

# ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ

В ПРОШЛОМ  
И НАСТОЯЩЕМ



ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН  
ЦЕНТР ГЕНДЕРНОЙ ИСТОРИИ



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН  
ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ  
ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ  
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

2



А К В И Л О Н

**ББК 63.3**

**ББК 87.3**

**И 73**

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ**

ПЕТРОВА М. С., доктор исторических наук (отв. ред.)

КОНОВАЛОВА И. Г., доктор исторических наук

ПЕТРОВ В. В., доктор философских наук

РЕПИНА Л. П., член-корреспондент Академии наук

СЕРЕГИН А. В., кандидат филологических наук

СЕРЕГИНА А. Ю., доктор исторических наук

СТОГОВА А. В., кандидат исторических наук

ФОНКИЧ Б. Л., доктор исторических наук

**И 73**

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И  
НАСТОЯЩЕМ. ВЫП. 2 / Отв. ред. М. С. Петрова — М.: Аквилон,  
2014. — 376 с.**

*Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем* — научное периодическое издание, специально посвященное проблемам изучения интеллектуальных традиций в разные эпохи. На обширном тематическом материале (идеология и культура, идеи и понятия, текст и образ) авторы демонстрируют, как сосуществовали и влияли друг на друга самые разные традиции, как они усваивались, трансформировались и видоизменялись.

Для историков, историков философии, культурологов, социологов и литературоведов.

*Научное издание*

Эл № ФС77–54409

ISSN 2307–8189

**Intellektual'nye tradicii v prošlom i nastoâšem, vypusk 2  
Otvetstvnyj redaktor Maya S. PETROVA**

© М. С. ПЕТРОВА, общая редакция, составление, 2014

© Коллектив авторов, 2014

© Издательство «Аквилон», 2014

*Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом  
без письменного соглашения с издателем запрещается*

## ОГЛАВЛЕНИЕ

А. В. СЕРЁГИН	
Трактат Филона <i>О нетленности мира</i> .....	5
ФИЛОН, <i>О нетленности мира</i> , перевод с древнегреческого, примечания А. В. СЕРЁГИНА.....	16
М. А. СОЛОПОВА	
Гален о трехчастной природе души.....	65
И. В. ПРОЛЫГИНА	
<i>Медицинское искусство</i> Галена Пергамского как универсальный учебник по античной патологии.....	87
ГАЛЕН, <i>Медицинское искусство</i> (I – XVIII), перевод с древнегреческого, примечания И. В. ПРОЛЫГИНОЙ.....	95
Н. П. ВОЛКОВА	
Понятие «просто материи» у Плотина.....	130
М. А. ВЕДЕШКИН	
Языческая интеллектуальная элита Восточной Римской империи в V–VI веках.....	153
М. С. ПЕТРОВА	
Претекстат и Паулина: к вопросу о частной жизни и поведенческих традициях Поздней Античности.....	192
<i>Надпись 1779</i> (Рим), перевод с латинского, примечания М. С. ПЕТРОВОЙ.....	216

Д. С. БИРЮКОВ	
Восхождение природы от малого к совершенному (синтез библейского и античного логико-философского описаний порядка природного сущего в 8-й главе <i>Об устройении человека</i> Григория Нисского).....	221
И. Г. КОНОВАЛОВА	
Изображение рельефа Северной Евразии в сочинении ал- Идриси: текст vs карта.....	251
Е. Е. БЕРГЕР	
Античное наследие в медицине Возрождения.....	274
АМБРУАЗ ПАРЕ, <i>Введение к собранию сочинений</i> , перевод с французского и примечания Е. Е. БЕРГЕР.....	278
АМБРУАЗ ПАРЕ, <i>О создании и превосходстве медицины и хирургии</i> , перевод с французского и примечания Е. Е. БЕРГЕР.....	288
С. В. МЕСЯЦ	
Гёте и Ньютон: спор о цвете.....	299
В. В. ПЕТРОВ	
Бытие и логика в философской прозе Сигизмунда Кржижановского.....	340
ПРИЛОЖЕНИЯ	
I. История Кая (В. В. ПЕТРОВ).....	360
II. Реконструкция логических лакун в тексте <i>Красного снега</i> (В. В. ПЕТРОВ).....	363
CONTENTS.....	373

А. В. СЕРЁГИН

## ТРАКТАТ ФИЛОНА *О НЕТЛЕННОСТИ МИРА*\*

---

*О нетленности мира* (Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου) — космологический трактат эллинистического периода, скорее всего написанный Филоном Александрийским и сохранившийся до наших дней лишь частично. Хотя по большей части он посвящен критике стоических представлений о гибели мира и вселенском пожаре, он также представляет собой богатый и весьма ценный источник по истории античной философской космологии вообще. Новый русский перевод этого текста снабжен предисловием и подробным комментарием.

*Ключевые слова:* античная философия, космология, Филон Александрийский.

---

Среди произведений Филона Александрийского (около 15 г. до н. э. – после 40 г. н. э.) трактат *О нетленности мира* занимает несколько специфическое место в силу двух причин. Во-первых, он принадлежит к той сравнительно немногочисленной группе филоновских текстов, которая, в отличие от подавляющего большинства его сочинений, посвящена не толкованию различных ветхозаветных книг<sup>1</sup>, но рассмотрению той или иной сугубо философской проблематики<sup>2</sup>. Во-вторых, этот трактат всегда представлял собой особую проблему для исследователей, потому что космологические взгля-

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта № 12–06–00087а (2012–2014): «Изучение усвоения и трансформации античных естественных наук в Средние века и Новое время в контексте социокультурной динамики общества».

<sup>1</sup> Ссылка на Библию встречается здесь только один раз, в гл. 19.

<sup>2</sup> К этой группе относятся также такие тексты, как *О том, что всякий добродетельный свободен*, *О провидении* (I и II), *Александр, или о разуме, который имеют даже дикие животные*. Последние два дошли до нас только в армянской версии. О философских сочинениях Филона см.: ROYCE, KAMESAR (2009), p. 55–58.

ды, выраженные в нем, резко контрастируют с позицией, которую Филон занимает в других своих сочинениях.

В большинстве своих сочинений Филон является сторонником точки зрения, согласно которой мир был создан Богом и имеет начало существования<sup>3</sup>. Понятно, что при этом он опирается на ветхозаветную книгу «Бытия», хотя, с другой стороны, на него несомненно очень глубоко повлиял платоновский *Тимей*<sup>4</sup>. Уже и в этом отношении точный смысл позиции Филона вызывает множество разноречивых толкований, так как речь у него может идти либо просто о платонической концепции оформления предсуществующей материи демиургом как раз в духе *Тимея*, либо о строго креационистской доктрине творения мира (или, как минимум, самой предсуществующей материи) из ничего, либо о той или иной более сложной точке зрения, занимающей промежуточное положение между этими крайними воззрениями<sup>5</sup>. Но проблема определения филоновской позиции только усугубляется тем, что трактат *О нетленности мира* содержит развернутую защиту аристотелевского тезиса о вечном существовании космоса против стоического учения о его периодической гибели в мировом пожаре и последующем возрождении, а, с точки зрения этой аристотелевской установки, мир, разумеется, вообще не имеет начала существования, но существовал всегда.

В научной литературе это последнее обстоятельство объяснялось по-разному. Еще в XIX веке некоторые ученые прямо отрицали принадлежность этого трактата Филону<sup>6</sup>. Однако, уже Франц Кюмон продемонстрировал, что стилистические, лексические и грам-

---

<sup>3</sup> Напр., *Opif.* 7-12; *Migr.* 180; *Spec.* 1, 20; *Fug.* 12; *Decal.* 58; *Prov.* 1, 6-9.

<sup>4</sup> См. RUNIA (1986).

<sup>5</sup> К примеру, согласно Герхарду Маю, креационизм как учение о творении из ничего можно с уверенностью зафиксировать только у христианских авторов, начиная со 2 пол. II в. н. э., и Филон, несмотря на некоторые внешне креационистские формулировки, разделял стандартную платоническую космогонию (MAY [1978]; о Филоне — SS. 9-21). Вместе с тем, начиная, как минимум, с Вольфсона, предпринимаются разнообразные попытки показать, что, хотя Филон часто описывает творение мира как оформление предсуществующей материи, сама материя при этом мыслится им как сотворенная из ничего (WOLFSON [1968<sup>4</sup>], vol. I, p. 300-324). Подробный обзор различных позиций можно найти в: RADICE (1989), p. 29-63.

<sup>6</sup> Эта позиция восходит к работе: BERNAYS (1883).

матические особенности языка, которым он написан, носят неподдельно филоновский характер<sup>7</sup>. При всем разнообразии возможных гипотез любая интерпретация этого текста должна учитывать, что он дошел до нас неполностью. В частности, это обстоятельство позволяет предположить, что в несохранившейся финальной части трактата Филон вполне мог вернуться к более привычной для него позиции, то есть признанию того, что мир имел начало существования. Убедительную аргументацию в пользу такого подхода предлагает крупнейший современный специалист по Филону Дэвид Руниа, посвятивший этому вопросу специальную статью<sup>8</sup>.

В самом деле, из сохранившегося текста *О нетленности мира* явствует следующее: во вводной части трактата (1-19) Филон формулирует три альтернативных точки зрения, согласно которым мир либо а) не возник и не погибнет (Аристотель и пифагорейцы), либо б) возник и погибнет (атомисты и стоики), либо в) возник, но не погибнет (Платон, Гесиод и Моисей). Затем на протяжении практически всего оставшегося текста (20-149) Филон приводит множество аргументов в пользу а) и против б), а в главе 150, на которой дошедший до нас текст трактата и обрывается, обещает в дальнейшем рассмотреть возражения против этих аргументов. Очевидно, что из трех позиций, перечисленных во введении, Филон до этого момента все еще не рассмотрел в). Очевидно также, что именно эта позиция, приписываемая им здесь и Платону, и Моисею, совпадает с той точкой зрения, которую он сам разделяет в других сочинениях. Поэтому вполне уместным выглядит предположение, что в несохранившейся части трактата Филон подробнее раскрывал как раз эту все еще не разобранный им позицию и, по-видимому, именно исходя из нее, формулировал те возражения против аргументов в пользу а), о которых упоминается в главе 150. Другими словами, можно допустить, что Филон сперва использовал ряд аристотелевских аргументов, чтобы раскритиковать учение о гибели мира (прежде всего в

---

<sup>7</sup> CUMONT, p. xvi-xxii.

<sup>8</sup> RUNIA (1990), VIII, p. 105-151. Для реконструкции возможного содержания несохранившейся части *О нетленности мира* Руниа, в частности, опирается на анализ жанровых особенностей полемических трактатов в Античности. В целом об истории интерпретации *О нетленности мира* см.: RUNIA (1990), VIII, p. 107-112; ARNALDEZ (1969), p. 12-37.



