18) Неутомимый спорщик, Исидор был непобедим.

В (Φ 30) Строго говоря, его критика выглядела оправданной, однако для тех, кто судил об этом по обиденным и человеческим меркам, она казалась чрезмерной. Поэтому многие из тех, против кого он выступал, удивлялись его настойчивости и считали любителем поспорить. Он же, имея перед своим взором истинный образец, и остальных судил в соответствии с ним.

33

А (Φ 31 + Σ 2.418.8 + Σ 4.446.6) Все согласны с тем, что исследованию, лучше всего приспособленному для созерцания действительности (τῆς τῶν ὄντων φιλοθεάμονος ἱστορίας)²⁹, должно жиздиться на трех началах — на любви (ἔρωσ), трудолюбии и проницательности. Любовь — это первое и важнейшее основание, наиболее зоркий следопыт, выслеживающий все прекрасное и благое. Острые и проницательные природные способности, позволяющие далеко уйти за краткое время и приспособленные для

²⁷ Pi. O. 1.81.

²⁸ Hom. II. 13.277.

²⁹ Выражение Платона (R. 475e).

погони, позволяют распознать истинный след и не пойти по ложному. Третье же начало — это неутомимое трудолюбие, не позволяющее душе успокоиться до тех пор, пока не будет достигнута цель охоты — обнаружение истины.

В (Σ 3.564.1 + Σ 4.516.24) Исидор установил специальные определения и признаки для того, чтобы божественные начала отличать от человеческих: в трудолюбии — целесообразность превыше всяких слов, в проницательном разумении — возвышение над очевидным и привычным для большинства, в любви — стойкое и неотвратимое стремление к умопостигаемой красоте.

С (Ф 32) Исидор говорил, что проницательность и острота мышления — это не то же самое, что живое воображение, природное умение сформировать мнение или, как можно было бы подумать, проворный рассудок, чреватый истиной. Все они не самоцель, но призваны служить той цели, которую преследует ум. Сам будучи чем-то вроде одержимости (*κατοχή*) божеством, только он постепенно раскрывает и очищает глаза души, просвещая их умственным светом, что позволяет не только увидеть, но и постигнуть различие между добром и злом. Именно это он назвал «благополучием» (*ἐυνορίαν*), отмечая, что без такого благополучия ничто не имеет значения, подобно тому, как здоровые глаза не нужны человеку, не видящему небесного света.

34

А (Ф 33) Его ум был возвышенным и совершенным³⁰: не обращая внимания на то, что внизу, он сразу же воспарял ввысь к наиболее совершенным видениям. Пребывая в чистоте платонических мыслей (*ἐννοίας*), он понимал их не так, как большинство философов, но в согласии с Платоном и на основании чудесных в своей проницательности толкований Ямвлиха.

В (Ф 34) Среди философов можно повстречать и услышать немало таких, которые придерживаются того мнения, что Ямвлих либо совершенно непостижим, либо восхваляется скорее за

³⁰ Выражение Платона (*Phdr.* 270a).

свою самодовольную велеречивость, нежели за стремление приблизиться к истине.

С (Ф 35) Риторическому и поэтическому многознанию он уделит немного времени, стремясь как можно быстрее погрузиться в более божественную философию Аристотеля. Однако, вскоре увидев, что она доверяется скорее необходимым, нежели существенным способностям ума и, оставаясь скорее на ремесленном уровне, вряд ли продвигает в сторону божественного и умопостигаемого, Исидор не стал долго задерживаться и на этом учении. Отведав же размышлений Платона, он тут же понял, по словам Пиндара³¹, что достигнут предел всех исканий, и что конечная цель может быть достигнута, если ему удастся войти в святилище платоновской мысли. И он приложил все усилия для того, чтобы двигаться по этому пути.

D (Σ 4.479.2 + Ф 36) Философ Исидор, согласно Дамаскию, изучив все учения древних, ничего не оставил без своего пристального внимания. Из самых древних учений он более всего обожествлял философствование Пифагора и Платона, самих их считая теми окрыленными душами, которые обитают в небесных областях, на полях истины и лугах божественных идей. После Платона он в особенности увлекался Ямвлихом, а также его учениками и приверженцами, лучшим из которых он считал своего земляка Сириана, учителя Прокла. Кроме того, он говорил, что между ними по времени располагаются и другие, также сумевшие стяжать сокровища божественного знания. Ведь не следует забывать заслуги всех тех, кто сподобился истинного знания.

Все, кто трудятся над вещами смертными и человеческими, развивают остроту ума или же просто желают расширить свои познания, не продвинувшись далеко на пути к божественной и великой мудрости. Из древних Аристотель и Хрисипп, философы, одаренные природой, любознательные и трудолюбивые, тем не менее не достигли самой вершины. Из современных Иерокл и ему подобные, не хуже других подготовленные в человеческих

³¹ Pi. *Ol.* 1.114.

науках, все же, по его словам, проявляли крайнюю ограниченность, когда дело доходило до блаженных помышлений (τῶν μακαρίων νοημάτων).

35

А (Ф 37) Его не беспокоила куча книг, раскрывающих скорее разнообразие мнений (πολυδοξία), нежели разнообразие мыслей (πολυνοία). Остановив свой выбор на одном-единственном учителе, он старался во всем подражать ему и записывал все его изречения³².

В (Ф 243) Они³³ пригласили Исидора в качестве сотрудника в изучении египетской философии и продвигались вместе с ним к поистине священной истине, сокрытой в глубинах, причем нередко именно он зажигал тот свет, который помогал им в поиске стародавней (ἀρχαιοτρόλου) мудрости. И все же его выдающиеся умения (εὐλορίας) сформировались вовсе не благодаря запоминанию чужих мнений, почерпнутых из книг. С самого начала он обладал мощной и благодатной способностью (ἔξις) к обнаружению истины такого рода.

36

А (Ф 38) Очевидно, что он не любил этот мир (τὰ παρόντα), не желая поклоняться изваяниям богов и стремительно переходя от них к самим божествам, скрытым внутри, причем не в святилищах, но в самом неизреченном (ἀλόρητό) — чем бы оно ни было — и совершенно непостижимом. Как же он двигался к ним, если они по сути таковы? Благодаря невероятной любви, самой по себе неизреченной. Но что такое это непостижимое, если не сама любовь (ἔρως)? Лишь испытавшие все это на своем опыте понимают, о чем я говорю, ведь рассказать о ней невозможно, не легче постичь ее и силою ума.

В (Σ 4.821.24) Дело истины в опасности и может угаснуть.

³² Учителем Исидора был египтянин Серапион. «Куча книг» — это метафора Платона (R. 364e).

³³ Александрийские философы Гераск и Асклепиад.

С (Ф 244) Люди увидят ее закат, так как не смогли вынести [блеска] ее божественного восхода.

37

А (Ф 245) Ему было поручено заботиться о воспитании детей.

В (Σ 4.653.26) Защищая Сократа, Исидор высказывал мысли более глубокие, нежели те, что были доступны его ученикам.

С (Σ 4.487.5) Множество проблем (πράγματα), достойных Сфинкса, он сформулировал для многих путей решения этих странных загадок — однако достойных не кадмейского Сфинкса, а такого же Сфинкса, но только еще более божественного и мудрого.

Д (Ф 246) Давая разъяснения, он не находил слов, дабы подобающим образом объяснить свои воззрения, однако, не будучи наделен этой способностью от природы или благодаря обучению, он прилагал все старания для достижения ясности. Складные речи оставляя другим, он стремился показать сами вещи, озвучивая скорее мысли (νοήσεις), нежели слова, и даже не мысли он выводил на свет, но самую суть вещей!

Е (Ф 40 + Σ 2.467.2 + Σ 4.164.26) Он был весьма изобретателен (εὐρετής), как предлагая вопросы для обсуждения, так и отвечая на те, что ему задавали другие, не используя свое многознание (πολυμάθεια) и не пересказывая чужие мнения для того, чтобы закопать (καταχωννύς) истину и скрыть ее, дабы заставить недоумевающих (ἀποροῦντας) замолчать. Не был он и слишком хорошо начитан (πολυήκοος), в своих чудесных разъяснениях проявляя некую природную мощь (ῥώμη), которая была сродни божественной. В непреодолимом стремлении к божественному исступлению (βακχεία), он был подобен прорицателю, открывающему (εὑρεσίν) истину по наитию (ἀπομαντευομένῳ).

Ф (Ф 41 + Σ 4.235.12) Он был достаточно проницательным для того, чтобы здравую речь отличать от неразумной, поощряя одну и осуждая другую.

38

А (Σ 3.324.16) Марин. Он принял школу после Прокла и обучал философа Исидора учению Аристотеля. Когда Исидор вторично

посетил Афины, уже после смерти их общего учителя [485 г.], он показал ему обширный комментарий к *Филебу* Платона собственного сочинения, попросив высказать свое суждение о том, следует ли ему опубликовать книгу. Исидор внимательно прочитал комментарий и, не желая скрывать свое мнение, но в то же время стремясь не обидеть его неподобающим словом, просто сказал, что комментария их учителя на этот диалог будет вполне достаточно. Марин сразу все понял и тут же сжег книгу.

В (Ф 43) В этом отношении он также превосходил других философов, поскольку и сам не желал, и своих учеников не заставлял исследовать невидимую истину при помощи одних лишь силлогизмов, при помощи слов, сгоняющих всех [путников] на одну проторенную дорогу, словно слепых, которым нужно указать верный путь. Как раз напротив, он всегда стремился убедить в необходимости обратить свой взор в сторону души или, точнее, очистить тот, что там уже пребывает³⁴.

Литература

- Ведешкин, М.А. (2019), «Учителя-душегубы»: образование и апостасия в поздней Римской империи», *Диалог со временем* 66: 348–363.
- Месяц, С.В., пер. (2013а), «Порфирий. Подступы к умопостигаемому», in В.В. Петров (ред.) *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*, 758–791. М.: Кругъ.
- Месяц, С.В. (2013b), «Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах», in В.В. Петров (ред.) *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*, 169–209. М.: Кругъ.
- Петрова, М.С., ред. (2017), *Аристотель. Идеи и интерпретации*. М.: Аквилон.
- Adler, A., ed. (1928–1938), *Suidae Lexicon*. 5 vols. Leipzig: B.G. Teubner.
- Afonasin, E.V. (2017), «Neoplatonic Asclepius: Science and religion at the crossroads of Aristotelian biology, Hippocratic medicine and Platonic theurgy», *Studia Antiqua et Archaeologica* 23.2: 335–351.

³⁴ Достаточно точное описание действия очистительной добродетели и ее значимости на пути дальнейшего совершенствования.

- Afonasin, E.V., Afonasina, A.S. (2014), "The houses of philosophical schools in Athens", *ΣΧΟΛΗ* 8.1: 9–23.
- Athanassiadi, P., ed. (1999), *Damascius. The Philosophical History*. Athens: Apamea Cultural Association.
- Asmus, R., ed. (1911), *Das Leben des Philosophen Isidoros*. Leipzig: Felix Meiner.
- Brisson, L., ed. (2005), *Porphyre. Sentences*. 2 vols. Paris: Vrin.
- Brisson, L. (2018), "The Angels in Proclus: the messengers of the gods", in L. Brisson, S. O'Neil, A. Timotin (eds.), *Neoplatonic Demons and Angels*, 209–230. Leiden: Brill.
- Cameron, A. (1969), "The Last Days of the Academy at Athens", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* (New Series) 15.195: 7–29.
- Camp, John McK. II (1990), *The Athenian Agora. A Guide to the Excavation and Museum*. The American School of Classical Studies at Athens.
- Dillon, J.M. (2007), "The Religion of the Last Hellenes", in J. Scheid (ed.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain: huit exposés suivis de discussions*, 117–147. Genève: Fondation Hardt.
- Edwards M.J., tr. (2000), *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool University Press.
- Finamore, J. (2012), "Iamblichus on the grades of virtue", in E. Afonasin, J. Dillon, J. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, 113–132. Leiden: Brill.
- Frantz, A., Tompson, H., Travlos, J. (1988), *The Athenian Agora. Results of Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens*. Vol. XXIV: *Late Antiquity, A.D. 267–700*. Princeton, N.J.
- Hällström, G. af (1994), "The Closing of the Neoplatonic School in A.D. 529: An Additional Aspect", in P. Castrén (ed.), *Post-Herulian Athens. Aspects of Live and Culture in Athens, A.D. 267–529*, 140–159. The Finnish Institute at Athens.
- Henry, R., ed. (1959–1977), *Photius. Bibliotheca*. 8 vols. Paris: Les Belles lettres.
- Karivieri, A. (1994), "The 'House of Proclus' on the Southern Slope of the Acropolis. A Contribution", in P. Castrén (ed.), *Post-Herulian Athens. Aspects of Live and Culture in Athens, A.D. 267–529*, 115–140. The Finnish Institute at Athens.
- Oikonomides, Al.N., tr. (1977), *Marinos of Neapolis. The Extant Works, or The Life of Proclus and the Commentary on the Dedomena of Euclid*. Greek Text with facing (English or French) Translation, *Testimonia De vita Marini*, an Introduction and Bibliography. Chicago: Ares Publishers.
- O'Meara, D. (2006), "Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore", *Phronesis* 51.1: 74–90.

- Saffrey, H.D., Segonds, A.-P., eds. (2001), *Marinus. Proclus ou Sur le bonheur*, avec la collaboration de Concetta Luna. Paris: Les Belles Lettres.
- Vedeshkin, M. (2019), “«Uchitelya-dusheguby»: obrazovaniye i ipostasi v pozdney Rimskoy imperii [‘Soul-destroying’ Teachers: Education and Apostasy in the Later Roman Empire]”, *Dialog so vremenem* 66: 348–363.
- Westerink, L.G. (1976–1977), *The Greek Commentaries on Plato’s Phaedo*. 2 vols. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
- Zintzen, C., ed. (1967), *Damascius. Vitae Isidori reliquiae*. Hildesheim: G. Olms.

Алексей Гараджа

Аристоксен Тарентский о Сократе и Платоне

ALEXEI GARADJA

ARISTOXENUS OF TARENTUM ON SOCRATES AND PLATO

ABSTRACT. Aristoxenus of Tarentum (ca. 370/360 – after 300) is the author to whom we owe the earliest biographies of Socrates (d. 399) – leaving aside the testimonies provided by Plato, Xenophon and older Socratics – and Plato (d. 347/348). Many anecdotes taken up in compilations of later authors, from Diogenes Laertius (3 c. CE) to John Tzetzes (12 c. CE), go back to Aristoxenus' works. He was traditionally blamed with a malicious treatment of both Socrates and Plato. Recently a more poised stance was tried towards Aristoxenus' testimony, with an attempt to explain its apparently biased flavour by the quality of ancient biography as a genre, to the emergence of which he had considerably contributed. To deal with the problem, we must first of all look closely at the said biographies as they are reconstructed by Fritz Wehrli and others.

KEYWORDS: Aristoxenus of Tarentum, Socrates, Plato, biography.

Первым фрагменты «Жизни Сократа» Аристоксена Тарентского (ок. 370/360 – после 300) попытался собрать К. Мюллер (Müller 1848a). Наиболее полным собранием вплоть до недавнего времени оставалось классическое издание Ф. Верли (Wehrli 1967). Алессандро Ставру (Stavru 2018) предлагает дополненную и реорганизованную версию фрагментов, которая и положена в основу настоящей публикации. К сожалению, он приводит не сами тексты, а лишь свои переводы, которые в ряде случаев требуют корректировки. Русский перевод выполнен с греческих текстов по изданию Верли (и дополнений – по Kinzig, Brüggemann 2017 и Raeder 1904, с учетом Smith 1993), расположенных в порядке, предложенном Ставру. Дополнения внутри фрагментов Верли (как Ставру, так и мои собственные контекстные) выделены курсивом.

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 10.1 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.1.11

Жизнь Сократа

(т 1) [fr. 55 Wehrli] Этим [авторам] сродни те, кто порицания переменяют похвалами, как Аристоксен в отношении Сократа. Назвав того необразованным, невежественным и распущенным (ἀλαίδευτον καὶ ἀμαθῆ καὶ ἀκόλαστον), он добавляет: «но это не преступление»¹. Ведь как лъстцы, кто делает это искусно и умело, к множеству расточаемых похвал примешивают легкие порицания, словно приправу подбрасывая откровенность в лъстивые речи, так и злопыхательство (τὸ κακόηθες) подкладывает некую похвалу, чтобы придать веры своим порицаниям (Plu. *De Herodoti malignitate* 9 = M. 856cd)².

(т 2) [fr. 51 Wehrli] *Перехожу к сыну Софрониска Сократу, чья мать была повитухой, а отец каменотесом (λιθουργοῦ); говорят, и он достиг высот этого искусства и не считал такое занятие недостойным.* Вот что пишет о нем <sc. Сократе> Порфирий в третьей книге «Истории философов»: «Сразу поясним, что говорим мы о Сократе то, что сочли достойным упоминания другие, отбирая лишь немного из разнообразно переданного учеными мужами как в похвалу, так и в порицание ему, и оставляя в стороне вопрос о том, действительно ли он работал каменотесом вместе с отцом, или же тот работал в одиночку. Во всяком случае, это не оставило на нем никакого отпечатка (ἐνέκοπτεν) в его поисках мудрости, коль скоро проработал он лишь короткое время. И если бы даже он был ваятелем герм (ἐρμολύφος) — тем более: ведь это искусство чистое и не может быть недостойным». Между тем, <согласно истории Аристоксена> Сократ был ремесленником, переняв отцовское искусство каменотеса (λατιλικῆ). И Тимей в девятой книге говорит, что Сократ был обучен работать с камнем. Конечно, Аристоксена можно счесть <не>достойным доверия из-за его

¹ ἀδικία δ' οὐ προσήν. Ср. пер. Л. Пирсона «but there was no real harm in him».

² Ср. пер. Т.Г. Сидаша: «Подобны этим и те, кто приправляет свои хулы одобрительной похвалой; как Аристоксен в своем суждении о Сократе называет последнего и невоспитанным, и невежественным, и своевольным, добавляя, что все это „не было в нем злом“; как ловкий и умелый подхалим иногда добавляет толику порицания в длинную череду похвал, используя [обличающую] откровенность в качестве приправы для лести, — так и злонравный хвалит с тем, чтобы сделать достойной веры свою клевету».

враждебности, Тимея — из-за возраста, ведь он младше, но мы должны положиться на слова Менедема из Пирры, который [тоже] стал учеником Сократа и был старше Аристоксена, что Сократ никогда не переставал распространяться об отце-каменотесе и матери-повитухе (Cyr. *Juln.* 6.207–208).

(т 3) И вы, конечно, согласитесь, что Сократ, сын Софрониска, был наилучшим из эллинских философов. Но он был сыном каменотеса (λιθοκόλου) и в значительной мере освоил отцовское искусство. Об этом многие говорят, вот и Порфирий в третьей книге «Истории философов» пишет следующее: <...>³. И так далее в том же духе. Он ссылается на тех, кто говорит, что Сократ занимался ремеслом каменотеса. Но, возможно, он занимался им в раннем возрасте, а после, влюбившись в поэтические и риторические речи, уделил внимание образованию. Да нет, этого сказать нельзя, ведь Порфирий говорит прямо противоположное: «Он не совсем бездарен (ἄφιῆ), но всесторонне необразован (ἀπαιδέυτον δὲ περὶ πάντα), если сказать просто. Возможно, он даже буквы толком сложить не может (οὐδὲ γράμματα πάνυ τι ἐπίστασθαί), и он смешон всякий раз, как ему приходится писать или читать, и косноязычен (βατταρίζοντα), как ребенок» (Thdt. *Affect.* 1.26–28).

(т 4) [fr. 52a Wehrli] После осуждения Анаксагора он слушал Архелая-физика и даже, по словам Аристоксена, стал его возлюбленным (παιδικὰ γενέσθαι) (D.L. 2.19).

(т 5) [fr. 52b Wehrli] Аристоксен же говорит, что сначала он был слушателем Архелая. Он стал его возлюбленным и в любовных утехах был весьма рьяным (σφοδρότατόν τε περὶ τὰ ἀφροδίσια) — впрочем, не переходя грани (ἀδικήματος χωρίς), как сообщает Порфирий в «Философской истории» (Suda Σ 829).

(т 6) [fr. 215 Smith] И вот что еще пишет о Сократе Порфирий: «О нем говорят, что ребенком он плохо вел себя и был непутевым (οὐκ εὖ βιώσειεν οὐδὲ εὐτάκτως). Поначалу, говорят, он упорно не слушался отца и всякий раз, когда тот велел ему принести куда-нибудь орудия их ремесла, он не обращал внимания на приказ

³ Далее почти дословно цитата, приведенная в т 2.

и убегал куда глаза глядят. Когда ему было около семнадцати, к нему пришел Архелай, ученик Анаксагора, и заявил, что любит его (ἐραστήν εἶναι). Сократ не отверг ни близости, ни общества (ἔντευξιν τε καὶ ὁμιλίαν) Архелая и оставался с ним долгие годы. Вот так он был подстегнут (πρωτραπήναι) к философии Архелая» (Thdt. *Affect.* 12.65–67).

(т 7) [fr. 216 Smith] Порфирий утверждает, что Сократ, сын Софрониска, будучи юн, склонен был к распушенности (ἀκολασία), но благодаря усердию и учению стер эти черты (τοὺς τύλους) и запечатлел взамен другие, философские (Thdt. *Affect.* 4.2).

(т 8) [fr. 56 Wehrli] И то же самое Сократ, по словам Аристоксена, по природе был скор на гнев (τραχὺς εἰς ὀργήν), и всякий раз, когда им овладевала эта страсть, он пускался во всяческие безобразия (Synes. *Calv.* 17, 81a)⁴.

(т 9) [fr. 54a Wehrli, fr. 211 Smith] А давай посмотрим, наперед прочих, каков был Сократ, о ком у них идет так много шума <...> Даже если бы кто-то отнесся с недоверием к рассказам о нем <sc. Сократе>, он едва ли имел бы что-то против писаний Порфирия, который запечатлел жизни каждого из древних, *проявив при этом бережное внимание и вложив в работу немало труда*. И вот что тот о нем писал: «Аристоксен, повествуя о жизни Сократа, говорит, что слышан о нем от Спинфара [своего отца], который был одним из тех, кто с ним встречался. Тот рассказывал, что в любом случае немногих довелось ему встречать настолько убедительных (πιθανωτέροις) — такими были его голос, его уста, проступавший в нем характер (τὸ ἐπιφαινόμενον ἦθος) и в довершение всего сказанного — особенность облика (τὴν τοῦ εἶδους ιδιότητα). Таким он в общем был, когда не гневался; когда же воспламенялся этой страстью, весь облик его чудовищно искажался (δεινὴν εἶναι τὴν ἀσχημοσύνην), и он не мог удержаться ни от какого слова или действия» (Cут. *Juln.* 6.185).

(т 10) [fr. 54b Wehrli] И Порфирий, составляя «Философскую историю», прежде рассказал, что он <sc. Сократ> был вспыльчив и

⁴ διὰ λάσης ἀσχημοσύνης ἐβάδιζεν: букв. «проходил все стадии безобразия»; ср. пер. Т.Г. Сидаша: «он впадал во все тяжкие».

гневлив (ἀκρόχολον καὶ εὐόρητον)⁵, ссылаясь на свидетельство Аристоксена, написавшего «Жизнь Сократа». Тот говорил, что ему не довелось встречать никого другого настолько убедительного — такими были его голос, его уста, проступавший в нем характер и в довершение всего сказанного — особенность облика. Таким он был, когда не гневался; когда же его одолевала эта страсть, весь облик его чудовищно искажался, и он не мог удержаться ни от какого слова или действия (Thdt. *Affect.* 12.61–63).

(т 11) [fr. 59 Wehrli] Он (sc. Сократ), говорит Аристоксен, сын Спинфара, и спекуляциями занимался (χρηματίσασθαι): во всяком случае, вкладывал деньги и копил по мелочи доход (τὸ βάλλομενον κέρμα ἀθροίζειν), а когда капитал удваивался (εἶτα διπλώσαντα), вкладывал снова (D.L. 2.20)⁶.

(т 12) [fr. 217 Smith] И немного дальше [Порфирий пишет]: «Среди прочего упрекали Сократа в том, что он бросается в толпы (εἰς

⁵ Ставру переводит εὐόρητος как «good-tempered», что возможно в принципе, но едва ли — в этом конкретном месте. Окончание этого фрагмента почти совпадает с текстом предыдущего (т 9).

⁶ Ср. перевод М.Л. Гаспарова: «Аристоксен, сын Спинфара, уверяет, что он даже наживался на перекупках: вкладывал деньги, собирал прибыль, тратил ее и начинал сначала». Перевод неточный и, кроме того, отталкивается от традиционного чтения εἶτ' ἀναλώσαντα («когда деньги расходовались»), которое Верли меняет на εἶτα διπλώσαντα, принимая конъектуру В. Крёнерта. Последний (Gröner 1906: 173) резонно отвергает вчитывание в этот текст того, чего там нет, Г. Дильсом (Diels 1887: 258), который полагает, что речь идет об управлении Сократом общим фондом (ἔρανος) своих товарищей, из которого оплачивались совместные мероприятия (например, пирь), и дальше пытается оправдать его, пускаясь в спекуляции о несовместимости сократовского Эроса с софистическим стяжательством. Но гражданина Афин, города с весьма развитой финансовой системой, просто не могла обойти эта сторона жизни, и ничего позорного в инвестиционной активности Сократа нет, даже если речь шла о банальном ростовщичестве — а логичней предположить, что Сократ вкладывался в «государственные облигации» на строительство флота, где были особенно высокие процентные ставки, позволявшие достаточно быстро удвоить капитал (ср. ναυτικῶς δανεῖζειν в рассказе Диогена Лаэртского о Зеноне Китийском, 7.13). И логичней текст выглядит всё же с конъектурой Крёнерта, которую принимают далеко не все исследователи: ср. перевод С. Шорна (Schorn 2012: 214), который соответствует предложенному мной во всём, кроме этой детали.

τοὺς ὄχλους εἰσῳθεῖτο) и теряет время у прилавков [менял] (πρὸς ταῖς τραπέζαις) и перед гермами (πρὸς τοῖς ἑρμαῖς)». Вот что говорит о Сократе Порфирий — и кое-что другое, о чем я умышленно умалчиваю (Thdt. *Affect.* 12.68).