его стоическом варианте), — и эта-то часть трактата до нас дошла, — а потом, по-видимому, обратился к критике самого аристотелизма с платонических позиций, что вполне соответствует его обычным космологическим воззрениям, но эта часть трактата, увы, не сохранилась. Таким образом, позиция, выраженная в гл. 20-149, в целом не отражает точку зрения самого Филона или отражает ее только в том, что касается критического отношения к стоическому представлению о гибели мира в мировом пожаре.

Ниже я привожу краткую сводку содержания трактата:

- |       |   |
|-------|---|
| 1–2   | Вступление: для решения вопроса о нетленности мира необходимо воззвать к Богу.  |
| 3     | Необходимо также определить термины «мир» и «гибель».   |
| 4     | Различные значения термина «мир».   |
| 5–6   | Различные значения термина «гибель». Невозможность абсолютной гибели, то есть перехода из бытия в небытие.                              |
| 7     | Три мнения о мире: а) он не возник и не погибнет; б) он возник и погибнет; в) он возник, но не погибнет.                                |
| 8–9   | Атомисты и стоики придерживаются б), хотя и в разном смысле.  |
| 10–12 | Аристотель и пифагорейцы придерживаются а).   |
| 13–16 | Платон придерживается в), причем возникновение мира у него надо понимать в буквальном смысле.   |
| 17–19 | До Платона того же мнения придерживались Гесиод и Моисей.   |
| 20    | Начало аргументации в пользу а) и против б). Причины гибели для любого сущего могут быть либо внешние, либо внутренние.                 |
| 21–26 | Мир не может погибнуть ни от внешних, ни от внутренних причин.  |
| 27    | Но не гибнуть может только то, что не имело возникновения. Поэтому мир не имеет начала.   |
| 28–31 | Гибель — это распад составных вещей на элементы, при котором эти элементы возвращаются из противестественного состояния в естественное. |
| 32–34 | Но в мире каждый элемент занимает свое естественное место. Поэтому мир не гибнет.   |

- 35–38 Всякая природа — и отдельных сущих, и мира в целом — стремится к сохранению самой себя, но отдельным сущим не хватает для этого сил, а природа мира неодолима.
- 39–43 Разрушение мира, как и последующее создание нового мира, несовместимы с благостью и неизменностью Бога.
- 44 Произведение Бога должно быть бессмертным, как и он сам.
- 45 Гибель всех частей мира предполагает гибель населяющих их живых существ.
- 46 Но это значит, что погибнут в том числе и небесные светила, которые являются бессмертными богами, а это нелепо.
- 47 Именно такую нелепость утверждают стоики.
- 48–51 Из стоического учения вытекает гибель самого Провидения и Души мира.
- 52–54 Время, т. е. протяженность мирового движения, существует всегда. Стало быть, и сам мир существует всегда.
- 55 Аргумент Критолая: мир существует вечно, потому что человеческий род существует вечно.
- 56–69 Критика представлений, согласно которым человеческий род возник сравнительно недавно и первые люди родились из самой земли.
- 70 Еще один аргумент Критолая: мир есть самодостаточная причина собственного существования.
- 71–73 Все, что возникает, лишь постепенно достигает совершенства, но предполагать такое о мире — нечестиво и нелепо.
- 74 Мир не может быть подвержен основным внутренним причинам гибели — болезни, старости и нужде.
- 75 Мир вечен, ибо вечными являются рок и природа мира.
- 76–77 Многие стоики (Боэт Сидонский, Панетий, Диоген Вавилонский) отказались от учения о гибели мира в мировом пожаре.
- 78 Аргументы сторонников Боэта. Для гибели мира нет ни внешних, ни внутренних причин; стало быть, она «возникнет» из ничего, но это нелепо.
- 79–82 Существуют три вида гибели (от разделения, от устранения господствующего качества, от слияния), но все они неприменимы к миру.

- 83–84 Если мир погибнет, то Бог будет вести праздную жизнь, а думать так — нечестиво.
- 85–94 Если весь мир сгорит в космическом пожаре, то семенной логос миропорядка не сохранится и из него не сможет зародиться новый мир, как предполагает традиционный стоицизм.
- 95–97 Гибель живых существ не приводит к образованию семени, из которого могли бы родиться новые живые существа того же рода. Но мир — живое существо.
- 98–99 В любом случае, сохранения одного семени недостаточно, так как оно нуждается в питательной среде.
- 100–103 У всех живых существ семя меньше их самих, а у мира оно окажется больше самого мира, так как он увеличится в объеме во время мирового пожара.
- 104–105 Противоположности предполагают существование друг друга, но мировой пожар предполагает, что, например, холодное полностью исчезнет, а теплое останется и т. п.
- 106 Мир не может быть погублен ни Богом, ни какой-либо другой внешней причиной.
- 107 Если есть четыре элемента, почему следует думать, что возобладает именно элемент огня, а не любой другой?
- 108–112 Элементы взаимно превращаются друг в друга и соблюдают справедливое равновесие в мировой структуре.
- 113–116 Существуют четыре вида гибели (прибавление, отнятие, перемещение, изменение), но все они неприменимы к миру.
- 117 Феофраст указывает четыре причины, склоняющие людей к мысли, что мир возник и погибнет.
- 118–119 Во-первых, горы и вообще неровности земли сгладись бы за бесконечное время.
- 120–123 Во-вторых, происходит постепенное уменьшение моря.
- 124–129 В-третьих, все части мира тленны, значит, и сам он должен быть тленен.
- 130–131 В-четвертых, вечность мира предполагает вечность животных и людей, но люди возникли недавно, о чем свидетельствует недавнее появление различных искусств.

- 132–137 Опровержение этих аргументов. Во-первых, вулканическое происхождение гор предполагает, что они образуются из земли и огня, что делает их особенно устойчивыми.
- 138–142 Во-вторых, отступление моря в одних местах компенсируется затоплением суши в других.
- 143–144 В-третьих, тленность целого можно вывести из тленности частей, только если все части гибнут одновременно.
- 145–149 В-четвертых, недавнее появление искусств означает только то, что они периодически возрождаются после глобальных катастроф, в которых гибнет большая часть человеческого рода. Но сам род тем не менее вечен.
150. Переход к несохранившейся части трактата.

\* \* \*

Перевод трактата выполнен мною по изданию Арнальдеса, где, впрочем, воспроизводится текст издания Кона-Вендланда<sup>9</sup>. Традиционное латинское название трактата *De aeternitate mundi* можно перевести как *О вечности мира*, но вариант *О нетленности мира*, на котором я остановился, лучше соответствует греческому заголовку *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* и общему смыслу трактата: *ἀφθαρσία* подразумевает не вечность как отсутствие начала и конца существования, а именно нетленность как отсутствие одного лишь конца существования, и это, в конечном счете, согласуется с платонической позицией Филона, согласно которой мир возник, но никогда не погибнет. Для сверки использованы переводы: А, BERNAYS, COLSON, YONGE.

---

<sup>9</sup> *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. I–VII; vol. I–VI ediderunt L. COHN, P. WENDLAND, S. REITER; vol. VII, pars I–II, Indices ad *Philonis Alexandrini opera*, composuit I. LEISEGANG (Berlin, 1896–1930, 1962<sup>2</sup>). *De aeternitate mundi* входит в VI том этого издания (Berlin, 1915, ediderunt L. COHN, S. REITER).

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

*Сочинения Филона*

<i>Abr.</i>	— <i>De Abrahamo</i>
<i>Cher.</i>	— <i>De Cherubim</i>
<i>Conf.</i>	— <i>De confusione linguarum</i>
<i>Decal.</i>	— <i>De Decalogo</i>
<i>Deus</i>	— <i>Quod Deus sit immutabilis</i>
<i>Fug.</i>	— <i>De fuga et inventione</i>
<i>Gig.</i>	— <i>De gigantibus</i>
<i>Leg.</i>	— <i>Legum allegoriae</i>
<i>Legat.</i>	— <i>Legatio ad Gaium</i>
<i>Migr.</i>	— <i>De migratione Abrahami</i>
<i>Mos.</i>	— <i>De vita Moysis</i>
<i>Opif.</i>	— <i>De opificio mundi</i>
<i>Plant.</i>	— <i>De plantatione</i>
<i>Praem.</i>	— <i>De praemiis et poenis, de exsecrationibus</i>
<i>Prov.</i>	— <i>De Providentia</i>
<i>QG</i>	— <i>Quaestiones et solutiones in Genesim</i>
<i>Somn.</i>	— <i>De somniis</i>
<i>Spec.</i>	— <i>De specialibus legibus</i>

*Другие авторы и их сочинения*

AEL., <i>De nat. an.</i>	— AELIANUS, <i>De natura animalium</i>
AESCH.,	— AESCHYLUS
ALCIN., <i>Epit.</i>	— ALCINOUS, <i>Epitome doctrinae Platonicae</i>
AMM. MARC., <i>Res gest.</i>	— AMMIANUS MARCELLINUS, <i>Res gestae</i>
ANAX.,	— ANAXAGORAS
APOLL., <i>Argon.</i>	— APOLLONIUS RHODIUS, <i>Argonautica</i>
ARIST.	— ARISTOTELES
<i>Cat.</i>	— <i>Categoriae</i>
<i>GA</i>	— <i>De generatione animalium</i>
<i>De cael.</i>	— <i>De caelo</i>
<i>De philos.</i>	— <i>De philosophia</i>
<i>Phys.</i>	— <i>Physica</i>
<i>Pol.</i>	— <i>Politica</i>
ATT.	— ATTICUS
BOETH.	— BOETHIUS
CELS.	— CELSUS