(Т 13) [fr. 53 Wehrli] Платон же, хотя и понимал, что есть лишь одно знание вещей божественных и человеческих, первым произвел различение и назвал разные роды исследования (πραγματεία), из которых одно занимается природой всего, другое — делами человеческими и третье — речами. Но он считал, что нам невозможно рассмотреть дела человеческие, если прежде не были усмотрены дела божественные: ведь как лекари, врачуя некие части тела, прежде заботятся о состоянии всего тела в целом, так и тому, кто хочет рассмотреть здешнее, сначала требуется узреть природу целого; а человек, по его словам, есть часть вселенной (τῶν ὄντων), и благо двойственно: есть благо наше и благо всего, и последнее важнее (κυριώτερον), поскольку через него и первое возникает. Аристоксен-музыкант говорит, что рассказ этот — от индусов. А именно, один из этих людей встретился с Сократом в Афинах и спросил его, чем он занимается как философ (τί ποιῶν φιλοσοφοῖ). Тот ответил, что исследует человеческую жизнь. Индус над ним посмеялся, сказав, что невозможно рассматривать дела человеческие, не ведая божественных. Правда ли это, с уверенностью сказать никто не может (Eus. *P.E.* 11.3.4–9)⁷.

(Т 14) [fr. 54 Wehrli] И вот что еще написал о нем Порфирий: «В иных отношениях он был невзыскателен в делах житейских и в повседневной жизни нуждался в самом малом (μικρὰς δεόμενον παρασκευῆς). Но он был сильнейшим образом предрасположен к любовным утехам, не выходя, впрочем, за рамки (ἀδικίαν δὲ μὴ προσεῖναι): ведь спал он только с женами (γαμεταῖς) или общедоступными женщинами (κοιναῖς). Жен у него было сразу две: Ксантиппа, гражданка и где-то более доступная, и Миртῶ, внучка (θυγατρίδῆν) Аристида, сына Лисимаха. Ксантиппу он взял, когда она с ним спуталась (περιπλακεῖσθαι λαβεῖν); она родила ему Лам-

⁷ Это отрывок из сочинения Аристокла Мессенского (1 в. н.э.) «О философии», фрагменты которого сохранены только Евсевием. Ср. Афонасин 2015 и подробней Lacrosse 2007.

прокла. Мирто же — законным браком (γάμῳ), и от нее Софрониск и Менексен» (Суг. *Juln.* 6.186)⁸.

(т 15) [fr. 54b Wehrli] Остановившись и на других вещах в таком роде⁹, он указывает, что Сократ был вдобавок рабом удовольствий (ταῖς ἡδουλαθείαις δεδουλωμένον). Он говорит так: «Он был сильнейшим образом предрасположен к любовным утехам, не выходя, впрочем, за рамки: ведь спал он только с женами или общедоступными женщинами. Жен у него было сразу две: Ксантиппа, гражданка и где-то более доступная, и Мирто, внучка Аристида, сына Лисимаха. Ксантиппу он взял, когда она связала с ним свою жизнь (προσπλακεῖσάν λαβεῖν); она родила ему Лампрокла. Мирто же вышла за него (γαμηθεῖσάν), и от нее Софрониск и Менексен. Эти две женщины вечно воевали друг с другом, а в перерывах напускались на Сократа. Тот же никогда не мешал им драться и только смеялся, глядя, как они воюют друг с другом и с ним самим. Говорят, в этой компании он и сам оказывался порой сварливым, бранчливым и наглым (φιλαπλεχθήμονα καὶ λοιδόρων καὶ ὑβριστικόν)». Вот что о Сократе у Порфирия (Thdt. *Affect.* 12.63–65).

(т 16) [fr. 58 Wehrli] Деметрий Фалерский, Иероним Родосский, музыкант Аристоксен и Аристотель (если только книгу «О благо-

⁸ Этот и следующий фрагмент восходят к одному и тому же источнику, по-разному прочитанному двумя компиляторами, Кириллом Александрийским и Феодоритом Кирским. В тексте Кирилла вместо λαβεῖν значития λαθεῖν (недосмотр переписчика либо автора), и получается, что не «Ксантиппу он взял, когда она с ним спугалась», а «Ксантиппа, спугавшись с ним, втайне с ним спала». Как следствие, вместо глагола προσπλέκω, подразумевающего супружескую связь и сохраненного Феодоритом, Кирилл выбирает περιπλέκω, с коннотациями тайной интрижки. Вся фраза становится довольно нескладной. Верли восстанавливает λαβεῖν, но оставляет περιπλέκω. И по другим местам видно, что Кирилла беспокоит двоеженство Сократа и он пытается как-то принизить статус одной из женщин. Подробнее см. Huffman 2012: 280–281 и особенно Woodbury 1973: 21–25, где разобраны лексико-юридические аспекты обозначения Сократовых жен. Впрочем, здесь нет возможности подробно разбирать вопрос о Сократовом *ménage à trois*, который многие исследователи вообще с порога отвергают — например, Дебра Нэйлс, характеризующая при этом Аристоксена как «debunker of the Socratic legend» (Nails 2002: 2009).

⁹ Текст фрагмента непосредственно примывает к т 10.

родстве» следует числить среди подлинно принадлежащих Аристотелю) утверждают, что Мирто, внучка Аристида, сожительствовала (συνοικήσα) с мудрым Сократом, который имел и другую жену, а ее взял к себе в дом, когда она овдовела и из-за бедности нуждалась в самом необходимом. Их мнение достаточно убедительно опровергает Панетий в своих сочинениях о Сократе (Plu. Arist. 27)¹⁰.

(т 17) [fr. 57 Wehrli] Исходя из этого, можно было бы оспорить тех писателей, которые уверяют, будто у Сократа было две законные жены (δύο ὑμέτας γυναῖκας): Ксантиппа и Мирто, дочь Аристида — не того, который Справедливый (это никак не возможно по времени), но его внука. Это и Каллисфен, и Деметрий Фалерский, и перипатетик Сатир, и Аристоксен; а навел их на эту мысль Аристотель в книге «О знатном рождении». *Однако так быть не могло — разве что афиняне ввиду убыли граждан дозволили постановлением народного собрания заводить двух жен; тогда было бы понятно, почему об этом молчат сочинители комедий, так часто поминающие Сократа. Одно постановление, касающееся женщин, приводит в своей книге Иероним Родосский, и когда я достану эту книгу, то пришлю ее тебе. А Панетий Родосский возражал тем, что говорил про двух жен Сократа (Ath. 13, 555d–556b)*¹¹.

¹⁰ Пер. С.П. Маркиша с поправками.

¹¹ Пер. Н.Т. Голинкевича с незначительными изменениями. Приведем версию Аристотеля, на которую здесь ссылается Афиней, в передаче Диогена Лаэртского (fr. 93 Rose): «По словам Аристотеля, женат он был дважды: первый раз — на Ксантиппе, от которой у него был сын Лампрокл, и во второй раз — на Мирто, дочери Аристида Справедливого, которую он взял без приданого и имел от нее сыновей Софрониска и Менексена. Другие говорят, что Мирто была его первой женой, а некоторые (в том числе Сатир и Иероним Родосский) — что он был женат на обеих сразу; по их словам, афиняне, желая возместить убыль населения, постановили, чтобы каждый гражданин мог жениться на одной женщине, а иметь детей также и от другой, — так поступил и Сократ» (D.L. 2.26, пер. М.Л. Гаспарова). В примечании Голинкевич пишет, что Панетий не отрицал самого факта двоеженства, но относил его к другому Сократу, со ссылкой на схолию к Ag. Ra. 1539. Однако, во-первых, речь идет о схолии к 1491-й строке «Лягушек» Χαρίεν οὖν... («Не сидеть у ног Сократа, Не болтать, забыв про муз», пер. Адр. Пиотровского), во-вторых — привязка ее к Сократовым женам — очень смелое решение, объяснимое разве что тем, что в издании Ван Стаатена

(т 18) [fr. 60 Wehrli] Этот Анит был сын Антемиона, родом афинянин, любовник (ἐραστής) Алкивиада, разбогатевший на кожевенном промысле. Поскольку Сократ насмехался над ним из-за этого <...> он за деньги уговорил Мелета подать против Сократа обвинение в нечестии. Об этом упоминает Лисий в «Апологии Сократа», Ксенофонт в одноименном сочинении и Аристоксен в «Жизни Сократа» (Schol. in Pl. *Apol.* 18b).

Фрагменты Аристоксеновой Πλάτωνος βίος впервые собраны опять-таки К. Мюллером (Müller 1848b) и дополнены Ф. Верли (Wehrli 1967). На сегодняшний день, однако, собрание Верли очевидно нуждается в пересмотре и расширении, хотя сделать это возможно лишь при отказе от принципа (или мифа?) стопроцентной атрибуции текстов. Но прежде чем искать новые подходы, необходимо освоить по-русски уже имеющиеся материалы.

Жизнь Платона

(fr. 61 Wehrli) В походах он <sc. Платон> участвовал трижды (говорит Аристоксен): один раз — на Танагру, другой — на Коринф, третий — к Делию, где весьма отличился (ἀρίστεῦσαι) (D.L. 3.8)¹².

(fr. 62 Wehrli) П а р а з и т. <...> Платон — и он с тою же целью прибыл в Сицилию. Однако, прожив немного дней за счет тирана

фрагмент этот (Panaetius fr. 134 Van Staaten) непосредственно примыкает к только что цитированному месту из Афиней (Панетиев фрагмент 133 по Ван Стаатену). Схолия звучит так: «как говорят, всё это, по Панетию, сказано, очевидно, о другом Сократе, из сценических болтунов, как Еврипид».

¹² Пер. М.Л. Гаспарова. Коринфская кампания, в которой мог участвовать Платон, датируется 394. А битвы при Танагре и Делии, о которых нам известно, — 447 и 424. В них Платон по возрасту точно не мог принимать участия. Как замечает Диллон (Dillon 2012: 284–285), объяснить это трудно, какое бы толкование ни предложить (грубейшая ошибка Диогена; случайный перенос Аристоксеном сведений из «Жизни Сократа» в «Жизнь Платона»; наконец, Аристоксен мог лучше нашего знать о событиях Пелопоннесской войны).

〈sc. Дионисия〉, он пал по врожденной своей неспособности удерживать место за чужим столом (τοῦ παρασιτεῖν ὑπὸ ἀφύιας ἐξέλεσε). Вернувшись обратно в Афины, подъявшив новые труды и подготовив себя, Платон вновь, вторичным походом (δευτέρω στόλῳ), поплыл на Сицилию; пообедав несколько дней, опять пал по собственному невежеству (ὑπὸ ἀμαθίας ἐξέλεσε). Эта неудача Платона в Сицилии напоминает мне подобную же неудачу Никия. Т и х и а д. А кто же, милейший Симон, все это рассказывает? П а р а з и т. Многие, и, между прочим, писавший о музыке Аристоксен, достойный большого внимания, так как он и сам был паразитом при Нелее (Luc. Par. 34–35)¹³.

(fr. 63 [32] Wehrli) А музыканту Аристоксену и еще нескольким людям, осведомлявшимся, что ставил он 〈sc. Дионисий〉 в упрек (μέμψις) Платону и с чего начались эти упреки, Дионисий ответил: «Тирания преисполнена множества зол, но нет среди них большего, нежели то, что ни один из так называемых друзей не говорит с тобою откровенно (τὸ μηδένα τῶν λεγομένων φίλων μετὰ παρρησίας διαλέγεσθαι). По их вине я и лишился расположения (εὐνοίας) Платона» (Plu. Timol. 15)¹⁴.

(fr. 64 Wehrli) Ну кто бы поверил в то, что Аристоксен-музыкант пишет в «Жизни Платона»? Ведь он утверждает, что в пору его странствий и отсутствия дома (τῇ πλάνῃ καὶ τῇ ἀποδημίᾳ) некие чужестранцы воздвигли и выстроили против него (ἐναντίστασθαι καὶ ἀντοικοδομεῖν αὐτῷ) Перипатос. Поэтому некоторые считают, что это он говорит об Аристотеле, поскольку Аристоксен всегда отзывался об Аристотеле исключительно благоприятно (διὰ παντὸς εὐφημοῦντος) (Eus. P.E. 15.2.3–4).

(fr. 65a Wehrli) Ведь не против Пла〈тона выстроил (ἀντωκοδόμησεν) Аристотель Ликей〉, как первым клеветет 〈Аристо〉ксен, а вслед за ним и Аристид (Vita Aristotelis Marciana 2.48–50 Gigon).

(fr. 65b Wehrli) Как [клеветают] Аристоксен и следом Аристид, что Аристотель выстро〈ил〉 Лик〈ей〉 против Платона, занимавшегося

¹³ Пер. Н.П. Баранова с незначительными изменениями.

¹⁴ Верли не приводит здесь текста, а отсылает к fr. 32, который включается им в другое сочинение Аристоксена — «О пифагорейской жизни». Пер. С.П. Маркиша с незначительными изменениями.

иссле(дованиями) и преподававшего в (Ак)адемии (*Vita Aristotelis Marciana* 4.118–120 Gigon).

(fr. 66 Wehrli) Всего было восемь Аристотелей (⟨...⟩ седьмой — учитель гимнастики (παιδοτρίβης), упоминаемый Аристоксеном в «Жизнеописании Платона» (D.L. 5.35)¹⁵.