CALLIM., <i>Hymn.</i>	— CALLIMACHUS, <i>Hymni</i>
CIC.	— CICERO
<i>De nat. deor.</i>	— <i>De natura deorum</i>
<i>De rep.</i>	— <i>De republica</i>
CORNUT., <i>De nat. deor.</i>	— CORNUTUS, <i>De natura deorum</i>
CRANT.	— CRANTOR
CRITOL.	— CRITOLAUS
D. L.	— DIOGENES LAERTIUS
DIOG.	— DIOGENES BABYLONIUS
DIOD. SIC., <i>Bibl. hist.</i>	— DIODORUS SICULUS, <i>Bibliotheca historica</i>
EPIC.	— EPICURUS
HERACL., <i>Quaest. hom.</i>	— HERACLITUS HOMERICUS, <i>Quaestiones homericae</i>
HES., <i>Theog.</i>	— HESIODUS, <i>Theogonia</i>
HIPPOCR., <i>De flat.</i>	— HIPPOCRATES, <i>De flatibus</i>
HOM.	— HOMERUS
<i>Il.</i>	— <i>Ilias</i>
<i>Od.</i>	— <i>Odysea</i>
OCELL., <i>De univ. nat.</i>	— OCELLUS, <i>De universi natura</i>
<i>Orac. sibyll.</i>	— <i>Oracula sibyllina</i>
ORIG., <i>Contr. Cels.</i>	— ORIGENES ALEXANDRINUS, <i>Contra Celsum</i>
OVID., <i>Metamorph.</i>	— OVIDIUS, <i>Metamorphoses</i>
PANAET.	— PANAETIUS
PARM.	— PARMENIDES
PAUS., <i>Graec. descr.</i>	— PAUSANIAS, <i>Graeciae descriptio</i>
PIND.	— PINDARUS
PLAT.	— PLATO
<i>Leg.</i>	— <i>Leges</i>
<i>Phaedr.</i>	— <i>Phaedrus</i>
<i>Polit.</i>	— <i>Politicus</i>
<i>Resp.</i>	— <i>Respublica</i>
<i>Symp.</i>	— <i>Symposium</i>
<i>Tim.</i>	— <i>Timaeus</i>
PLIN., <i>Nat. hist.</i>	— PLINIUS, <i>Naturalis historia</i>
PLOT., <i>Enn.</i>	— PLOTINUS, <i>Enneades</i>
PLUT.	— PLUTARCHUS
<i>De an. procr.</i>	— <i>De animae procreatione in Timaeo</i>
<i>De comm. not.</i>	— <i>De communibus notitiis adversus Stoicos</i>
<i>De fac. in orb. lun.</i>	— <i>De facie in orbe lunae</i>
POLYB., <i>Hist.</i>	— POLYBIUS, <i>Historiae</i>
PORPH., <i>In Tim.</i>	— PORPHYRIUS, <i>In Platonis Timaeum commentaria</i>

POSID.	— POSIDONIUS
PS.-APOLLOD., <i>Bibl.</i>	— PSEUDO-APOLLODORUS, <i>Bibliotheca</i>
PS.-ARIST.	— PSEUDO-ARISTOTELES
PS.-GAL.	— PSEUDO-GALENUS
<i>De caus. affect.</i>	— <i>De causa affectionum</i>
<i>Def. med.</i>	— <i>Definitiones medicae</i>
PS.-PLUT., <i>Plac. philos.</i>	— PSEUDO-PLUTARCHUS, <i>Placita philosophorum</i>
SALLUST.	— SALLUSTIUS
SEN., <i>Nat. quaest.</i>	— SENECA, <i>Naturales quaestiones</i>
SEXT., <i>Adv. math.</i>	— SEXTUS EMPIRICUS, <i>Adversus mathematicos</i>
STRAB., <i>Geogr.</i>	— STRABO, <i>Geographica</i>
STRAT.	— STRATON
THEOPHR.	— THEOPHRASTUS
ZEN.	— ZENO TARSENSIS

*Издания, переводы и словари*

- A — *De aeternitate mundi*, introduction et notes par R. ARNALDEZ, traduction par J. POUILLOUX, in: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, ed. ARNALDEZ – MONDESERT – POUILLOUX, 30 (P.: Éditions du Cerf, 1969).
- BERNAYS — Die unter Philon's Werken stehenden Schrift *Über die Unzerstörbarkeit des Weltalls* nach ihrer ursprünglichen Anordnung wiederhergestellt und ins Deutsche übertragen von Jacob BERNAYS [Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1876] (Berlin. 1876).
- CH — *Corpus Hermeticum*, texte établi par A. D. NOCK et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE, t. I–IV (P., 1946–1954).
- COLSON — PHILO: *in ten volumes (and two supplementary volumes)*, vol. IX, with an English translation by F. H. COLSON (Cambridge – L., 1941).
- CUMONT — *Philonis De Aeternitate Mundi*, edidit et prolegomenis instruxit F. CUMONT (Berlin, 1891).
- DK — *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I–III, Hrsg. von H. DIELS, W. KRANZ (Berlin, 1959–1960).
- FORTENBAUGH — *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*, edited and translated by W. W. FORTENBAUGH et al., part I (Leiden – N. Y. – Köln, 1992).
- LS — LITTLE H. G., SCOTT R. et al., *A Greek-English Lexicon*, with a revised supplement (Oxford, 1996).
- SVF — *Stoicorum veterum fragmenta*, coll. I. ab ARNIM, vol. I–IV (Stuttgartiae, 1964).
- YONGE — *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*, translated from the Greek by C. D. YONGE, vol. IV (L., 1855).

## БИБЛИОГРАФИЯ

(и ее сокращения)

- ARNALDEZ R., "Introduction", *De aeternitate mundi*, introduction and notes par R. ARNALDEZ, traduction par J. POUILLOUX, in: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, ed. R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT – J. POUILLOUX, 30 (P.: Éditions du Cerf, 1969). — ARNALDEZ (1969).
- BERNAYS J., *Über die unter Philon's Werken stehende Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls* (Berlin, 1883). — BERNAYS (1883).
- MAY G., *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex Nihilo* (Berlin – N. Y., 1978) — MAY (1978).
- RADICE R., *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria* (Milano, 1989). — RADICE (1989).
- ROYCE J. R., KAMESAR A., "The Works of Philo", *The Cambridge Companion to Philo*, ed. by A. KAMESAR (Cambridge, 2009). — ROYCE, KAMESAR (2009).
- RUNIA D. T., *Philo of Alexandria and the 'Timaeus' of Plato* (Leiden: Brill, 1986). — RUNIA (1986).
- RUNIA D. T., *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria* (Aldershot: Variorum, 1990). — RUNIA (1990).
- WOLFSON H. A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (Cambridge, Massachusetts, 1968<sup>4</sup>), vol. I. — WOLFSON (1968<sup>4</sup>).
- СЕРЁГИН Андрей Владимирович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, [avis12@yandex.ru](mailto:avis12@yandex.ru)

## SUMMARY

**PHILO'S TREATISE  
ON THE ETERNITY OF THE WORLD**

Andrei SEREGIN

*On the Eternity of the World* is a Hellenistic cosmological treatise, most probably written by Philo of Alexandria and nowadays extant only in part. Though focused mainly on criticizing Stoic ideas of the end of the world and universal conflagration, it constitutes a rich and very valuable source for the history of ancient philosophical cosmology in general. New Russian translation of this text is provided with preface and detailed commentary.

*Key words:* ancient philosophy, cosmology, Philo of Alexandria.

**Andrei SEREGIN**, Ph.D., Senior Research Fellow, Institute of Philosophy RAS, [avis12@yandex.ru](mailto:avis12@yandex.ru)



ФИЛОН

## *О НЕТЛЕННОСТИ МИРА\**

1. Воззвать к Богу стоит во всяком неясном и серьезном деле, ведь Он — благой родитель и для Него, чей удел есть точнейшее знание всего, нет ничего неясного, а уж для рассуждения о нетленности мира это необходимее всего<sup>1</sup>. Ведь ни среди чувственных вещей нет ничего совершеннее мира, ни среди умопостигаемых — совершеннее Бога, и всегда руководитель ощущения — ум, а умопостигаемое — чувственного, любопытствовать же о делах подданных у руководителя и покровителя — закон для тех, кому влечение к истине врождено в большей степени.

2. Поэтому, если бы мы, поднаторев в учениях о разумности, умеренности и всяческой добродетели, отмылись от пятен страстей и недугов, возможно, Бог не счел бы недостойным ввести до конца очистившиеся и ярко воссиявшие души в познание небесных вещей или через сновидения, или через оракулы, или через знамения и чудеса. Поскольку же мы несем на себе запечатленные в нас несмыслимые отпечатки неразумия, несправедливости и остальных пороков, надо быть довольным, даже если благодаря правдоподобным <догадкам> мы своими силами обнаружим некое подобие истины<sup>2</sup>.

3. Тем, кто исследует, является ли мир неподверженным гибели (εἰ ἄφθαρτος ὁ κόσμος), поскольку каждое [из этих слов, то есть] и «гибель» (φθορά), и «мир» (κόσμος), относится к числу многозначных выражений (τῶν πολλαχῶς λεγόμενων), сперва, конечно, стоит провести разыскание относительно терминов, дабы мы определили, в каком значении они употреблены в данном случае. Однако, не нужно перечислять <все> их значения, но лишь те, которые полезны для нынешнего наставления (διδασκαλία).

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта № 12–06–00087а (2012–2014): «Изучение усвоения и трансформации античных естественных наук в Средние века и Новое время в контексте социокультурной динамики общества».

4. Итак, согласно одному [значению] «миром» называется совокупность неба, звезд по его окружности <и> земли, а также животных и растений на ней, согласно же другому — одно лишь небо, которое имел в виду Анаксагор, когда, намекая на круговое движение и обращение звезд, ответил спросившему, по какой причине он мучится, проводя ночь на открытом воздухе: «Дабы созерцать мир»<sup>3</sup>; а согласно третьему, как полагают стоики, — то, что сохраняется до возгорания (ἐκτιρώσεως)<sup>4</sup>, некая упорядоченная или неупорядоченная сущность, протяженность движения которой, говорят они, есть время<sup>5</sup>. Теперешнее же рассмотрение — о мире согласно первому значению, который состоит из неба, земли и животных на них<sup>6</sup>.

5. «Гибелью» при этом называется и изменение к худшему, и полное устранение из сущего, о котором необходимо сказать, что его не бывает (ἦν καὶ ἀνόλαρτον ἀναγκαῖον λέγειν): ведь как ничто не возникает из не-сущего, так и не разрушается в не-сущее.

Ведь из не сущего вовсе — не может что-то возникнуть,  
И для сущего сгинуть неслыханно и невозможно<sup>7</sup>.

И трагик [говорит]:

Не умирает ничто из рожденных,  
Но, отделяясь одно от другого,  
Облик новый являет...<sup>8</sup>

6. Поистине, нет ничего столь же глупого, как недоумевать, не разрушается ли мир в не-сущее, но [имеет смысл спросить, не] претерпевает ли он изменение из упорядоченного состояния (ἐκ τῆς διακοσμήσεως)<sup>9</sup> путем разложения и превращения разнообразных форм элементов и составных тел в один и тот же вид или же путем полнейшего смещения (σύγχυσις), подобно тому как бывает во вмятинах и разломах<sup>10</sup>.

7. Относительно исследуемого нами вопроса возникло три мнения: одни называют мир вечным — и невозникшим, и непреходящим; другие же, напротив, — возникшим и тленным; а есть и такие, которые, позаимствовав нечто у тех и других, у последних — что он возник, а у первых — что он нетленен, допустили смешанное мнение, сочтя, что он является возникшим и нетленным<sup>11</sup>.