(fr. 67 Wehrli) «Государство», по уверению Аристоксена, почти всё входит в состав «Противоречий» (Αντιλογικοῖς) Протагора (D.L. 3.37)¹⁶.

(fr. 68 Wehrli) Наконец, пифагорейцы жалуются, что Платон, Аристотель, Спевсипп, Аристоксен, Ксенократ присвоили себе всё плодотворное (τὰ μὲν κάρτια), изменив лишь самую малость, а потом собрали всё поверхностное, легковесное, удобное для пересмотра и осмеяния в пифагорействе от позднейших злопыхательствующих завистников (ὕπὸ τῶν βασκάνως ὕστερον συκοφαντούντων) и выдали это за подлинную суть их учения (ἴδια τῆς αἰρέσεως (Porph. VP 53)¹⁷.

Литература

Cyr. *Juln.* = Cyrillus Alexandrinus. *Contra Julianum*.

Eus. *P.E.* = Eusebius Caesariensis. *Praeparatio evangelica*.

Synes. *Calv.* = Synesius Cyrenensis. *Encomium calvitatis*.

Thdt. *Affect.* = Theodoretus Cyrrhensis. *Graecorum affectionum curatio*.

Афонасин, Е.В. (2015), «Аристоксен о музыке», in Е. Афонасин, А. Афонасина, А. Щетников (eds.), *ΜΟΥΣΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной музыки*, 108–126. СПб.: Издательство РХГА.

Crönert, Wilhelm (1906), *Kolotes und Menedemos: Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte*. Leipzig: Verlag von Eduard Avenarius.

¹⁵ Пер. М.Л. Гаспарова.

¹⁶ Пер. М.Л. Гаспарова. То же утверждение (со ссылкой на Фаворина Арелатского) в D.L. 3.57. Ср. по этому поводу Dillon 2012: 291–293.

¹⁷ Пер. М.Л. Гаспарова с изменениями.

- Diels, Hermann (1887), “Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen”, in *Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller gewidmet*, 240–260. Leipzig: Fues’s Verlag (R. Reisland).
- Dillon, John (2012), “Aristoxenus’ *Life of Plato*”, in Carl A. Huffman (ed.), *Aristoxenus of Tarentum: Discussion*, 283–296. New Brunswick; London: Transaction Publishers.
- Gigon, Olof, ed. (1962), *Vita Aristotelis Marciana*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Huffman, Carl (2012), “Aristoxenus’ *Life of Socrates*”, in Carl A. Huffman (ed.), *Aristoxenus of Tarentum: Discussion*, 251–281. New Brunswick; London: Transaction Publishers.
- Kinzig, Brüggemann, eds. (2017), *Kyrrill von Alexandrien. Werke*. Bd. 1. Teil 2: Buch 6–10. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Lacrosse, Joachim (2007), “Some Remarks about a Meeting between Socrates and an Indian (Aristoxenus’ fragment 53)”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 89.3: 247–263.
- Müller, Carl, ed. (1848a), “Aristoxeni Tarentini *Vita Socratis*”, in Id. (ed.), *Fragmenta historicorum Graecorum*. Vol. 2, 280–281. Parisii: Editore Ambrosio Firmin Didot.
- Müller, Carl, ed. (1848b), “Aristoxeni Tarentini *Vita Platonis*”, in Id. (ed.), *Fragmenta historicorum Graecorum*. Vol. 2, 282–283. Parisii: Editore Ambrosio Firmin Didot.
- Nails, Debra (2002), *The People of Plato: A Prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Raeder, Ioannes, ed. (1904), *Theodoreti Graecarum affectionum curatio*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Schorn, Stefan (2012), “Aristoxenus’ Biographical Method”, in Carl A. Huffman (ed.), *Aristoxenus of Tarentum: Discussion*, 177–221. New Brunswick; London: Transaction Publishers.
- Smith, Andrew, ed. (1993), *Porphyrii Philosophi fragmenta*. Stuttgartiae et Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Van Straaten, Modestus, ed. (1951), *Panaetii Rhodii fragmenta*. Leiden: E.J. Brill.
- Stavru, Alessandro (2018), “Aristoxenus on Socrates”, in Id. and Christopher Moore (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, 623–664. Leiden; Boston: Brill.
- Wehrli, Fritz, ed. (1967²), *Die Schule des Aristoteles*. Bd. 2: *Aristoxenos*. Basel; Stuttgart: B. Schwabe.
- Woodbury, Leonard (1973), “Socrates and the Daughter of Aristides”, *Phoenix* 27.1: 7–25.

4.

Рецензии

Ирина Протопопова

Платон: писатель, который изобрел философию.
Рецензия на книгу: Люк Бриссон. *Платон*. Пер. с фр. О. Алиевой
(Москва: Rosebud Publishing, 2019)

IRINA PROTOPOPOVA

PLATO: THE WRITER WHO INVENTED PHILOSOPHY. BOOK REVIEW:

Luc Brisson. *Plato*. Trans. into Russian by O. Alieva (Moscow: Rosebud Publishing, 2019)

ABSTRACT. The reviewer of Luc Brisson's recently translated work *Plato* describes, in detail, the structure of the book and the contents of its chapters: the biographical information about Plato; his relationship with Socrates; Plato's political utopia; ethics, epistemology, and cosmology; controversy concerning the so-called secret doctrine; recap of the Academic tradition by periods. Special attention is paid to Brisson's methodological presupposition having to do with his appreciation of Plato's literary craftsmanship exposed in the book's subtitle, *The Writer Who Invented Philosophy*. The reviewer also draws attention to the original concept of 'male' and 'female' educational models attributed to Plato by Brisson. Despite the fact that some aspects of his interpretation of Plato's works are not shared by the reviewer (in particular, his interpretation of Socratic dictum "virtue is knowledge"), Brisson's book provides a deeply grounded research and at the same time is oriented to nonspecialists, which makes it recommendable as an excellent propaedeutic reading for introduction into Platonic tradition.

KEYWORDS: Plato, Luc Brisson, ethics, politics, cosmology, intelligible Forms.

Подзаголовок этой книги — «писатель, который изобрел фи-

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 10.1 (2019) DOI: 10.25985/PI.10.1.12

лософию» — прекрасно отражает подход автора к Платону. Одна из главных предпосылок Люка Бриссона в том, что европейская «философия» рождается из человеческого опыта и писательского мастерства конкретного человека:

Наша задача заключалась в том, чтобы показать: то, что сегодня называется «философией», было изобретением одного писателя, Платона; оставаясь анонимным, он описал трагическую судьбу поразительного человека, Сократа, который жил в городе, потерпевшем поражение и раздираемом гражданской войной. Итак, философия рождается в шуме и ярости, и в литературном произведении, которое их описывает, напрасно было бы искать последовательной и строгой аргументации трактата. Вместе с тем все основополагающие вопросы, встающие перед человеком (вопросы о ценности жизни, возможностях политического действия и нашем месте во вселенной), здесь поставлены. Тем самым философия уходит корнями в конкретный опыт одного писателя, Платона, который первым в истории назвал себя философом (с. 10–11).

Подход Бриссона близок тому, что в современном платоноведении называется «драматическим подходом»: его представители рассматривают сочинения Платона не как «философские трактаты», к которым добавлены необязательные литературные украшения, а как произведения, в которых литературная форма является необходимой и важной частью философского содержания.

Бриссон подчеркивает, что его работа отличается от тех, где Платона рассматривают «через» Аристотеля:

результатом стал труд, отличающийся от других работ по Платону, которые прочитывают его диалоги сквозь призму философии Аристотеля. Но теоретические воззрения Аристотеля ближе скорее к современному философскому контексту, отмеченному сильным влиянием логического эмпиризма (берущего начало от позитивизма). Отказываясь от поиска причин того, что нас окружает, он довольствуется определением законов, способных описывать и предсказывать факты, в то время как понятия души и умопостигаемой формы (*forme intelligible*) рассматриваются

как чуждые для философии элементы, поскольку они отсылают к мифу, религии, поэзии. Не пытаясь никого обратить, я все же утверждаю, что, если рассматривать вещи с исторической точки зрения, то в случае с Платоном невозможно свести душу — к деятельности, а умопостигаемые формы — к концептам (с. 11–12).

Бриссон регулярно подчеркивает, что Платон превосходный писатель: «Поэт, творец мифов и оратор — все это можно сказать о Платоне. Одним словом, он был писателем» (с. 93); «автор диалогов, тонкий знаток риторических приемов и непревзойденный знаток мифов, многие из которых до сих пор находят у нас отклик, Платон мог бы считать себя писателем» (с. 101).

Но точно так же и то, что мы знаем о самом Платоне, является, по мнению Бриссона, заслугой различных литераторов, сочинявших такие факты биографии Платона, которые коррелировали бы с идеями из его произведений. В частности, это касается представлений о путешествиях Платона в южную Италию и на Сицилию, в Египет и Персию:

в этом случае факты подгоняются, чтобы а posteriori объяснить то или иное сочинение или ту или иную идею. <...> похоже, что намеки на такого рода путешествия у поздних «биографов» вдохновлялись прежде всего сравнением с опытом юношей из знатных римских семей периода Империи (с. 18–19).

Еще один показательный пример подобных измышлений — знаменитая история о продаже Платона в рабство, сюжет анекдота, популярного в античном романе:

Философ-раб упоминается у авторов периода Империи: Авла Геллия (II в. по Р.Х.), Лактанция (III в. по Р.Х.), Лукиана (II в. по Р.Х.) и Макробия (V в. по Р.Х.). Это говорит о недостоверности анекдота. Впрочем, некоторые настаивают на его подлинности, усматривая аллюзию на эти события у Аристотеля («Метафизика» Delta 30, 1025a25–27 и «Физика» II.8, 199b20–22). Однако даже античные комментаторы Аристотеля на этот счет молчат (с. 19).

Бриссон делает вывод:

Внимательное изучение свидетельств не оставляет сомнений, что этот эпизод из жизни Платона вымышлен. То же касается и обвинений в плагиате (с. 64).

Действительно, помимо «путешествий» Платона, как и его «рабства», не менее причудливая история возникла относительно «плагиата»: так, исходя из некоторых источников, Платон использовал тексты пифагорейцев (Диоген Лаэртский, Прокл); Демокрита (Аристоксен Тарентский); Протагора (Диоген Лаэртский, Порфирий); Гомера (Афиней); комедиографов Эпихарма и Софрона (Диоген Лаэртский). Бриссон считает, что

обвинения в плагиате не были незаинтересованными. Плагиат позволял связать одну философию с другой в два шага. Сначала обвинитель преувеличивает или принижает значение предполагаемого плагиатора, представляя его философию как воспроизведение чего-то иного. Вслед за этим «заимствованная» философия усваивается уже как точное воспроизведение первоисточника. Наиболее любопытный пример такого отношения — это попытка представить платонизм как своего рода эрзац-пифагорейство (с. 73–74).

Отвергая все перечисленные «факты» как измышления, Бриссон показывает, что действительно достоверных сведений о биографии Платона у нас ничтожно мало. Во-первых, нам неизвестно даже, является ли «Платон» его подлинным именем или прозвищем (Диоген Лаэртский говорит, что настоящее его имя Аристокл; D.L. 3.4). Во-вторых, мы знаем приблизительно годы его жизни (428–425 г. до Р.Х. – 348–345 г. до Р.Х.), однако и тут возможна «подтасовка»: указанный биографами возраст Платона на момент смерти — 81, а это квадрат 9, а число 9 само является квадратом совершенного числа 3. «Мы имеем дело с некими нумерологическими спекуляциями», — говорит Бриссон (с. 84). Точно так же не известно, от чего скончался Платон: «будучи заеденным вшами» (D.L. 3.40–41), «на свадебном пиру» (D.L. 3.2), или просто от старости (с. 85).

Кроме того, как показывает Бриссон в главе «Человек и гражданин: война и любовь Платона», «у нас нет ни одного бесспорного свидетельства ни о его воинской службе, ни о его любовной жизни» (с. 75), а в главе «Наследство: найдено ли завещание Платона?» он рассматривает проблемы, связанные с так называемым завещанием Платона, из которого, по мнению Бриссона, «можно извлечь нечто важное: прямых потомков у Платона не было» (с. 92).

Итак, если подводить итог рассмотрению источников биографии Платона, «в сухом остатке» остается немногое:

Подводя итог, можно сказать, что немногие факты жизни Платона можно удостоверить, хотя многое выглядит правдоподобно. Наиболее экстравагантные сообщения объясняются тем фактом, что биографы эллинистической эпохи поясняли доктринальные положения, изобретая анекдоты, в которых проявлялись бы убеждения героев или же, напротив, которые обличали бы свойственные им противоречия (с. 19).

Таким образом, главы, посвященные «фактологическим» сведениям о Платоне, подчиняются мысли о том, что практически все источники тенденциозны и мы не можем с уверенностью опереться ни на один: «Как все было в действительности? Никто не знает» (с. 83).

Пожалуй, достовернее остальных источников можно признать архивные материалы о суде над Сократом. Именно отношениям Платона с Сократом посвящена большая глава книги; этой главой, как отмечает Бриссон, он во многом обязан Луи-Андре Дориону, исследователю Ксенофонта и сократических сюжетов, автору книги «Сократ»¹, перевода «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта и множеству статей на эти темы. Следуя Дориону, Бриссон задает вопрос, «почему Сократ находится у истоков столь различных, даже конфликтующих, течений мысли» (с. 37), однако для описания деятельности Сократа выбирает в качестве ключевых

¹ L.-A. Dorion. *Socrate*. Paris: PUF, 2004.

достаточно традиционные представления — в частности, что Сократ считает добродетель знанием, которое делает человека добродетельным (с. 28). Бриссон ссылается на «Горгия» и «Протагора», но следует заметить, что в этих диалогах, особенно во втором, мы не можем приписать Сократу точный и непреложный взгляд на добродетель: так, в «Протагоре», интерпретируя строчки Симонида, он показывает, что нельзя быть добродетельным всегда, можно только стремиться к этому и достигать блага лишь на какое-то время (*Prt.* 344–345); из диалога нельзя сделать однозначный вывод, что Сократ считает добродетель знанием, как это часто трактуют, но можно лишь отметить фиксацию важной априори, в которую попали собеседники, придя в итоге рассуждения к выводам, противоположным исходным.

При этом Бриссон утверждает, что моральное знание достижимо только в рамках образа жизни, предполагающего подлинное познание себя (с. 29). Однако, заметим, такое познание можно сравнить с познанием беспредпосылочного начала, которое бесконечно (*R.* 510); в «Пире» философом может быть только человек, который посередине между мудростью и невежеством (*Smr.* 204ab), а подлинную добродетель человек может родить только при достижении прекрасного самого по себе (212a). Это выглядит мистериальной вершиной философского эротического анабасиса, который оставляет далеко позади рациональное рассудочное познание, которое волей-неволей оказывается уделом Сократа, если приписывать ему идею «добродетель есть знание». Однако то, как Платон описывает Сократову майевтику, не позволяет остановиться на такой рассудочной формулировке.

Бриссон считает, что Сократ кардинально повлиял на Платона прежде всего своим подходом к «обучению»: он не вкладывает знание в слушателя, а как повивальная бабка пытается помочь собеседнику самостоятельно «родить» мысль. На нескольких страницах Бриссон описывает весьма любопытную концепцию противопоставления «мужской» и «женской» образовательных моделей: первая рассматривается как передача знания, а вторая как

маиевтическая помощь душе собеседника в рождении выношенной им истины (с. 108). Мы полагаем, что сто́ит привести достаточно обширную цитату с описанием этой концепции.

Немного далее в «Пире» (208e–209e) Диотима рассматривает отношения между учеником и учителем. Описание этих отношений вновь построено на «женской модели» обучения как родов и родовспоможения, и уже тем самым оно противостоит «мужской модели» взаимодействия ученика и учителя в рамках института пайдерастии, защищаемого в речах Павсания и Агафона. Анализ речей Павсания и Агафона, с одной стороны, и Диотимы — с другой, позволяет выявить следующие три расхождения. (1) Представление об образовании как о трансляции знания (а также интеллектуальной, социальной и экономической власти) между женщиной и юношей в рамках гомосексуальных отношений противопоставляется образованию, понимаемому как обнаружение знания, уже присущего душе. Этому знанию предстоит выйти на свет, словно при родах, в форме прекрасных речей и прекрасных поступков. (2) Концепция отношений между женщиной и юношей, в которых мужчина играет ведущую роль, противопоставляется такому обучению, в котором именно учитель разрешается от бремени, беседуя с учеником. Его связь с учеником постоянна, ведь им предстоит вместе растить своих детей — прекрасные речи и поступки. Формулировки двусмысленны, но ничто не указывает на то, что учитель и ученик состоят в сексуальных отношениях. (3) Наконец, телесная красота, которая является объектом потребления, противопоставляется душевной красоте, без которой невозможно родоразрешение. На этих трех уровнях мы наблюдаем решительное перевертывание перспективы (что характерно для Платона и для платоновского Сократа) по отношению к греческим обыкновениям той поры (с. 109).

По Бриссону, Сократ настолько сильно повлиял на Платона, что казнь учителя стала поворотным пунктом его деятельности: «для Платона смерть Сократа означает рождение философии» (с. 38); «по сути, ему нужно было изобрести город, в котором Сократу не грозила бы смертная казнь» (с. 46). Этим городом становится, считает Бриссон, идеальный полис, описанный в «Государстве» и «Законах»:

здесь Платон формулирует свое этическое, эпистемологическое и космологическое учение, которое впоследствии получит название «философии» (с. 46).

Однако перед рассмотрением этики, эпистемологии и космологии Платона Бриссон помещает главу с примечательным названием «Показательный провал: может ли философ быть советником главы государства?» (с. 47). Здесь на материале прежде всего Седьмого письма обсуждаются парадоксы отношений Платона с сицилийскими тиранами и делается вывод:

Философ и глава государства не могут сотрудничать. Философ — человек необходимого, установленного наукой и предполагаемого моральными требованиями, в то время как глава государства — человек возможного, где властвуют сила и богатство. Первый находится на стороне разумного, в то время как второй вынужден играть с человеческими страстями, которые если не противятся разуму, то во всяком случае безразличны к нему (с. 55).

Мы совершенно согласны с этим выводом, который, на наш взгляд, полностью соответствует описанию тиранов и философов в «Государстве» — однако, думается, подобное соответствие могло бы поставить под вопрос до сих пор не доказанную подлинность Седьмого письма.

Бриссон обсуждает отношение Платона к поэзии, мифу и риторике и делает вывод, что несмотря на критику их Платоном в том или ином виде, сам он успешно и очень тонко пользуется богатым арсеналом многочисленных литературных приемов:

Результатом этих усилий стал корпус текстов, благодаря которому ко II в. н.э. Платон стал считаться одним из лучших писателей, как об этом свидетельствует знаменитый в то время учитель риторики Гермоген. Именно в этих литературных трудах, как я намерен показать, зародилось то, что, начиная с Платона, носит имя философии (с. 102).

После этого Бриссон в достаточно традиционной манере описывает методы платоновского Сократа (*эленхос*, с. 105–107; *припоминание*, с. 107–109; *диалог и диалектику*, с. 112–115), делая исключение для оригинального рассказа о *майевтике* (с. 109–112; см. выше). Показав, что Платон, критикуя софистов, вовсе не был их «могильщиком» и прекрасно осознавал их огромную роль в интеллектуальном перевороте в Афинах во второй половине V в. до Р.Х. (с. 125–131), Бриссон приступает к описанию основных философских идей Платона.

Софисты оказались той силой, благодаря которой релятивизировались традиционные моральные ценности. Платону нужно было найти новое основание ценностей, которое нельзя было бы так легко ниспровергнуть.

Платон не был «профессиональным» философом в поиске концептуальных инноваций, способных прославить его имя. Перед нами гражданин, который восстает против афинской демократии. Казнь Сократа стала для него основополагающей травмой. Социальные и политические осложнения в Афинах, бессвязность представлений о ценностях и недостойное поведение граждан заставляют Платона вообразить иной политический строй, основанный на неизменных и универсальных ценностях, — такой строй, при котором Сократ не был бы осужден (с. 134).

Платон показывает, что и традиционные, и демократические ценности «сводятся к мнению, истинному или ложному в зависимости от случая и способному со временем меняться» (с. 135). Поэтому перед ним стояла задача обнаружить некие абсолютные ценности, не изменяющиеся во времени.

Бриссон говорит, что эти ценности должны быть такими же непреложными, как факты:

философу необходимо отыскать абсолютные нормы, которые были бы одновременно универсальными, применимыми везде и для всех, и неизменными, а это требует отказаться от всеми принятого различия между ценностью и фактом. Ценность ни в коей

мере не является правилом, изменяющимся во времени и пространстве вместе со мнением. Это реальность, признаваемая всеми и всегда, подобно факту. Именно такого рода подлинные сущие Платон называет Формами, по-гречески — εἶδη, они же «умопостигаемые формы», подобием которых являются чувственные вещи (с. 136).

Для постижения абсолютных форм необходимо предположить, что у души, помимо способности порождать мнение, есть ум (l'intellect, νοῦς).

Ставя вопрос о постижении Форм, говорит Бриссон,

мы ступаем в область мифа, то есть такого повествования, которое описывает странствия души, действующей независимо от тела. Вдобавок знание Форм достижимо путем созерцания: непосредственного, когда душа отделена от тела, или опосредованного, когда душа на земле вспоминает о виденном ранее (с. 141).

На наш взгляд, такая постановка вопроса недооценивает роль ноэтической рефлексии, то есть осознания умом оснований собственной деятельности, как это описано в «Софисте» и «Пармениде», но при этом Бриссон делает из нее логичный вывод:

В сущности, две фундаментальные посылки мысли Платона, душа и умопостигаемые формы, восходят к мифу, то есть к традиции (с. 124).

Чтобы показать целостность замысла Платона, для которого человек, полис и космос неразрывно связаны, а чувственное проникнуто умопостигаемым, Бриссон достаточно подробно разбирает «Тимей». Он полагает, что

с одной стороны, замысел Платона описать происхождение космоса, человека и общества встраивается в развитую древнегреческую традицию — традицию, которая через предшественников Платона восходит к поэтам. С другой стороны, это замысел невяроятно новаторский (с. 181).

По мнению Бриссона,

подобно поэту, философ произносит речь, которую нельзя считать ни правдивой, ни ложной, поскольку она касается предметов, ускользающих от автора: он, разумеется, не мог присутствовать ни при появлении человека, ни тем более при появлении космоса. Такого рода речь называется мифом (с. 181).

С другой стороны, и с точки зрения задач, и с точки зрения «литературного жанра», говорит Бриссон, «Тимей» представляет собой новаторство:

Впервые в истории Платон ставит проблему научного познания: научное объяснение должно иметь необходимый и отвлеченный характер, оно не может сводиться к непосредственным данным, поставляемым чувственным восприятием; <...> впервые в истории науки Платон превращает математику в инструмент, позволяющий выводить следствия из заданных аксиом (с. 181–182).

Однако предложенная в «Тимее» модель не имела практического продолжения из-за примитивного характера задействованной математики и отказа от экспериментальной проверки, считает Бриссон. Впрочем, последнее вряд ли в принципе могло заинтересовать Платона, поскольку он подходил к проблеме космологии не как «натуралист», а как философ:

Его описание мира создано не затем, чтобы вмешиваться [в устройство космоса], но чтобы найти решение проблемы причастности чувственных вещей к умопостигаемому (с. 194).

На материале «Тимея» Бриссон описывает и представления Платона о душе, кратко показав перед этим греческую архаическую традицию, восходящую к Гомеру. Радикальный поворот, совершенный Платоном в воззрениях о душе, заключается, по мнению Бриссона, в двух моментах: 1) подлинной реальностью обладает только умопостигаемый мир, поскольку Формы сами в себе имеют начало существования; 2) подлинная идентичность человека не сводима к телу, но совпадает с душой (с. 199–200).

Рассказав о платоновских взглядах на умопостигаемые Формы, космос и душу, Бриссон в отдельной главе достаточно подробно рассматривает вопрос отношения Платона к традиционной религии (с. 215–234). Он полагает, что Платон в этом вопросе является настоящим революционером, решительно осуждающим мифы и ритуалы традиционной религии. Платон жестко критикует традиционные представления о богах и вводит новое божество, демиурга, творящего космос, других богов и людей. Платон использует мифы, с одной стороны критикуя их, с другой — придумывая свои собственные, и при этом производит переворот во взглядах на религию:

Он порицает мифы и переосмысляет значение культа, накладывая запрет как на кровавые жертвы, так и на мольбы, обращенные к богам. И тем не менее, его никогда не судили за это, как Сократа, что, похоже, подтверждает гипотезу о том, что осуждение Сократа было вызвано политическими причинами (с. 234).

Не меньшим революционером, по мысли Бриссона, был Платон в области, которую можно назвать политической теорией. Одна из глав книги, названная «Политика: Платон — основоположник тоталитаризма?» посвящена обсуждению политической утопии, предложенной Платоном в «Государстве» и «Законах». Бриссон сравнивает взгляды различных исследователей на политические взгляды Платона (Поппер, Бадью, Штраус, Берлин, Фёгелин) и в заключение говорит, что в полисной жизни, описанной Платоном, неприемлемо следующее: рабство, войны, избавление от физически нездоровых детей, запрет на культурное производство («изгнание поэтов»). При этом две важнейшие новации, которые невозможно не оценить, заключаются, по Бриссону, в том, что Платон приводит к власти знание в лице философов и предоставляет женщинам равные права с мужчинами (с. 175–178). Подчеркнем, что, на наш взгляд, множество вопиющих противоречий «Государства» можно объяснить, если трактовать текст не буквально и «натуралистически», а видя в нем разноуровневую

смысловую подоплеку, связанную с представлениями Платона о разных уровнях сущего (R. 510–511).

Две завершающие главы книги посвящены отдельным темам: вопросу о существовании так называемого тайного учения Платона, — Бриссон в полемике с представителями тюрингенской школы, обсуждая различные источники по теме, отвечает на этот вопрос отрицательно²; и обзору академической традиции в разные периоды, а также сохранности платоновского корпуса.

В книге есть несколько приложений: схемы, иллюстрирующие описания космоса в «Тимее», а также географические карты, генеалогические и хронологические таблицы.