8. Так, Демокрит, Эпикур и великое множество философов из Стои допускают возникновение и гибель мира, но не схожим обра-

зом: первые в общих чертах описывают многочисленные миры, возникновение которых они объясняют взаимными столкновениями и сплетениями неделимых частиц, а гибель — взаимными ударами и наскоками возникших [из них образований]<sup>12</sup>; стойки же утверждают, что мир — один, а виновник его возникновения — Бог, гибели же — уже не Бог, но наличествующая в сущих сила неистощимого огня, за продолжительные циклы времени разлагающая все в саму себя, благодаря которой снова подготавливается возрождение мира по промыслу мастера.

9. И, по их мнению, в одном смысле мир может быть назван вечным, а в другом — тленным: он тленен, если иметь в виду упорядоченное состояние (*κατὰ τὴν διακόσμησιν*), но вечен с учетом возгорания (*κατὰ τὴν ἐκτίρωσιν*), становясь бессмертным благодаря возрождениям и никогда не прекращающимся циклам<sup>13</sup>.

10. Аристотель же, — возможно, из благочестия и набожности противясь этому, — говорил, что мир является невозникшим и нетленным, и осуждал ужасное безбожие тех, кто, излагая противоположное мнение, полагал, будто столь великий видимый бог, содержащий солнце и луну, да и, на самом деле, остальной пантеон планет и неподвижных звезд, ничем не отличается от рукотворных вещей.

11. И, как передают, он с издевкой говорил, будто прежде боялся за свой дом, как бы тот не рухнул от сильных ветров, необычайных бурь, времени или нерадивости в подобающем ему уходе, ныне же над ним нависает более значительный страх из-за тех, кто уничтожает весь мир своим рассуждением<sup>14</sup>.

12. Некоторые говорят, что не Аристотель — изобретатель этого мнения, но некие пифагорейцы. Я же читал и сочинение Окелла, родом из Лукании, озаглавленное *О природе вселенной*, в котором он не только заявлял, но и устанавливал при помощи доказательств, что мир является невозникшим и нетленным<sup>15</sup>.

13. А что он — возникший и нетленный, говорят, было показано Платоном в *Тимее* в ходе божественного собрания, на котором старший и главный бог говорит младшим богам: «Боги богов, творения, создатель и отец <которых> — я, неразрушимы, по крайней мере, если я не хочу [их разрушения]. Разумеется, все, что соединено [из многих частей], можно разрушить, но желать разрушить прекрасно слаженное и находящееся в хорошем состоянии свойственно тому, кто зол. Из-за чего и вы, поскольку родились, не являетесь ни

бессмертными, ни полностью неразрушимыми, но, конечно же, не будете разрушены и не станете причастны смертной доле, получив в удел еще более значительные и могущественные узы, чем те, которыми вы были соединены, когда рождались — мою волю»<sup>16</sup>.

14. Некоторые любители мудрствований полагают, что, согласно Платону, мир называется возникшим не потому, что получил начало возникновения, но потому, что, если бы он возник, то образовался бы не иначе, как указанным образом, или же из-за того, что можно наблюдать возникновение и изменение его частей<sup>17</sup>.

15. Но предшествующее предположение лучше и истиннее, не только потому что на протяжении всего сочинения он называет упомянутого ваятеля богов (θεοπλάστην) отцом, творцом и создателем, а данный мир — его произведением и отпрыском, чувственным подобием изначального <и> умопостигаемого образца, содержащим в самом себе в чувственной форме все то, что в том — умопостигаемо, совершеннейшим отпечатком на уровне ощущения того, что совершеннее всего на уровне ума,

16. но потому что и Аристотель свидетельствует об этом применительно к Платону<sup>18</sup>, вероятно, нисколько не солгав из благоговения к философии и из-за того, что для наставника нет более надежного свидетеля, чем ученик, и в особенности такой, который не полагал образование безделицей по причине быстро пресыщающейся нерадивости, но, постаравшись превзойти открытия древних, сверх того еще открыл некоторые из необходимейших вещей, привнеся новшества в каждую часть философии.

17. Отцом же платоновского учения некоторые считают поэта Гесиода, думая, будто мир у него называется возникшим и нетленным — возникшим, когда он говорит:

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом  
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный<sup>19</sup>, —

нетленным же, поскольку о его распаде и гибели он не упомянул.

18. Хаос же, по мнению Аристотеля, есть место, ибо необходимо, чтобы телу предшествовало то, что его воспримет (τὸ δεξιόμενον)<sup>20</sup>, а, по мнению некоторых из стоиков, считавших, что это имя образовано от χύσις (разлитие, поток), это вода<sup>21</sup>. Как бы ни обстояло дело, у Гесиода очевиднейшим образом показано, что мир является возникшим.

19. А за долгое время до этого<sup>22</sup> законодатель Иудеев Моисей говорил в священных книгах, что мир является возникшим и нетленным; [этих книг] — пять, из коих первую он озаглавил «Бытие» (Γένεσις), и начинает ее он следующим образом: «В начале сотворил Бог небо и землю; земля же была безвидна и неустроенна» (Быт. 1, 1-2), — затем, продвигаясь далее, он снова заявляет в следующих стихах, что дни, ночи, часы и годы, а также луна и солнце, которые восприняли природу, [предназначенную для] измерения времени, вместе со всем небом получив в удел бессмертную долю, пребывают нетленными (ср. Быт. 1, 14; 8, 22).

20. Чтобы начать подобающим образом, первыми следует расположить учения, которые из благоговения перед видимым <богом> доказывают, что [мир] — невозникший и нетленный<sup>23</sup>. Для всех вещей, подверженных гибели, заведомо существуют две причины уничтожения, одна — внутренняя, а другая — внешняя: в самом деле, ты, пожалуй, найдешь, что железо, медь и тому подобные сущности уничтожаются сами собою (ἐξ ἑαυτῶν), когда их разъедает ржавчина, напав подобно заразной (ἐρτηνώδους)<sup>24</sup> болезни, а от внешних причин (πρὸς δὲ τῶν ἐκτός) — когда, захваченные общим пламенем при пожаре в доме или городе, они расплавляются под неистовым напором огня. Схожим образом наступает конец и живым существам: когда они заболевают — из них самих, а от внешних причин — когда их закалывают, забивают камнями, сжигают или когда они терпят нечистую<sup>25</sup> смерть через повешение.

21. Стало быть, если мир тоже гибнет, то по необходимости он будет разрушен либо какой-то из внешних сил, либо какой-то из тех, что имеются в нем самом; но и то, и другое невероятно: ведь вне мира нет ничего, поскольку все вещи собраны воедино ради его завершенности; ибо так он будет единственным, целым и нестареющим: единственным — из-за того, что, если бы какие-то вещи оставались вне его, возник бы другой мир, подобный существующему ныне, целым — из-за того, что вся сущность (οὐσίαν)<sup>26</sup> целиком израсходована на него, а нестареющим и неуязвимым для болезней — поскольку подверженные болезням и старости тела сильно повреждаются жарой, холодами и прочими противоположностями, обрушивающимися на них извне; но ни одна сила из их числа не окружает мир, ускользнув из него, и не нападает на него, ибо все они целиком заключены внутри него и ни одна их часть не

отсутствует. Таким образом, если снаружи что-то есть, это непременно была бы пустота, бесстрастная природа, для которой невозможно что-либо претерпеть или сделать<sup>27</sup>.

22. И, конечно, мир не распадется и от какой-либо причины из тех, что внутри него: во-первых, поскольку [в таком случае] часть будет больше и мощнее целого, что совершенно нелепо, ибо мир, обладая неодолимой мощью, управляет всеми своими частями, не будучи управляем ни одной из них; а затем — потому что, раз есть две причины гибели, одна — внутренняя, другая — внешняя, то, что может быть подвластно одной из них, непременно восприимчиво и к другой<sup>28</sup>.

23. И вот подтверждение: бык, конь, человек и схожие животные, поскольку по природе могут быть уничтожены железом, скончаются и от болезни. Ибо трудно, а то и невозможно найти нечто, что, будучи от природы подвластно внешней причине гибели, будет полностью невосприимчиво к внутренней.

24. Итак, поскольку показано, что мир не погибнет ни от одной из внешних причин из-за того, что снаружи совершенно ничего не осталось, [не погибнет он] и ни от какой-либо причины из тех, что находятся в нем, на основании вышеупомянутого доказательства, согласно которому тому, что доступно для одной из этих двух причин, свойственно быть восприимчивым и к другой<sup>29</sup>.

25. Свидетельством тому являются и следующие высказывания в *Тимее* о том, что мир неуязвим для болезней и не погибнет: «Состав мира избрал каждый из четырех [элементов] целиком. Ибо Составивший составил его из всего огня, воды, воздуха и земли, не оставив снаружи ни одной части или силы ни одного [их этих элементов], имея в виду следующее:

26. во-первых, чтобы целое было как можно более совершенным живым существом из совершенных частей; кроме того — [чтобы оно было] единственным, поскольку не было бы остатков, из которых могло бы возникнуть другое такое же; а еще, чтобы оно было нестареющим и неуязвимым для болезней, ибо он понимал, что теплое и холодное, и вообще все, что, располагая мощными силами, окружает извне и несвоевременно нападает, — все это терзает составное тело и, навлекая болезни и старость, заставляет его гибнуть. По этой причине и исходя из такого рассуждения бог смастерил его как целое из всех [элементов, взятых] целиком, совершенным, нестареющим и неуязвимым для болезней»<sup>30</sup>.

27. Пусть этот довод в пользу нетленности мира будет позаимствован у Платона, а что он — невозникший, [мы выведем] путем естественного умозаключения: ибо распад подобает возникшему, а нетленность — невозникшему; и тот, кто создал следующий триметр:

То, что возникло, умереть обязано<sup>31</sup>, —

кажется, не промахнулся\*\*\* [когда допустил, что]<sup>32</sup> дело обстоит так, поняв взаимосвязь причин <возникновения и> гибели.

28. По-другому же это можно [доказать] так: все из составных вещей, которые гибнут, подвергаются распаду в то, из чего они были составлены. Распад, таким образом, был бы не чем иным, как возвращением каждой из вещей к тому, что соответствует природе, так что соединение, наоборот, принуждает сошедшие вещи к тому, что противно природе. И, похоже, это в самом деле вернее всего по следующей причине:

29. ведь мы, люди, были смешаны из четырех элементов, которые представляют собой целокупность всего неба, — земли, <воды>, воздуха и огня, — позаимствовав у них небольшие части; а то, что смешано, лишено положения, соответствующего природе, поскольку [при смешении] тепло, стремящееся вверх, было низвергнуто, а землевидная и обладающая тяжестью сущность стала легкой и захватила место наверху, которое заняла голова, самое землевидное из того, что в нас есть.