В целом книга Бриссона адресована не столько специалисту-платоноведу, сколько «обычному» читателю, интересующемуся Платоном и платонизмом. Однако, несмотря на достаточно популярное изложение, Люк Бриссон опирается на свои многочисленные исследования, так что текст глубоко научно фундирован; кроме того, вполне четко изложены основные методологические предпосылки изучения автором Платона. С некоторыми из них можно не соглашаться, но невозможно не признать фундаментальную ученость автора и его трепетное, порой личностное, отношение к материалу. Стоит отменить внятный и ясный перевод Ольги Алиевой, и в целом смело можно рекомендовать книгу Бриссона «Платон» как замечательное пропедевтическое чтение для вхождения в сложный и многогранный мир платонической традиции.

² Подробнее см. статью Люка Бриссона «О благе Платона: метаморфоза одного анекдота», русский перевод которой (также в исполнении О. Алиевой) вышел в журнале *Платоновские исследования* 6.1 (2017): 64–81.

Краткие сведения об авторах / The Authors

Афонасин Евгений Васильевич (Новосибирск) — профессор Новосибирского государственного университета, главный научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Научные интересы: философия в поздней античности, история античной науки.

Afonasin Eugene (Novosibirsk) — professor at Novosibirsk State University, chief research fellow at the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Research interests: philosophy in Late Antiquity, history of ancient science.

Бирюков Дмитрий Сергеевич (Москва, Санкт-Петербург) — доктор философских наук, PhD, научный сотрудник Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», научный руководитель Научно-образовательного центра проблем философии, религии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения. Научные интересы: византийская философия, онтология.

Biriukov, Dmitry (Moscow, Saint Petersburg) — Doctor of Science in Philosophy, PhD, research fellow at the National Research University “Higher School of Economics”, academic supervisor at the Centre for Religion, Philosophy and Cultural studies of Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation. Research interests: Byzantine philosophy, ontology.

Бриссон, Люк (Париж) — доктор honoris causa Университета Квебека в Монреале, научный руководитель Центра Жана Пепена Национального центра научных исследований (CNRS). Научные интересы: Платон и платонизм, Плотин, античная философия и культура.

Brisson, Luc (Paris) — Doctor honoris causa at the Université du Québec à Montréal, Director of Research at Jean Pépin Centre of the French National Center for Scientific Research (CNRS), Co-President of the International Plato Society (with Arnaud Macé and Olivier Renaut). Research interests: Plato and Platonism, Plotin, ancient philosophy and culture.

Гараджа Алексей Викторович (Москва) — переводчик, научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИИЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античность, архаические традиции, грамматология.

Garadja, Alexei (Moscow) — translator, research fellow at the Platonic Investigations Center (PiNC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: antiquity, archaic traditions, grammatology.

Гурьянов Илья Геннадьевич (Москва) — кандидат философских наук, преподаватель Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: философия эпохи Возрождения, история медицины.

Guryanov, Ilya (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, lecturer at the School of Philosophy of the Faculty of Humanities at the National Research University “Higher School of Economics”. Research interests: philosophy of the Renaissance, history of medicine.

Даровских Андрей Александрович (Бингемтон) — кандидат философских наук, научный сотрудник Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, аспирант Университета штата Нью-Йорк в Бингемтоне. Научные интересы: античная философия и медицина, философия биологии, этика, биоэтика.

Darovskikh, Andrey (Binghamton) — Candidate of Sciences in Philosophy, research fellow at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences, PhD candidate at the State University of New York at Binghamton. Research interests: ancient philosophy and medicine, philosophy of biology, ethics, bioethics.

Mace, Арно (Безансон) — доктор философии (PhD по философии, хабилизация по классической филологии), профессор философии Университета Бургундии – Франш-Конте. Научные интересы: Платон, досократики.

Macé, Arnaud (Besançon) — Doctor of Philosophy (PhD in Philosophy, Habilitation in Classics), Professor of Philosophy at the University of Bourgogne – Franche-Comté. Research interests: Plato, Presocratics.

Меррей, Элизабет (Лос-Анджелес) — PhD, профессор философии Университета Лойолы в Мэримаунте (Лос-Анджелес). Научные интересы: Бернард Лонерган, Кьеркегор, античная греческая философия.

Murray, Elizabeth (Los Angeles) — PhD in Philosophy, Professor of Philosophy at Loyola Marymount University (Los Angeles). Research interests: Bernard Lonergan, Kierkegaard, ancient Greek philosophy.

Музала, Мелина Г. (Патры) — PhD, доцент философского факультета Университета Патр. Научные интересы: античная философия, платоновская и аристотелевская традиция, античные и византийские комментаторы Аристотеля.

Mouzala, Melina G. (Patras) — PhD, Assistant Professor, Faculty Member at the Department of Philosophy at the University of Patras. Research interests: Ancient philosophy, Platonic and Aristotelian tradition, Ancient and Byzantine commentators of Aristotle.

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат культурологии, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античная философия, Платон, платоническая традиция.

Protopopova, Irina (Moscow) — Candidate of Sciences in Culturology, research fellow and director at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: ancient philosophy, Plato, Platonic tradition.

Серёгин Андрей Владимирович (Москва) — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Научные интересы: античная философия, история этики.

Seregin, Andrei (Moscow) — Candidate of Sciences in Philology, senior research fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Research interests: ancient philosophy, history of ethics.

Тантлевский Игорь Романович (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор, заведующий Кафедрой еврейской культуры Санкт-Петербургского государственного университета, сопредседатель Академического правления и исполнительный директор Международной ассоциации по иудаике и еврейской культуре. Научные интересы: библеистика, кумранистика, история философии.

Tantlevskij, Igor (Saint Petersburg) — Doctor of Science in Philosophy, professor, head of the Department of Jewish Culture of Saint Petersburg State University, co-chairman of the Academic Board and executive director of the International Association for Jewish Studies and Culture. Research interests: Biblical and Qumran studies, history of philosophy.

Феррони, Лоренцо (Пиза) — доктор филологии (PhD и habilitation по классической филологии), независимый исследователь, бывший аспирант Католического университета Лувена. Научные интересы: Платон, Прокл, Плануд.

Ferroni, Lorenzo (Pisa) — classical philologist (PhD in Classics, Habilitation in Classics), independent scholar, former Catholic University of Leuven postdoctoral fellow. Research interests: Plato, Proclus, Planudes.

Аннотации / Abstracts

Люк Бриссон

Международное платоновское общество: история и перспективы.

Публикация представляет собой незначительно исправленную версию лекции, прочитанной при открытии Международной научной конференции «Платоновское наследие в исторической ретроспективе», состоявшейся 28–30 августа 2018 г. в Санкт-Петербурге, в рамках промежуточной сессии Международного платоновского общества «Платон сегодня: универсум платоновской мысли». Автор дает краткий очерк истории МПО, описывает международную организацию общества и разъясняет его цели и задачи, после чего переходит к контексту грядущего XII Платоновского симпозиума, который состоится в Париже 15–20 июля 2019 г. и главной темой которого станет платоновский «Парменид». Этот неординарный диалог начиная с античности давал повод для самых разных толкований, ни одно из которых, однако, не отвечает на ключевой вопрос об отношении между второй частью «Парменида» и философской поэмой исторического Парменида. Толкователи Платона по сей день воспринимали парменидовское $\epsilon\nu$ как подлежащее $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$, придавая высказыванию бытийный характер. Однако в поэме Парменида $\epsilon\nu$ встречается лишь раз и находится в позиции грамматического определения. Это дает повод для новой интерпретации второй части платоновского диалога. Новое прочтение «Парменида» одновременно проблематизирует интерпретацию не только платоновского диалога, но и философской поэмы исторического Парменида.

Ключевые слова: Платон, Парменид, «Парменид», Международное платоновское общество (МПО).

Luc Brisson

International Plato Society: History and Prospects.

The publication is a slightly altered inaugural lecture presented at the midterm meeting of the International Plato Society which took place at Saint Petersburg on 28–30 August 2018. The midterm was entitled *Plato hodie: The universe of Plato's thought*. The author sketches a brief history of the IPS, describes the international organization of

the Society, and explains its aims and prospects, before proceeding to the context of the upcoming Symposium Platonicum XII that is going to take place in Paris on 15–20 July 2019, and will focus on Plato's *Parmenides*. This work of Plato's remains an odd dialogue which, since Antiquity, has given rise to multiple interpretations. However, none of these answers the crucial question on the relation between the second part of the *Parmenides* and the historical Parmenides' *Poem*. Until now, Platonic interpreters have made ἔν the subject of ἔστιν, to which an existential meaning is given. In Parmenides' *Poem*, however, ἔν appears only once, in the position of an attribute. This encourages one to propose a new interpretation of the second part of Plato's dialogue. At the same time, the new reading of the *Parmenides* calls into question not only an interpretation of the dialogue, but also of Parmenides' *Poem*.

Keywords: Plato, Parmenides, the *Parmenides*, International Plato Society (IPS).

Лоренцо Феррони, Арно Масе

Новые стратегии чтения платоновского «Иона».

Как нам следует сегодня читать платоновский диалог «Ион»? Авторы предлагают стратегию контекстуализации, разработанную ими при подготовке недавно опубликованного издания текста диалога с французским переводом и подробным комментарием. Контекстуализация эта двоякого рода: во-первых, речь идет о доскопальном анализе всех доступных нам источников текста; во-вторых — о расширенной культурологической контекстуализации разговора Сократа и Иона — вероятно, вымышленного рапсода, специалиста по Гомеру. Если читать этот короткий диалог на общем фоне античных учреждений и исторических фактов, он выказывает куда больше философской свободы и оригинальности, чем это обычно ему приписывается. «Ион» закладывает принципы платоновской философии практик и превращает форму диалога в гибкий писательский жанр, пригодный для испытания любых практик с точки зрения заявляемых ими претензий на знание. Литературная форма диалога сродни точке зрения того, кто назывался *idiōtēs*, несведущего любителя знания, Сократа.

Ключевые слова: «Ион», *технэ*, рапсодия, Платон, Гомер.

Lorenzo Ferroni, Arnaud Macé

New Strategies for Reading Plato's *Ion*.

How should we read Plato's *Ion* today? In this paper, the authors present the strategy of contextualisation that they have developed in their recent edition, translation and running commentary of the dialogue. They approached the text by means of a twofold contextualisation: an exhaustive analysis of all the available textual evidence, on the one hand; an extended cultural contextualisation of the encounter between Socrates and Ion, a probably fictional rhapsode specialised in Homer, on the other. Read against the background of ancient institutions and history it draws upon, this short dialogue

reveals more philosophical freedom and originality than it is usually granted. The *Ion* lays the principles of a Platonic philosophy of practices and turns the dialogue form into a flexible genre of writing apt to test all practices with respect to their intrinsic claims to knowledge. The dialogue's literary form is akin to the point of view of the *idiōtēs*, the ignorant lover of knowledge, Socrates.

Keywords: the *Ion*, *tekhḗ*, rhapsody, Plato, Homer.

Мелина Г. Музала

Логос как «сплетение или общность указаний на *усию*» в «Софисте» Платона.

В статье предпринята попытка показать, что сплетение идей (*sumplōkē tōn eidōn*) в платоновском «Софисте» предстает существенной предпосылкой существования *логоса*, поскольку в процессе мышления или произнесения вслух слов мы постигаем своей *дианоией*, каким образом сплетены идеи, и сами сплетаем в своей речи не что иное, как указания на *усию* (*peri tēn ousian delōmata*). *Дианоия* постигает отношения между идеями, и эти отношения отображаются в нашем мышлении и его естественном отражении, звуковой речи. Автор поддерживает точку зрения, согласно которой мы не можем толковать платоновское представление об отношении между языком и реальностью через аристотелевский семиотический треугольник, поскольку последний предполагает, что отношение между *pragmata* или *onta* и *логосом* становится реальным только через посредство мышления (*noēmata*). Но у Платона *логос* имеет непосредственное отношение с реальностью и даже сам причисляется к сущим. Параллельно делается попытка показать различие между платоновским пониманием *логоса* и подходом к нему у Горгия, а также у других софистов и Антисфена. Сам *логос* у Платона есть плетение, отражающее переплетение идей, а звуковая речь является естественным отражением мышления. *Логос* в его двойном значении *дианоии* и звуковой речи отображается в диалектике, поскольку как речь является зеркалом *дианоии*, так и диалектика — средством, которое ясно отражает мыслительные процессы *дианоии*.

Ключевые слова: Платон, «Софист», общность идей, *логос*.

Melina G. Mouzala

Logos as “weaving together or communion of indications about *ousia*” in Plato’s *Sophist*.

In this paper, we set out to show that in the *Sophist* the interweaving of Forms (*sumplōkē tōn eidōn*) is the substantial presupposition of the existence of *logos*, because what we do when we think and produce vocal speech is understanding by our *dianoia* the way in which the Forms are interwoven, and what we weave together in our speech are indications about *ousia* (*peri tēn ousian delōmata*). *Dianoia* conceives of

the relations between the Forms, and these relations are reflected in our thought and its natural image, vocal speech. We support the idea that we cannot interpret the Platonic conception of the relationship between language and reality through the Aristotelian semiotic triangle, because according to it the relation between *pragmata* or *onta* and *logos* becomes real through the medium of thought (*noēmata*). On the contrary, *logos* in Plato has an unmediated relation with reality and is itself reckoned among beings. In parallel, we set out to show the difference between the Platonic conception of *logos* and the Gorgianic approach to it, as well as the approaches of other Sophists and Antisthenes. *Logos* itself in Plato is a weaving which reflects the interweaving of Forms, while vocal speech is a natural image of thought. *Logos* in its dual meaning, *dianoia* and vocal speech, is illustrated in Dialectic, because as vocal speech is a mirror to *dianoia*, so Dialectic is a means which clearly reflects the thinking procedures of *dianoia*.