30. Из уз же наихудшие — те, что связало насилие, они ничтожны и кратковременны: ибо они быстрее расторгаются теми, кто был связан, так как те сбрасывают ярмо от тяги к соответствующему природе движению, к которому они спешат перейти. Ведь согласно трагику:

...назад уходит  
Рожденное землею в землю,  
А то, что родом из эфира,  
Вернулось на небесный свод:  
Не умирает ничто из рожденных,  
Но, отделяясь одно от другого,  
Собственный облик являет...<sup>33</sup>

31. Всем же гибнущим сущим предписан такой закон и правило: всякий раз когда существуют соединившиеся посредством смешения вещи — взамен соответствующего природе порядка стать

причастными беспорядку и перейти в противоположные [их природе] места, так что в определенном отношении представляется, будто они находятся на чужбине, а всякий раз когда они распадаются — вернуться к собственному природному уделу.

32. Мир же непричастен беспорядку, существующему в упомянутых вещах. Ибо давайте рассмотрим вот что: если он подвержен гибели, то ныне все его части по необходимости расположены в месте, несоответствующем природе. Но предполагать такое — непозволительно. Ибо все части мира получили в удел наилучшее положение и гармоничный порядок, так что каждая, словно предпочитая оставаться на родине, не ищет изменения к лучшему.

33. Поэтому место в самой середине было уделено земле, на которую опускаются все землевидные вещи, даже если их подбросить, — а это признак соответствующего природе местоположения: ибо там, где какая бы то ни было вещь, движимая не вследствие насилия, останавливается и покоится, она получила в удел собственное место. Вода разлилась по земле, воздух же и огонь удалились от середины вверх, воздух — получив при распределении место, граничащее с водой и огнем, а огонь — самое верхнее; вот почему, даже если, воспламенив факел, ты опустишь его к земле, пламя все равно воспротивится и, вознося само себя, устремится вверх в соответствии с естественным движением огня<sup>34</sup>.

34. Если же причина гибели остальных живых существ — противоестественное расположение, а в мире каждая из частей расположена согласно природе, получив при распределении собственное место, то, пожалуй, справедливо назвать мир нетленным<sup>35</sup>.

35. Кроме того, всякому ясно, что каждая природа старается сберечь и сохранить, а если бы было возможно — то и обессмертить каждое из сущих, природой которых она является: та, что в деревьях — деревья, а та, что в животных — каждое из животных.

36. Но частичной природе по необходимости не хватает сил, чтобы привести их к вечности. Ведь либо нужда, либо жар, либо мороз, либо тысячи других обыкновенно присоединяющихся обстоятельств, поражающих [частичное сущее], расшатывают и ослабляют скрепляющие его узы и наконец разрывают их. Если бы ничто подобное не подстерегало извне, то, насколько это зависит от нее самой, она сохраняла бы неувядающими все сущие, как мелкие, так и крупные.



37. Следовательно, необходимо, чтобы и природа мира желала постоянства целого; ведь она, разумеется, не хуже частичных природ, чтобы [в отличие от них], сбежав и покинув свой пост, попытаться с присущим ей искусством произвести болезнь вместо здоровья и гибель вместо полнейшей сохранности, поскольку

Выше всех она головой и лицом всех прекрасней,  
Сразу узнать ее можно, хотя и другие прекрасны<sup>36</sup>.

Но если это правда, мир не подвергнется гибели. Почему? Потому что скрепляющая его природа вследствие великого могущества ее силы неодолима, превосходя всевозможные прочие силы, которые могли бы навредить.

38. Поэтому и Платон правильно говорит: «Ибо ничто не уходило и не приходило к нему [т. е. миру] откуда-либо, ведь ничего не было. Благодаря искусству он возник [таким, что] сам себе доставляет питание из своего же тления и все в самом себе и от самого себя претерпевает и делает. Ибо Составивший его счел, что, являясь самодостаточным, он будет гораздо лучше, чем нуждаясь <в других>»<sup>37</sup>.

39. Однако, чрезвычайно убедительным является и следующее рассуждение, которым, насколько мне известно, очень многие кичатся как наиболее уместным и совершенно неопровержимым. Ибо они спрашивают: чего ради бог разрушит мир? Ведь либо для того, чтобы уже не создавать мира, либо для того, чтобы произвести другой.

40. Но первое не подходит богу: ибо должно менять беспорядок на порядок, а не порядок на беспорядок; далее, ведь [в таком случае] он претерпит раскаяние — страсть и болезнь души<sup>38</sup>; ибо следовало либо вообще не создавать мир, либо, рассудив, что это подобающее ему дело, радоваться тому, что возникло.

41. Второе же предположение заслуживает продолжительного рассмотрения. Ведь если он произведет другой мир вместо ныне существующего, возникший мир непременно получится или худшим, или таким же, или лучшим. Из этих [вариантов] каждый заслуживает порицания. Ведь если этот мир хуже, то хуже и творец. Но то, что сотворено совершеннейшим искусством и знанием бога, безусловно, безукоризненно и не нуждается в исправлении:

Ибо даже жена, — говорят, — не настолько неблагоприятна,  
Чтобы худшее выбрать, когда есть лучшее рядом<sup>39</sup>.

Богу же подобает оформлять бесформенное и облекать безобразнейшее изумительными красотами.

42. Если же мир — такой же, [как предыдущий], то мастер трудится впустую, совершенно ничем не отличаясь от совсем малых (κοιμῆν ἠλιῶν)<sup>40</sup> детей, которые, играя на морских берегах, часто воздвигают холмы из песка, а затем, подкопав их руками, снова разрушают<sup>41</sup>. Ибо гораздо лучше оставить на месте тот [мир], что один раз возник с самого начала, чем производить такой же, ничего не отнимая и ни добавляя, а также не изменяя его к лучшему или худшему<sup>42</sup>.

43. Если же он сотворит лучший мир, тогда станет лучшим и творец, так что он был несовершеннее в своем искусстве и замысле, когда производил предыдущий, чего нельзя даже предположить. Ибо бог равен и подобен самому себе, не испытывая ни ослабления, [приводящего] к большему злу, ни напряжения ради [достижения] большего блага<sup>43</sup>. Такого рода непостоянствам есть место у людей, которым по природе свойственно изменяться в обе стороны, как к хорошему, так и к худшему, обыкновенно претерпевая неоднократный [нравственный] рост, совершенствование, улучшение и все их противоположности.

44. Кроме того, вещи, произведенные нами, смертными, как, видимо, и надлежит, оказываются тленными, а произведения бессмертного, я полагаю, — нетленными, если рассудить здраво. Ибо разумно полагать, что сотворенное уподобляется природе мастеров.

45. И, конечно, любому ясно и то, что, если погибнет земля, то из числа живых существ по необходимости истребится весь род обитателей суши; если погибнет вода — живущих в воде, если же воздух и огонь — воздухоплавающих и огнеродных<sup>44</sup>.

46. Схожим образом, стало быть, если погибнет небо, то погибнут солнце и луна, погибнут и остальные планеты, погибнут и неподвижные звезды — столь великое воинство чувственно воспринимаемых богов, издревле считавшееся блаженным. А это, конечно, было бы не что иное, как предполагать, будто боги гибнут. Это ведь все равно, что предполагать, будто люди бессмертны<sup>45</sup>. Однако, при сопоставлении [этих] ничего не стоящих [предположений] кто-нибудь, рассматривая их, возможно, найдет последнее более обоснованным, чем первое: ведь есть вероятность, что смертный причастится бессмертия по милости бога, но невозможно, чтобы

боги утратили нетленность, пусть даже человеческие мудрствования дойдут до предельного безумия.

47. И в самом деле, как раз те, кто вводит возгорания и возрождения мира, считают и признают, что звезды являются богами, которых они, не краснея, уничтожают своим учением. Ведь следовало бы либо провозгласить их раскаленными глыбами металла, как некоторые из пустословящих что-то в этом роде о темнице всего неба в целом<sup>46</sup>, либо, считая их божественными или демоническими природами, вдобавок признать за ними и подобающую богам нетленность. Теперь же они настолько далеко отошли от истинного мнения, что, исходя из выводов своей непоследовательной философии, незаметно для самих себя приносят гибель даже в провидение — а ведь оно душа мира<sup>47</sup>!

48. В самом деле, Хрисипп, самый знаменитый из их числа, в сочинении *О растущем [аргументе]* (Περὶ αὐξανόμενου)<sup>48</sup> предлагает примерно следующее чудаковатое рассуждение: предварительно оговорив, что «невозможно, чтобы два индивида (ἰδίως ποῖα)<sup>49</sup> существовали в той же самой сущности»<sup>50</sup>, он говорит: «вообразим себе ради нашего рассмотрения кого-нибудь одного невредимым, а другого — без одной ноги; невредимого зовут Дион, а неполноценного — Теон; и затем у Диона отрезают одну из ног. Так вот, если спросить, который из двух был поврежден, уместнее сказать, что Теон»<sup>51</sup>. Но это утверждение скорее любителя парадоксов, чем того, кто говорит истину.

49. Ибо каким образом тот, у кого не отрублена ни одна часть, Теон, был обездолен, а Дион, которому отсекали ногу, даже не был поврежден? «Так и должно быть», говорит он, «ибо Дион, которому отрезали ногу, был сведен к неполноценной сущности Теона, а двух индивидов, относящихся к одному и тому же подлежащему, не может быть. Потому-то необходимо, чтобы Дион сохранился, а Теон был поврежден»<sup>52</sup>.

Не чьими-то, но собственными стрелами  
Поражены<sup>53</sup>, —

говорит трагик. Ибо кто-нибудь, взяв за образец это рассуждение и приспособив его ко всему миру, как нельзя более ясно покажет, что и само провидение подвержено гибели.

50. Рассуждай вот как: будем исходить из того, что мир, поскольку он совершенен, — это как бы Дион, а душа мира — как бы Теон, потому что часть меньше целого, и пусть, как у Диона — нога, так и у мира будет отнято все то в нем, что телесно.

51. Следовательно, необходимо сказать, что мир, у которого отнято тело, не был поврежден, как и Дион, которому отсекали ногу, но [погибла] душа мира, как и ничего не претерпевший Теон. Ведь мир, когда у него было отнято телесное, был сведен к меньшей сущности, погибла же душа в силу того, что не может быть двух индивидов, относящихся к одному и тому же подлежащему. Но говорить, что провидение гибнет, непозволительно; если же оно оказывается нетленным, необходимо, чтобы и мир был нетленным.

52. Также и время, безусловно, предоставляет величайшее доказательство в пользу вечности [мира]. Ведь если время не возникло, то и мир по необходимости не возник. Почему? Потому что, как говорит великий Платон, время явили (ἔδειξαν) дни и ночи, а также месяцы и годовые циклы<sup>54</sup>. Но невозможно, чтобы что-либо из них возникло без движения солнца и обращения всего неба, так что те, кто опытен в определении вещей, метко определяют время как протяженность движения мира<sup>55</sup>. Поскольку же это правильно, мир оказывается ровесником и причиной времени.

53. Самое же нелепое — предполагать, будто мир был когда-то, когда не было времени: ибо природа последнего безначальна и бесконечна, так как и сами эти выражения — «был», «когда-то», «когда» — тоже указывают на время. Из этого следует, что и время не существовало само по себе, когда не было мира: ведь что не существует, то и не движется, а, как было показано, время есть протяженность мирового движения. Стало быть, необходимо, чтобы и то, и другое существовало извечно, не получив начала возникновения; а вечное невосприимчиво к гибели.

54. Возможно, какой-нибудь искусный в аргументации стоик скажет, что время определяется как протяженность движения не только нынешнего, упорядоченного мира, но и того, что предполагается при возгорании. Ему следует сказать: любезный, подменив термины, ты нарекаешь миропорядком (κόσμον) беспорядок (ἀκόσμιον). Ведь если этот [мир], который мы видим, устроенный и упорядоченный с предельным искусством, не нуждающимся в поправках, истинно и как нельзя более уместно наречен миропоряд-

ком (κόσμος), то кто-нибудь мог бы должным образом назвать его превращение в огонь беспорядком (ἀκόσμιον)<sup>56</sup>.

55. Критолай же, <один> из служителей Муз (τῶν κερουκότων Μοῦσαις), поклонник перипатетической философии, поддержав учение о вечности мира, воспользовался такими доказательствами: если мир возник, необходимо, чтобы и земля возникла; если же земля возникла, то непременно и человеческий род; но человек не возник, ибо род существует извечно, как будет показано. Следовательно, мир вечен<sup>57</sup>.

56. Но следует сразу же разобрать отложенное на потом<sup>58</sup>, если столь очевидные вещи нуждаются еще и в доказательстве. А они, похоже, нуждаются из-за сочинителей мифов, которые, наполнив жизнь измышлениями, изгнали истину на чужбину, насильственно лишив этого <наилучшего> достояния не только города и семейства, но и каждого в отдельности, и придумав ради привлекательности слога метры и ритмы, — словно приманку для ловушки! — которыми они очаровывают уши безумцев, подобно тому как безобразные и уродливые гетеры [очаровывают] глаза безделушками и поддельной красой за неимением подлинной.

57. Ибо они говорят, что рождение людей друг от друга — сравнительно недавнее дело природы, а более первоначальное и древнее — рождение из земли, так как она и является, и признается всеобщей матерью<sup>59</sup>: воспеваемые у эллинов Спарты<sup>60</sup>, подобно деревьям в наше время, выросли из земли как ее дети, взрослыми и вооруженными.

58. Но что это — мифический вымысел, очень легко усмотреть исходя из множества [дowodов]. К примеру, первому, кто родился, понадобились бы временные промежутки для роста, соответствующие определенным мерам. Ибо природа породила возрастные различия как некие ступени, по которым человек некоторым образом восходит и сходит вниз, восходит, когда растет, а спускается, идя на убыль. Предел же самых верхних ступеней — это зрелость, достигнув которой человек уже не идет вперед, но подобно тому, как совершающие двойной забег сворачивают обратно на тот же самый путь, возвращает немощной старости все, что он получил от исполненной сил молодости.

59. Полагать же, что некоторые из<начально> были рождены взрослыми, свойственно тем, кто не знает законов природы — ее непоколебимых установлений. Ведь это нашим мнениям, к которым

ввиду сопряженной с ними смертности примешано заблуждение, естественно претерпевать перемены и видоизменения, но свойства природы целого неизменны, так как она господствует над всеми вещами и сохраняет непоколебимыми изначально утвержденные правила в силу прочности единожды принятых решений.

60. Стало быть, если бы она сочла подобающим, чтобы люди рождались взрослыми, то и ныне, пожалуй, человек появлялся бы на свет взрослым, не становясь ни младенцем, ни ребенком, ни юношей, но сразу был бы мужем, а, возможно, и вовсе неувядающим и бессмертным. Ведь кому не присущ рост, тому и убыль не свойственна. Изменения же вплоть до зрелого возраста возникают вследствие роста, а от него вплоть до старости и смерти — вследствие убыли. Естественно, если с тем, кто не причастен к более ранним изменениям, не происходят и следующие за ними.

61. Что помешало, чтобы люди и ныне произрастали точно так же, как, по их словам, [они это делали] прежде? Земля тоже так постарела, что из-за продолжительности времени стала казаться бесплодной? Но она остается в одинаковом [состоянии], будучи вечно молодой, потому что она есть четвертая часть вселенной и ради устойчивости целого должна не увядать, поскольку и родственные ей элементы — вода, воздух и огонь — пребывают нестареющими.

62. Очевидное же доказательство непрерывного и вечного процветания на земле — это растения (*τὰ φυόμενα*). Ибо, очистившись либо разливами рек, как рассказывают о Египте<sup>61</sup>, либо ежегодными ливнями, она слегка ослабляет и умеряет труд плодоношения, и затем после некоторой передышки восстанавливает собственную силу до предельной мощи, потом же возобновляет рождение таких же [растений, как и прежде], производя обильное пропитание для всевозможных видов живых существ.

63. В связи с чем мне кажется, что не напрасно поэты назвали ее Пандорой: ведь она дарует всё, что служит для пользы и для вкушения наслаждений, не некоторым, но всем тем, кому только уделена жизнь (*ψυχῆς*). В самом деле, если бы в разгар весны кто-нибудь высоко взмыл на крыльях и обозрел сверху горную и равнинную местность, обильную пастбищами и зеленью, производящую травы и подножный корм, а также ячмень, пшеницу и великое множество других разновидностей посевов, — как тех, что засеяли земледельцы, так и тех, что самопроизвольно приносит это время

года, — осеннюю тенью ветвей и листьев, которыми украшаются деревья, и изобилующую плодами, годными не только для еды, но при случае и для облегчения страданий, — ведь плод оливы исцеляет усталость тела, а плод виноградной лозы, если пить его умеренно, смягчает сильные горести души, —

64. а еще благоуханнейшие ароматы, исходящие от цветов, и неопишуемые особенности красок, расцвеченные божественным (δαξνοίω) искусством, отведя же взор от одомашненных [людьми растений], опять-таки внимательно осмотрел бы по очереди черные тополя, кедры, сосны, ели, высочайшие вершины дубов, плотные и густые заросли остальных дикорастущих [деревьев], которые покрывают своей тенью самые многочисленные и высокие из гор и значительную часть плодородной почвы у их подножия, — то он постиг бы неослабое и неустанное процветание вечно молодой земли.

65. Так что, нисколько не умалившись в своей древней силе, она, пожалуй, и ныне рождала бы людей, если уж [она делала это] прежде, в силу двух настоятельнейших причин: во-первых, чтобы не оставлять собственного поста, — и особенно при засеве и рождении человека, наилучшего и главного из всевозможных обитателей суши, — а, во-вторых, ради помощи женщинам, которые, зачав, примерно десять месяцев обременены тяжелейшими скорбями, а, собираясь родить, часто умирают прямо посреди родовых мук.

66. Вообще не ужасная ли это глупость — предполагать, будто земля заключила в своем чреве матку для засева людей? Ибо матка есть место, порождающее живых существ, «мастерская природы», как кто-то сказал<sup>62</sup>, и живые существа образуются только в ней. Но это — часть не земли, но живого существа женского пола, сотворенная ради рождения. Ибо [тогда уж] надо сказать, что у земли, когда она рождала людей, появились еще и сосцы, словно у женщины, дабы у впервые родившихся была подходящая пища. Но на людской памяти нигде на обитаемой земле ни река, ни какой-нибудь источник никогда не истекали молоком вместо воды.

67. Кроме того, недавно родившийся ребенок, точно так же, как он должен вскармливаться молоком, нуждается и в покрывающей его одежде из-за тех повреждений, что возникают в телах от стужи и зноя, ради чего кормилицы и матери, у которых неизбежно начинает проявляться заботливость о тех, кто ими рожден, пеленают младенцев. Но каким образом либо охлажденный воздух, либо сол-

нечный жар не погубили бы сразу же тех, кто был рожден землею и оставлен нагим? Ибо стужа и зной, набрав силу, производят болезни и разрушения.

68. Но поскольку сочинители мифов однажды начали пренебрегать истиной, они наплели, будто эти Спарты родились еще и вооруженными. Какой же медных дел мастер или величайший Гефест был под землей, чтобы незамедлительно приготовить им полное вооружение? И что за родство с оружием [могло быть] у первых рожденных? Ведь человек — кротчайшее живое существо<sup>63</sup>, так как природа даровала ему разум как особый дар, при помощи которого он зачаровывает и усмиряет дичайшие страсти. Разумной природе было бы гораздо лучше вместо оружия носить жезлы глашатаев, знаки мирных договоров, дабы всем повсюду возвещать мир, а не войну.

69. Итак, пустословие тех, кто воздвигает оплот лжи против истины, было в достаточной степени изобличено. Следует быть вполне уверенным, что люди извечно происходят от людей, сменяя друг друга, причем мужчина засеивает матку, словно пашню, женщина принимает и сохраняет семена, а природа невидимо образует каждую из частей и тела, и души, и дарует всему роду в целом то, что не смог получить каждый из нас, — бессмертие<sup>64</sup>. Ибо как воистину чудесное и божественное произведение он пребывает вовеки, хотя те, кто принадлежит к виду, гибнут. Если же человек, ничтожная доля вселенной, вечен, то, надо думать, и мир является невозникшим и, тем самым, нетленным.

70. В ходе этого спора Критотай прибегал и к такому рассуждению: то, что является причиной здоровья для самого себя, неподвластно болезни; но и то, что является причиной бодрствования для самого себя, неподвластно сну; если же это так, то и являющееся причиной существования для самого себя вечно; а мир — причина существования для самого себя, если уж [он является ею] и для всех остальных сущих; стало быть, мир вечен<sup>65</sup>.

71. Тем не менее, стоит рассмотреть еще вот что: все, что возникло, в начале должно быть во всех отношениях несовершенным, но по мере того, как проходит время, — вырастать до полнейшего совершенства<sup>66</sup>. Так что, если мир возник, то некогда он был, дабы и мне воспользоваться словами, обозначающими возрастные периоды, совсем младенцем (*κομιδῆν νήπιος*)<sup>67</sup>, а потом, окрепнув в течение годовых кругооборотов и продолжительных времен, поздно и с тру-



дом достиг зрелости: ведь у того, кто живет дольше всех, расцвет по необходимости медленен.