Keywords: Plato, the *Sophist*, communion of Forms, *logos*.

Элизабет Меррей

Умственное обращение и путь назад у Платона.

В своей статье я исследую умственное обращение освободившегося узника в платоновской аллегории пещеры из 7-й книги «Государства». Большинство комментаторов и даже сам платоновский Сократ объяснимо сосредоточены на тяжелом восхождении и конечном просветлении, я же концентрирую внимание на спуске обратно в пещеру, иными словами — на возвращении в долгий изменчивый мир. И прежде всего меня интересует не этическое измерение этого возвращения, а познавательное. Дается краткий очерк толкования Бернардом Лонерганом обращения вообще и умственного обращения в частности. Я полагаю, что можно выделить два «момента» в любом обращении, а значит, и умственному обращению свойственны два момента. Просветленный узник из аллегории, который возвращается в пещеру, олицетворяет второй момент умственного обращения. Я разбираю Сократово описание философа, который возвращается назад обладателем усилившихся способностей различения и суждения. Возросшая познавательная способность философа после просветления поддерживается подробным описанием роли повитухи в «Теэтете». Конечная цель философа в плане познания, на мой взгляд, — не созерцание вечного, но различение и суждение в отношении того, что находится в изменчивом мире.

Ключевые слова: «Государство», «Теэтет», аллегория пещеры, Лонерган, умственное обращение.

Elizabeth Murray

Intellectual Conversion and the Way Back in Plato.

In this paper, I examine the intellectual conversion of the released prisoner in Plato's Allegory of the Cave in *Republic* VII. While most commentators and even Plato's

Socrates are understandably focused on the difficult ascent and ultimate enlightenment, this paper focuses on the descent back into the cave, in other words, the return to the changeable world. Rather than focus on the ethical dimension of the return, I consider its cognitive dimension. I provide a summary of Lonergan's account of conversion, specifically, his account of intellectual conversion. I contend that there are two 'moments' to every conversion, and so two moments of intellectual conversion. The enlightened one in the Allegory who returns to the cave represents the second moment of intellectual conversion. I discuss how Socrates describes the philosopher who has returned as possessing enhanced powers of discernment and judgment. The superior cognitive power of the post-enlightened philosopher is supported by the detailed description of the role of the midwife in the *Theaetetus*. The final end of the philosopher in terms of knowing, I contend, is not contemplation of the eternal, but discernment and judgment of what is in the changeable world.

Keywords: the *Republic*, the *Theaetetus*, Cave Allegory, Bernard Lonergan, intellectual conversion.

Андрей Серёгин

Платон об исправительной функции наказания.

В статье анализируется сформулированная в некоторых платоновских диалогах концепция, согласно которой наказание приносит пользу порочным агентам, устраняя порок в их душах или даже привнося в них добродетель. Вопреки мнению ряда современных исследователей, я настаиваю на том, что это представление об исправительной функции наказания играет важную роль в платоновском корпусе, а также распространяется на ретрибутивные практики, предполагающие причинение преступнику весьма интенсивных физических страданий. Проблема, однако, состоит в том, что у Платона не приводится практически никаких аргументов в пользу этой концепции. Некоторая аргументация предлагается только в «Горгии», где Сократ пытается сочетать ретрибутивизм с эвдемонизмом и доказать, что справедливое наказание должно приносить некоторое благо порочному агенту, способствуя его счастью или, как минимум, делая его менее несчастным. Но эта аргументация не отвечает на ключевой вопрос: почему надо думать, что причинение агенту интенсивных страданий действительно делает его лучше в моральном отношении? По-видимому, такой вывод делается просто на основании общей аналогии между медицинским искусством и правосудием, которая принимается за самоочевидность и подразумевает, что, если медицинское искусство может причинять страдания больному ради здоровья его тела, то и правосудие должно способствовать «здоровью» его души, т.е. добродетели, применяя схожие средства.

Ключевые слова: античная этика, исправительное наказание, Платон, ретрибутивизм, эвдемонизм.

Andrei Seregin

Plato on the Reformatory Function of Punishment.

The article examines the idea stated in some of Plato's dialogues that punishment is beneficial for immoral people because it eliminates vice in their souls or even makes them virtuous. Contrary to the opinion of some contemporary scholars, I insist that this notion of the reformatory function of punishment plays an important role in Plato's corpus and applies to retributive practices that presuppose the infliction of very intensive physical suffering on an offender. The problem is that almost no arguments are offered in Plato's texts to justify these ideas. At best, some argumentation can be found in the *Gorgias*, where Socrates tries to combine retributivism with eudaimonism and to prove that just punishment must in some way benefit those who are punished by contributing to their happiness or at least by making them less unhappy. However, this argument does not answer the crucial question: why should one think that the infliction of intensive physical suffering really makes people morally better? This inference seems to be made simply on the ground of a general analogy between medicine and justice, which is taken for granted and implies that since the former may cause sufferings to a sick person for the sake of her physical health the latter must contribute to the "health" of her soul, i.e. her moral virtue, by using similar means.

Keywords: ancient ethics, eudaimonism, Plato, reformatory punishment, retributivism.

Дмитрий Бирюков

Аристотелевские категории в тринитарном дискурсе
в контексте полемики между Евномием и никейцами.

Григорий Нисский в начале трактата «Против Евномия» приводит цитату из «Апологии на Апологию» Евномия, где тот, в частности, говорит о «больших и меньших» энергиях, доказывая, что «дела» Сына и Духа меньше, чем Отца (Бога), и «дела» Духа меньше, чем у Сына. Обсуждая это место далее по ходу своего трактата, Григорий преподносит эти слова Евномия так, будто тот учит о приложимости принципа «больше-меньше» не к энергиям, а к категории сущности. Это был важный момент в антиарианской полемике Григория, и более того, от данного положения Григорий отталкивался, выстраивая свою философско-богословскую систему. Обращаясь к текстологическому анализу и привлекая тексты других раннехристианских авторов, представляющие собой контекст евномийских споров, я показываю, что критика Григория не соответствует тому, о чем в действительности учил Евномий. И что отсылку к одному и тому же аристотелевскому положению о невозможности применения дискурса «больше-меньше» в отношении категории сущности два оппонента — Григорий Нисский и Евномий (а не только один Григорий) — использовали в целях богословской полемики друг с другом.

Ключевые слова: Арианские споры, принцип «больше-меньше», Троица.

Dmitry Biriukov

The Aristotelian Categories in Triadology in the Context
of the Controversy between Eunomius and the Nicaeans.

Gregory of Nyssa in his *Against Eunomius* cites a fragment of Eunomius' *Apology on Apology*, where Eunomius speaks of "greater and lesser" activities, claiming that the works of the Son and the Holy Spirit are inferior to those of the Father, while the works of the Spirit are inferior to those of the Son. However, discussing this quotation, Gregory misinterprets Eunomius' own words. He reads Eunomius as if he applied the principle of "the more and the less" not to the activities but to the substances of the Father, the Son, and the Spirit. I argue that this is not what Eunomius actually wrote. Appealing to testimonies from the *Thesaurus* by Cyril of Alexandria, I show that the two opponents (Gregory of Nyssa and Eunomius) used the same Aristotelian position, which prohibits the application of the principle of "the more and the less" to the category of substance, in order to argue against each other.

Keywords: Arian controversy, the principle of "the more and the less", Trinity.

Андрей Даровских

Kata symbēbēkos в аристотелевском учении о физических отклонениях в трактате «О возникновении животных».

Во второй книге трактата «Физика» Аристотель, помимо хорошо известных четырех причин, называет и пятую — случай (*tychē*) или самопроизвольность (*automaton*), — которая видится не менее важной. Несмотря на наличие учения о спонтанном возникновении и учения о биологических отклонениях, отношения между случайностью и четырьмя «основными» причинами плохо проясняются Аристотелем в его учении об эмбриогенезе. В своих трактатах Аристотель описывает отношение между случайностью и ее противоположностью в модальных терминах, что сохраняется даже в современном дискурсе. Так, Аристотелево понимание телеологии предполагает противопоставление случая необходимости, ибо первое всегда есть отклонение от процессов, требуемых для достижения намеченной цели. Отклонение не является чем-то необходимым, оно лишь случай. Однако в IV книге трактата «О возникновении животных» Аристотель определяет физическое отклонение в развитии плода как «случайную необходимость». Данная формулировка ставит под сомнение тезис о несовместимости в подлунных процессах принципов необходимости достижения цели и отклонений от нее. В статье предлагается решение проблемы соотношения необходимости и отклонений в учении Аристотеля об эмбриогенезе. Ставится под вопрос стандартная интерпретация взаимоотношения случайности и телеологии в философии Аристотеля и аргументируется позиция о возможности их «примирения». Изучение проблемы взаимоотношения физических отклонений и нормативности в природе помогает по-новому взглянуть на совокупность учений об эмбрионе в аристотелизме и античности в целом.

Ключевые слова: Аристотель, эмбриология, форма, необходимость, спонтанность, отклонение.

Andrey Darovskikh

Kata symbebēkos in Aristotle's Teaching on Deformity in GA.

In *Physics*, book II, Aristotle says that besides the four well-known causes there is a fifth, chance (*tychē*) or accidental (*automaton*) one, which is no less important. Despite the fact that Aristotle does argue about spontaneous generation and deformities in his biological works, the relationship between the *accidental* and the four main causes (especially the formal one) is less than clear in his teaching on embryology. The relationship between the *accidental* and its counterpart is usually characterized in *modal* terms. Likewise, in the general discourse of Aristotle's teleology the accidental is contrasted with a *necessity*; the former is a diverted implementation of something that was supposed to be a necessary step for the sake of an end. This diversion is something that is not required, but which nevertheless happens. However, the statement conveyed in *The Generation of Animals*, book IV, that monstrosities are "per accident necessary" overturns this common characterization and suggests that it could be otherwise. This study offers some insights into the problem regarding the necessity of irregular generation and ensuing deviations in Aristotelian philosophy and biology. It questions the standard interpretation of the relation between incidental occurrences and teleology and suggests a way of reconciling the two. The study of the problem of the accidental in embryogenesis leads us to the problem regarding the normativity of human nature. This allows us to broaden the picture of embryology in antiquity for the purposes of understanding human nature in the context of causes and teleology.

Keywords: Aristotle, embryology, form, necessity, accidental cause, deviation.

Илья Гурьянов

*Античные и средневековые теории сперматогенеза
в философии Марсилио Фичино.*

В статье рассматривается использование флорентийским философом-платоником Марсилио Фичино (1433–1499) учения о λόγοι σπέρματικῆι (семенных логосах), которое он почерпнул из известных ему античных и христианских источников. Область его непосредственного использования — это обозначения метафизических связей, существующих между умопостигаемым и материальным уровнями мироздания, однако метафорические коннотации семян и семени сделали неизбежным апелляцию к данному учению при обсуждении эмбриологии и шире — процессов зарождения жизни. Согласно Фичино, Мировая Душа внедряет в вещи подлунного мира формы и силы посредством «семенных логосов», которые при этом как медиальные сущности сохраняют связь с миром надлунным и умопостигаемым. Несмотря на то, что учение о семенных логосах имело исходно стоическое происхождение, для Фичино обращение к нему, вероятно, было легитимировано авторитетом Плотина. Последний

неоднократно использовал «семена» в качестве метафоры для умопостигаемых сущностей. Однако стоическое понимание «семенных логосов» как материального начала, что имманентно содержится в вещах и с необходимостью предопределяет их изменение, Плотин критиковал. Для Фичино использование эмбриологической метафоры и прямых аналогий между действием порождающей силы в теле человека и в «теле» мира служат объяснению, как чисто умопостигаемая сущность (Душа мира) порождает вполне материальные вещи. Плотин в отличие от Фичино никогда не уделял столь подробного внимания обсуждению чисто материальных условий зачатия, как, например, сочетание влаги и тепла. Перипатетическая натурфилософия и натурфилософия Прокла могут дать более адекватный фон для медико-астрологических рассуждений флорентийца в трактате «О жизни». В статье показывается, как семенные логосы соотносятся с другими медиальными сущностями (*spiritus, vis, virtus*) в философии Фичино.

Ключевые слова: Фичино, семенные логосы, эмбриология, метафора.

Ilya Guryanov

Ancient and Medieval Theories of Spermatogenesis in Ficino's Philosophy.