72. Если же кто считает, будто мир когда-либо подвергался подобным изменениям, то да будет ему ведомо, что он одержим неисцелимым безумием! Ведь ясно, что расти будет не только телесное в нем, но и ум испытает приумножение, поскольку и те, кто считает его тленным, предполагают, что он разумен<sup>68</sup>.

73. Следовательно, в начале своего возникновения он, подобно человеку, будет неразумным, а в цветущем возрасте — разумным, что не только сказать, но и предположить нечестиво. Ибо разве совершеннейшее вместилище (περίβολον) видимых <богов>, содержащее и частные сущие, получившие в нем свой удел (καὶ τοὺς ἐν μέρει περιέχοντα κληρούχους)<sup>69</sup>, не стоит считать вечно совершенным и телом, и душою, непричастным к бедствиям, с которыми сопряжено все возникшее и тленное?

74. Кроме того, он говорит, что живым существам даны три причины смерти, помимо внешних — болезнь, старость, нужда, ни одной из которых мир не подвластен: ибо он крепко составлен из целокупных элементов, так чтобы не претерпеть насилия ни от одной оставшейся в излишке и высвободившейся части и одержать верх над теми силами, от которых [происходят] немощи; они же, отступив перед ним, сохраняют его неподверженным болезни и старости, а он стал полностью самодостаточным для самого себя и не нуждается ни в чем, не упустив ничего из тех [вещей, что нужны] для устойчивости, отринув поочередные смены опорожнения и наполнения, которые из-за своей грубой ненасытности (διὰ τὴν ἄμουσον ἀπληστίαν)<sup>70</sup> претерпевают живые существа, вместо жизни домогающиеся смерти, или, говоря еще точнее, жизни, более прискорбной, чем гибель.

75. Далее, если бы нельзя было наблюдать никакой вечной природы, могло бы показаться, что те, кто вводит гибель мира, грешат в меньшей степени [и] простительным образом, ибо у них не было бы никакого образца вечности<sup>71</sup>. Поскольку же, согласно наилучшим исследователям природы, рок (εἰμαρμένη), сплетающий без пропусков и разрывов причины всех отдельных сущих, безначален и бесконечен, то почему же, в конце концов, не следует сказать, что долговечна и природа мира, — эта упорядоченность беспорядочных вещей, слаженность нескладных, согласованность несогласованных,

единение разделенных, для древесины и камней — их прочность (ἔξις), для посевов и деревьев — естество (φύσις), для всех живых существ — душа (ψυχήν), для людей — ум и разум (νοῦν καὶ λόγον), для достойных — совершеннейшая добродетель<sup>72</sup>? Если же природа мира является невозникшей и нетленной, ясно, что таков и мир, скрепленный и поддерживаемый ее вечными узами.

76. Побежденные истиной, даже некоторые из сторонников противоположного мнения передумали: ибо прекрасное обладает притягательной силой, а истина божественно прекрасна, как и ложь необычайно уродлива. В самом деле, Бозт Сидонский и Панетий, поднаторевшие в стоических учениях мужи, словно одержимые божеством, оставив возгорания и возрождения, перешли на сторону более благочестивого учения о нетленности всего мира<sup>73</sup>.

77. Говорят, что и Диоген, разделявший, когда был молод, учение о возгорании, в более позднем возрасте, засомневавшись, стал воздерживаться от суждения<sup>74</sup>. Ибо не молодости, но старости свойственно ясно различать возвышенные и вызывающие споры (περὶ αἰχμητῶν)<sup>75</sup> предметы, и в особенности все то, о чем судит не безрассудное и обманчивое ощущение, но чистейший и ничем не замутненный ум.

78. Сторонники же Бозта воспользовались в высшей степени убедительными доказательствами, которые мы изложим прямо сейчас: по их словам, если мир является возникшим и тленным, то нечто возникнет из не-сущего, что и стоикам кажется более чем нелепым. Почему? Потому что ни внутри, ни снаружи нельзя найти никакой приносящей гибель причины, которая уничтожит мир. Ибо снаружи ничего нет, возможно, за исключением пустоты, так как элементы целиком вошли в его состав (τῶν στοιχείων ἀποκρίθόντων εἰς αὐτὸν ὀλοκλήρων), да и внутри нет ни малейшего заболевания такого рода, чтобы оно могло стать причиной распада для столь великого бога. Если же он гибнет беспричинно, ясно, что гибель возникнет из не-сущего, чего как раз и не допустит размышление.

79. А еще они говорят, что есть три родовых способа гибели: один — от разделения (κατὰ διαίρεσιν), другой — от устранения господствующего качества (κατὰ ἀναίρεσιν τῆς ἐπεχούσης ποιότητος)<sup>76</sup>, и третий — от слияния (κατὰ σύγχυσιν)<sup>77</sup>. Действительно, то, что состоит из обособленных частей, стада мелкого и крупного скота, хоры, войска, или, с другой стороны, тела, составленные из соприка-

сающихся частей, — это распадается из-за расхождения и разделения. А от устранения господствующего качества [разлагается] воск, когда ему придают другую форму или когда его выравнивают, чтобы какая-нибудь по-другому выглядящая форма даже не могла на нем отпечататься. От слияния же [гибель имеет место], к примеру, в случае с четверояким лекарством, бытующим у врачей<sup>78</sup>: ибо силы собранных воедино [веществ] исчезли ради возникновения одной особенной и превосходной [силы этого лекарства].

80. Итак, если надо сказать, что мир гибнет одним из этих способов, то каким? От разделения? Но он не состоит ни из обособленных частей, так чтобы они рассеялись, ни из соприкасающихся, так чтобы они распались, и не образует единство тем же самым способом, что наши тела. Ибо эти последние сами по себе пребывают в уязвимом для гибели состоянии и находятся под властью множества причин, от которых претерпевают вред, а его мощь, в силу своего великого превосходства возобладавшая надо всеми вещами, неодолима.

81. Но [возможно, он гибнет] из-за полного устранения [господствующего] качества? Но уж это точно невозможно: ибо, согласно тем, кто избрал противоположную [точку зрения]<sup>79</sup>, качество миропорядка (διακοσμίσεως) сохраняется, сводясь при возгорании к меньшей сущности, а именно — к сущности Зевса.

82. Но [не гибнет ли он] от слияния? Вот уж нет, ведь опять понадобится, чтобы гибель допускала переход в не-сущее. Почему? Потому что если бы каждый из элементов погибал по очереди, он мог бы претерпеть превращение в другой, когда же при слиянии они скопом уничтожаются все вместе, необходимо предположить невозможное<sup>80</sup>.

83. Вдобавок к этому они также говорят: если все возгорится, что будет делать бог в течение этого времени? Разве что совсем ничего? И, видимо, похоже на то. Ибо теперь-то он надзирает над всеми отдельными вещами и опекает все, как настоящий отец, и, если надо сказать истину, наподобие возничего и кормчего держит в своих руках бразды и кормило совокупности всех вещей, помогая и солнцу, и луне, и остальным блуждающим и неподвижным светилам, а также — воздуху и <остальным> частям мира, и содействуя всему тому, что [нужно] для устойчивости целого и безупречного управления в согласии со здоровым разумом.

84. Если же всё уничтожится, то из-за ужасной праздности и безделья он будет вести жизнь, которую не стоит проживать (ἀβιώτω βίω χρήσεται). Что могло бы оказаться нелепее этого? Не решаюсь сказать то, что непозволительно даже предположить — что, если уж бога [охватит] покой, то из этого для него последует смерть<sup>81</sup>. Ибо если ты уничтожишь вечное движение души, то вместе с тем совершенно уничтожишь и ее саму<sup>82</sup>. Бог же, согласно нашим противникам, — душа мира.

85. Заслуживает рассмотрения и то, каким образом будет иметь место возрождение, если все разложится в огонь. Ведь когда сущность до конца истребится огнем, необходимо, чтобы и огонь, уже не имея топлива, погас. Стало быть, при его сохранении семенной логос миропорядка (ὁ σπέρματικὸς τῆς διακοσμήσεως... λόγος)<sup>83</sup> мог <бы> быть спасен, но при его уничтожении — уничтожился бы вместе с ним. А это уже вдвойне непозволительно и нечестиво — не только утверждать гибель мира, но и уничтожить возрождение, как если бы бог радовался беспорядку, безделью и всяческим несуразностям.

86. Это рассуждение следует тщательнее разобрать следующим образом: есть три вида огня (πυρὸς), один — уголь (ἄνθραξ), другой — пламя (φλόξ), третий — сияние (αὐγή). Так вот, уголь — это огонь в землевидной сущности, который, под видом [соответствующего] состояния пневмы (τρόπον ἕξεως πνευματικῆς), спрятался и затаился в ее недрах, распространившись до самых ее пределов. Пламя же — это то, что благодаря своему топливу поднимается и взмывает вверх. А сияние — то, что излучается огнем, содействуя глазам в восприятии видимых предметов<sup>84</sup>. Среднее же место между сиянием и углем получило в удел пламя. Ибо, погаснув, оно под конец обращается в уголь, а, разгоревшись, испускает блестящий свет, лишенный воспламеняющей силы.

87. Поэтому, если бы мы сказали, что при возгорании мир разлагается, то угля бы не возникло, потому что [в таком случае] останется обилие землевидного вещества, в котором доводится содержаться огню<sup>85</sup>, а из остальных тел тогда, как считается, ничего не существует, но земля, вода и воздух уже разложились в беспримесный огонь.

88. Опять-таки, и пламени [при этом не возникло бы]. Ибо оно привязано к топливу (ἄμια γὰρ τροφῆς ἐστὶ)<sup>86</sup>, когда же ничего не останется, лишенное пищи, оно сразу погаснет. Из этого следует, что [тогда] не образуется и сияния, ведь оно не имеет самостоятель-

ного существования, но проистекает из предыдущих [состояний огня, т. е.] угля и пламени, от первого — в меньшей степени, а от пламени — в изобилии (ибо оно разливается как можно дальше). Поскольку же они, как было показано, не существуют при возгорании, то и сияния не возникнет. Ведь даже обильное и глубокое дневное сияние тотчас исчезает ночью и, в особенности, безлунной, когда солнце совершает свой путь под землей. Стало быть, мир не возгорается, но является нетленным; а если возгорится, то другого, видимо, не возникнет.