The paper examines in some detail Ficino's relation to the concept of *λόγοι σπερματικοί*, literally 'seminal reasons', discussed in his Ancient and Christian sources. The concept was used metaphysically to indicate the links between species in matter and ideas in mind but its connotations made it useful for embryological discussion. Ficino supposes that the World Soul producing specific forms and powers of lower things makes them through her own seminal reasons, which remain in touch with celestial and supercelestial entities. It is probably Plotinus who legitimates Ficino's use of the concept of seminal reasons, although historically, it is a concept of Stoicism. Employing 'seeds' as a metaphor for ideas, Plotinus strongly criticizes the Stoic concept of seminal reasons, according to which seminal formative principles are corporeal and immanent to the things. Ficino's use of embryological metaphors and direct analogies between the action of generating force in the human body and in the 'body' of the world serves to explain how a purely intelligible essence (the World Soul) produces material things. However, Plotinus, in contrast to Ficino, never gives such detailed attention to the discussion of the purely material conditions of conception, such as the combination of moisture and heat. Peripathetic natural philosophy and the natural philosophy of Proclus provide a more adequate background for the medical and astrological reasoning in some parts of Ficino's *De vita*. In the paper, I argue that the 'seminal reasons' as metaphysical intermediaries should be related to other well-known metaphysical intermediaries in Ficino's philosophy (*spiritus, vis, virtus*).

Keywords: Ficino, seminal reasons, embryology, metaphor.

Игорь Тантлевский

Концепция Вселенной как божественного «отпечатка» в «Тимее» Платона и в учениях средневековых еврейских мыслителей.

В статье рассматривается представленная в диалоге «Тимей» (39e–40a, 50c–51b, 92c и др.) концепция мироздания как «отпечатка / оттиска» (ἐκτύπησις; употребляется также термин ἐκτύλωσις, «(рельефный) отпечаток»), «отпечатанно-го» богом-демиургом соответственно «первообразу» (παράδειγμα). Платоновская метафора могла в отдельных аспектах оказать влияние на становление ряда креационистских и эманационно-эмерджентных теолого-философских систем средневековых еврейских мыслителей. В частности, в еврейской средневековой философской литературе неоднократно засвидетельствована корреляция глагола טבע *tāba*ʿ («отпечатывать», «делать оттиск», «отчеканивать») и однокоренного существительного טבע *teba*ʿ (первоначально «чекан на монете»; нечто формируемое: «элемент», «существо», но также и само «вещество»; позднее «естество», «природа»). Во многих контекстах в термине טבע *teba*ʿ, употребляемом в значении «природа», имплицитно выявляется и его корневое значение — «отпечаток». Вследствие этого понятие טבע *teba*ʿ истолковывалось — мир как «отпечаток» (*resp.* Вселенная в процессе «отпечатывания»). Не исключено, что отдельные еврейские средневековые мыслители (в частности, Иосиф Гикатилла) могли в своих креационистских и эманационно-эмерджентных доктринах происхождения мира коррелировать в том или ином аспекте Тетраграмматон с платоновским богом-демиургом, אלהים *ʿĒlōhīm* — «Бога» — с образцом (*resp.* «первообразом»), по которому «отпечатывается» космос, — в ракурсе уподобления этого образца «отцу» мира (см. *Ti.* 50d, ср. 48e–49a), а «природу» הטבע *haṭ-teba*ʿ, рассматриваемую как божественный «отпечаток», — с космосом как «отпечатком» «первообраза». Образ «природы» как «отпечатка» אלהים *ʿĒlōhīm* — «Бога», возможно, наводил отдельных еврейских средневековых философов на мысль о Вселенной как экспрессии Бога в Его импрессии.

Ключевые слова: Платон, космогония, средневековая еврейская философия, креационизм.

Igor Tantlevskij

The Concept of the Universe as a Divine “Imprint” in Plato’s *Timaeus* and in Doctrines of Medieval Jewish Thinkers.

The article deals with the concept of the universe as an “imprint / impress” (*ekmageion*, *ektupōma*), made by the god-demiurge according to the “prototype” (*paradeigma*). This Plato’s metaphor could have influenced the formation of a number of creationist and emanational-emergent theologico-philosophical systems of medieval Jewish thinkers. A correlation of the verb *tāba*ʿ (to ‘make an imprint’, ‘impress’, ‘mint’) with the cognate noun *teba*ʿ (originally ‘mintage on a coin’, something formed — an ‘element’, ‘creature’,

but also ‘matter’, ‘substance’, later ‘nature’) is repeatedly attested in the medieval Jewish philosophical literature. In many contexts, the term *teba*‘, used in the sense of ‘nature’, implicitly reveals its root meaning of ‘imprint’. As a result, the notion *teba*‘ was interpreted as referring to the world as an “imprint”. The verb *taḇa*‘ was used by the Jewish philosophers both in active and passive stem forms, especially in combination with the noun *teba*‘, producing the notion of “nature imprinted”. It may be assumed that some of them (in particular, Y. Gikatilla) could have correlated the Tetragrammaton with Plato’s god-demiurge in their doctrines of the world’s origin, referring “God” (*’Ēlōhîm*) to the “prototype”, by which the whole cosmos is “imprinted”, in terms of likening this model to the “father” of the world, and the “nature” (*haṭ-teba*‘), regarded as a divine “imprint”, to the universe as an “imprint” of the “prototype”. The image of nature as an “imprint” of *’Ēlōhîm* may have guided some Jewish medieval philosophers to think of the universe as the *expression* of God in His *impression*.

Keywords: Plato, cosmogony, medieval Jewish philosophy, creationism.

Евгений Афонасин

Идеальный наставник в «Философской истории» Дамаския.

Философы неоплатоники развили сложную и оригинальную систему степеней добродетелей, которая включала в себя как обычные человеческие добродетели, такие как природные, этические и политические, так и высшие, доступные лишь подлинным искателям истины, такие как очистительные, созерцательные, парадигматические и иератические. В данной работе я рассматриваю эволюцию неоплатонического учения о степенях добродетелей, иллюстрируя ее избранными фрагментами из «Философской истории» Дамаския, в которых он описывает характер своего обожаемого учителя. Жизненный путь Исидора представлен его учеником как восхождение по пути неоплатонического совершенствования, причем, случайно или нет, но в сохранившихся фрагментах сочинения Дамаския, в котором рассказывается о многих замечательных философах и теургах, последней седьмой степени добродетелей в конечном итоге, по-видимому, достигает только Исидор. Обладая выдающимися личными качествами и даже даром провидца, он был учителем сократического типа, более всего стремящимся помочь ученикам достичь очистительных добродетелей, определяющих, как доказывает неоплатоник, дальнейший путь философского совершенствования.

Ключевые слова: добродетели, истина, очищение, образование, неоплатонизм.

Eugene Afonasin

An Ideal Teacher in Damascius’ *Philosophical History*.

The Neoplatonic philosophers developed a complicated and quite ingenious concept of the grades of virtue, starting with such common human virtues, as the natural, ethical and political, and finishing with those attainable only by the real seekers of the

highest truth, such as the purificatory, contemplative, paradigmatic, and hieratic. In the paper, I trace the evolution of the Neoplatonic grades of virtue and illustrate it by means of select fragments from Damascius' *Philosophical History*, which deal specifically with the character of Damascius' revered teacher. The life of Isidore is presented by his student as an ascent along the path of Neoplatonic perfection; moreover, by chance or not, but in the surviving fragments of this work, which tells about many remarkable philosophers and theurgists, it is Isidore who ultimately attains the last, seventh degree of virtue. Possessing outstanding personal qualities and even the gift of the seer, he was a teacher of the Socratic type, most eager to help students achieve the purificatory virtues that alone determine the further path of philosophical perfection.

Keywords: virtues, truth, purification, education, Neoplatonic school.

Алексей Гараджа

Аристоксен Тарентский о Сократе и Платоне.

Аристоксену Тарентскому (ок. 370/360 – после 300) мы обязаны наиболее ранними жизнеописаниями Сократа (ум. 399) — оставляя за скобками биографические данные, передаваемые Платоном, Ксенофонтom и старшими сократиками, — и Платона (ум. 347/348). К Аристоксеновым биографиям восходят многие анекдоты, подхваченные в компиляциях позднейших авторов, от Диогена Лаэртского (3 в. н.э.) до Иоанна Цеца (12 в. н.э.). Традиционно Аристоксена обвиняли в предвзятом недоброжелательном отношении к Сократу и Платону. В последнее время нелицеприятные свидетельства Аристоксена попытались объяснить характером античной биографии как таковой — жанра, одним из пионеров которого явился наш автор. Чтобы разобраться в данном вопросе, для начала необходимо изучить и освоить по-русски упомянутые жизнеописания — в том виде, в каком их фрагментарно восстанавливает прежде всего Фриц Верли.

Ключевые слова: Аристоксен Тарентский, Сократ, Платон, биография.

Alexei Garadja

Aristoxenus of Tarentum on Socrates and Plato.

Aristoxenus of Tarentum (ca. 370/360 – after 300) is the author to whom we owe the earliest biographies of Socrates (d. 399) — leaving aside the testimonies provided by Plato, Xenophon and older Socratics — and Plato (d. 347/348). Many anecdotes taken up in compilations of later authors, from Diogenes Laertius (3 c. CE) to John Tzetzes (12 c. CE), go back to Aristoxenus' works. He was traditionally blamed with a malicious treatment of both Socrates and Plato. Recently a more poised stance was tried towards Aristoxenus' testimony, with an attempt to explain its apparently biased flavour by the quality of ancient biography as a genre, to the emergence of which he had considerably contributed. To deal with the problem, we must first of all look closely at the said biographies as they are reconstructed by Fritz Wehrli and others.

Keywords: Aristoxenus of Tarentum, Socrates, Plato, biography.

Ирина Протопопова

Платон: писатель, который изобрел философию.

В рецензии на книгу Люка Бриссона «Платон» автор достаточно развернуто описывает структуру книги и содержание глав: сведения о биографии Платона; его отношения с Сократом; политическую утопию Платона; этику, эпистемологию и космологию; полемику о так называемом тайном учении; обзор академической традиции по периодам. Особое внимание в рецензии уделяется методологической предпосылке Бриссона, связанной с писательским мастерством Платона и выразившейся в знаменательном подзаголовке книги: «Писатель, который изобрел философию». Также автор рецензии обращает внимание на оригинальную концепцию «мужской» и «женской» образовательных моделей, приписываемую Бриссоном Платону. Несмотря на то, что некоторые моменты интерпретации платоновских сочинений не вызывают согласия рецензента (в частности, трактовка сократовского положения «добродетель есть знание»), в целом книга Бриссона как глубоко фундированный и в то же время ориентированный на неспециалиста труд можно быть рекомендован в качестве пропедевтического чтения для вхождения в платоническую традицию.

Ключевые слова: Платон, Люк Бриссон, этика, политика, космология, умпостижаемые формы.

Irina Protopopova

Plato: The Writer Who Invented Philosophy.

The reviewer of Luc Brisson's recently translated work *Plato* describes, in detail, the structure of the book and the contents of its chapters: the biographical information about Plato; his relationship with Socrates; Plato's political utopia; ethics, epistemology, and cosmology; controversy concerning the so-called secret doctrine; recap of the Academic tradition by periods. Special attention is paid to Brisson's methodological presupposition having to do with his appreciation of Plato's literary craftsmanship exposed in the book's subtitle, *The Writer Who Invented Philosophy*. The reviewer also draws attention to the original concept of 'male' and 'female' educational models attributed to Plato by Brisson. Despite the fact that some aspects of his interpretation of Plato's works are not shared by the reviewer (in particular, his interpretation of Socratic dictum "virtue is knowledge"), Brisson's book provides a deeply grounded research and at the same time is oriented to nonspecialists, which makes it recommendable as an excellent propaedeutic reading for introduction into Platonic tradition.

Keywords: Plato, Luc Brisson, ethics, politics, cosmology, intelligible forms.

ПЗ7 **Платоновские исследования. Вып. X (2019 / 1) /**
Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи, Е.А. Гараджи, И.Г. Гурьянова. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2019. — 239 с.

р-ISSN 2410-3047 / e-ISSN 2619-0745

Десятый выпуск «Платоновских исследований» открывается обзорной статьей Л. Бриссона об истории и перспективах Международного платоновского общества. Раздел «Платон и платоноведение» содержит работу А. Массе и Л. Феррони о контекстуализации прочтения диалога «Ион»; статью М. Музалы о смысле «логоса» в «Софисте»; эссе Э. Меррей о когнитивном аспекте «возвращения из пещеры» в «Государстве»; исследование А. Серёгина об исправительной функции наказания у Платона. В разделе «Платонизм и его рецепция» статья Д. Бирюкова посвящена аристотелевской логике в тринитарных спорах; в рамках проекта «Душа и семя как причины развития эмбриона» А. Даровских рассматривает «О возникновении животных» Аристотеля, И. Гурьянов — теории сперматогенеза в философии Фичино. Завершается рубрика статьей И. Тантлевского о концепции Вселенной в платоновском «Тимее» и в учениях средневековых еврейских мыслителей. Раздел «Переводы и публикации» содержит перевод Е. Афонасина фрагментов Дамаския о жизни Исидора Александрийского и перевод А. Гараджи фрагментов Аристоксена о Сократе и Платоне. Завершается выпуск рецензией И. Протопоповой на книгу Л. Бриссона «Платон: писатель, который избрал философию», недавно переведенную на русский (2019).

УДК 1
ББК 87.3(0)

Научное издание

**Платоновские исследования.
Вып. X (2019 / 1)**

Художник В.В. Якупов

Компьютерная верстка А.В. Гараджа

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур Alfios, DejaVu, Linux и Ubuntu.



Подписано в печать 06.06.2019.
Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 14.94

Платоновское философское общество.
191023 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-6595
E-mail: 9450922@gmail.com

Отпечатано в типографии «Поликона».
190020 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199.