89. Вот почему и некоторые из более проницательных представителей Стои, заранее увидев, как они будут опровергнуты, сочли правильным загодя приготовить лекарства для своего, можно сказать, находящегося при смерти главного [учения] (ὄσπερ θανάτῳτι κεφαλαίῳ βοηθήματα προεὔρελίξεσθαι). Но это было совершенно бесполезно. Ибо поскольку огонь — причина движения, а движение — начало возникновения, и невозможно, чтобы что-либо возникло без движения, они сказали, что после возгорания, когда должен быть сотворен новый мир, весь огонь до конца не гаснет, но от него остается некоторая доля определенной величины. Ибо они весьма опасались, как бы, если он погас весь целиком, все вещи, обретя покой, не остались неупорядоченными, поскольку причины движения больше нет.

90. Но это — измышления тех, кто использует изощренные и хитроумные аргументы против истины. Почему же, в конце концов? Потому что, как уже было показано, невозможно, чтобы возгоревшийся мир стал подобным углю, поскольку [в таком случае] осталось бы много землевидной сущности, в которой должен будет затаиться огонь, и, может быть, возгорание тогда не одержало бы верх, если уж земля, самый тяжелый и труднее всего истребляемый из элементов, все еще сохраняется, не разложившись, а необходимо, чтобы она превратилась или в пламя, или в сияние<sup>87</sup> (по мысли Клеанфа — в пламя, а Хрисиппа — в сияние)<sup>88</sup>.

91. Но если уж она становится пламенем, то, начав угасать, сразу погаснет не отчасти, но вся целиком. Ибо пламя существует вместе с топливом. Поэтому, когда того много, оно растет и распространяется, а при его сокращении уменьшается. Засвидетельствовать этот факт можно исходя из вещей, с которыми мы имеем дело [повседневно] (ἀπὸ τῶν παρ' ἡμῶν): светильник, пока кто-нибудь под-

ливаает масло, дает ярчайшее пламя, когда же тот перестанет, то, израсходовав весь остаток топлива, он тотчас угасает, не отложив себе про запас ни единой частицы пламени.

92. Если же это не так, но земля становится сиянием, то она опять изменяется вся целиком. Почему? Потому что сияние не имеет собственной субстанции (ὀψοτασiv), а рождается от пламени, если же последнее целиком подвергается полнейшему угасанию, то необходимо, чтобы и сияние уничтожилось не частично, но полностью. Ибо что для топлива — пламя, то сияние — для пламени: стало быть, подобно тому, как пламя уничтожается вместе с топливом, так и сияние — вместе с пламенем.

93. Поэтому невозможно, чтобы мир претерпел возрождение, если в нем не теплится ни единый семенной логос, но всё было израсходовано, остальные [элементы] — огнем, а он сам — нуждой. Из этого ясно, что мир постоянно пребывает невозникшим и нетленным.

94. Итак, пусть, как говорит Хрисипп, огонь, разложивший сам в себя элементы миропорядка, — это семя мира, которому предстоит образоваться, и пусть из того, что он нафилософствовал на сей счет, ничто не ложно, во-первых, что как возникновение — из семени, так и разложение — в семя, а затем, что мир, согласно естественнонаучному учению, есть еще и разумная природа, не только одушевленная, но и обладающая умом, более того — мудростью, — этим устанавливается противоположное тому, чего он хочет: что мир никогда не погибнет<sup>89</sup>.

95. Доказательства же этого более, чем доступны, для тех, кто не колеблется принять участие в исследовании. Итак, мир, по видимому, — либо растение, либо животное. Но, растение ли он или животное, погибнув при возгорании, он сам уже не станет собственным семенем. Свидетельством этому являются вещи, с которыми мы имеем дело (τὰ παρ' ἡμῖν), из коих ни одна, будь она меньше или крупнее, погибнув, никогда не использовалась для возникновения семени.

96. Разве ты не видишь, сколько зарослей возделываемых растений, сколько — диких, распространилось по каждой части земли? Каждое из этих деревьев, пока его ствол здоров, вместе с плодом порождает и зерно, но, иссохнув с течением времени <или>, к тому же, прогнив до самых корней, никогда при разложении не превращается в семя.

97. Точно таким же образом и разновидности животных, названия которых из-за их многочисленности проще даже не приводить, пока они целы и полны сил, производят детородное семя, но после их смерти нигде не возникает никакого семени. И ведь глупо, если для посева себе подобного живой человек использует восьмую часть души, которая называется деторождающей<sup>90</sup>, а умерший — всего себя целиком. Ибо смерть вовсе не производительнее жизни<sup>91</sup>.

98. Кроме того, ни одно из сущих не образуется из одного только семени без подходящего питания. Ибо семя походит на начало, а начало само по себе не приводит к совершенному результату. Ведь, опять-таки, ты же не сочтешь, что колос прорастает из одного только пшеничного зерна, брошенного в паши земледельцами, но более всего его росту способствует двоякое питание из земли, и влажное, и сухое. И, разумеется, животные, формирующиеся в матках, от природы рождаются не из одного только семени, но и благодаря орошающему его извне питанию, которое предоставляет зачавшая.

99. К чему же я говорю это? К тому, что при возгорании останется только семя, питания же не будет, ибо все то, что должно было питать, полностью разложившись, превратится в огонь, так что возникновение образовавшегося при возрождении мира будет ущербным и неполным, ведь погубило то, что более всего содействует усовершенствованию, на что семенному началу свойственно опираться, словно на посох. Это было бы нелепо и опровергается самой очевидностью.

100. Далее, все, что получает возникновение из семени, больше по объему, чем то, что его произвело, и, как можно видеть, занимает большее пространство: в самом деле, из мельчайшего зернышка часто вырастают достающие до небес деревья, а из капли извергнутой влаги — самые тучные и огромные животные. Но случается также и то, о чем было сказано немногим ранее<sup>92</sup>: в близкое к своему возникновению время родившиеся существа поменьше, а затем они увеличиваются в размере вплоть до полного совершенства.

101. Но в случае со вселенной произойдет противоположное: ибо семя будет больше и займет большее пространство, а то, что из него выйдет (τὸ δ' ἄποτέλεσμα), окажется незначительнее и обнаружится в меньшем пространстве, и мир, образовавшийся из семени,

не будет мало-помалу прирастать в сторону увеличения, но, наоборот, из большего объема сократится в меньший<sup>93</sup>.

102. Сказанное легко понять: всякое тело, разлагающееся в огонь, разлагаясь, еще и расширяется (χεῖται), а когда пламя в нем гаснет, сжимается и суживается. В доказательствах же для подтверждения столь очевидных вещей, как если бы они были неясными, нет никакой необходимости. И, разумеется, воспламенившийся мир станет больше, поскольку вся сущность целиком разложится в тончайший эфир. Мне кажется, что и стоики, предвидя именно это, сохранили в своем учении беспредельную пустоту за пределами мира, дабы в то время, когда ему предстоит подвергнуться некоторому неограниченному расширению, он не испытывал недостатка в пространстве, которое примет в себя это расширение<sup>94</sup>.

103. Итак, когда он настолько прибавился и вырос, что чуть ли не совпал с неограниченной природой пустоты благодаря беспредельной величине своего распространения (ἐλάσεως), то и это [его состояние] выполняет роль семени (σπέρματος ἔχει καὶ τοῦτο λόγον), когда же при возрождении из совершенных частей всецелой сущности\*\*\*<sup>95</sup>, так как огонь при угасании сжимается в густой воздух, а воздух сжимается в воду и оседает, вода же еще более густеет вследствие превращения в землю, самый плотный из элементов. А это противоречит общепринятым понятиям тех, кто способен осмыслить взаимосвязь вещей<sup>96</sup>.

104. Однако, помимо того, что уже сказано, кто-нибудь мог бы воспользоваться для доказательства и следующим аргументом, который привлечет также и тех, кто предпочитает не упорствовать в споре сверх меры. Невозможно, чтобы из попарно сочетаемых противоположностей одна существовала, а другая — нет<sup>97</sup>. Ибо если существует белое, необходимо, чтобы было и черное, если большое — то и малое, если нечетное — то и четное, если сладкое — горькое, если день — ночь, и точно так же во всех случаях, схожих с этими. Если же произойдет возгорание, то случится нечто невозможное: ибо один из членов этих парных сочетаний будет существовать, а другого не будет.

105. Давай рассмотрим это следующим образом: после того, как все разложилось в огонь, будет существовать нечто легкое, разреженное и теплое — ведь это особенности огня — но не будет ничего тяжелого или плотного, или холодного, [т. е. свойств,] противопо-



ложных названным [качествам]. Как можно было бы еще лучше выявить беспорядок, предполагаемый возгоранием, чем показав, что парные вещи, от природы существующие вместе, обособлены из своего сочетания? Их отчуждение дошло до такой степени, что одним [из них приходится] приписать вечность, а другим — небытие.

106. Далее, мне кажется излишним сказать еще и следующее для тех, кто усерден в разыскании истины: гибнущий мир будет погублен либо какой-то другой причиной, либо богом. Но он ни в коем случае не подвергнется распаду из-за чего-либо другого<sup>98</sup>. Ибо нет ничего, что он не охватывает. Но охватываемое и одолеваемое, надо думать, слабее того, что охватывает, коим оно и одолевается. Говорить же, что его губит бог, — нечестивее всего. Ведь всеми, кто правильно мыслит, бог признается виновником не расстройств, беспорядка и гибели, но строя, благоупорядоченности, жизни и всего самого благого.

107. Те, кто без умолку болтает о возгораниях и возрождениях, могут вызвать удивление не только из-за уже высказанных аргументов, которыми обличается ложность их мнений, но в особенности вот из-за чего: раз есть четыре элемента, из которых составлен мир, — земля, вода, воздух, огонь, — то почему, наобум выбрав из всех огонь, они говорят, что остальные будут разлагаться только в него? Ибо кто-нибудь мог бы сказать, — почему нет? — что они должны разлагаться в воздух, воду, или землю. Ведь и в них есть величайшие силы. Но никто не сказал, что мир обратится в воздух, воду или землю, так что было бы разумно признать, что он и не возгорится.

108. Следует, однако, осознав присущее миру справедливое равновесие (ἰσωνομίαν), испугаться или постыдиться утверждать смерть столь великого бога; ибо [есть] некое величайшее взаимовозмещение четырех сил, устанавливающих меру своих чередований по правилам равенства и определениям справедливости.

109. Ведь подобно тому как времена года поочередно движутся по кругу, взаимно уступая друг другу место в соответствии с никогда не прекращающимися годовыми кругооборотами, точно таким же образом и элементы мира, по видимости умирая благодаря превращениям друг в друга, — что самое необычное! — обретают бессмертие, вечно продолжая свой бег и непрерывно двигаясь по одному и тому же пути то вверх, то вниз<sup>99</sup>.

110. Путь, ведущий вверх, начинается с земли. Ибо, разжижаясь, она претерпевает превращение в воду, испарившаяся же вода —

в воздух, а разреженный воздух — в огонь. А путь, ведущий вниз, начинается от вершины: огонь при угасании оседает и сжимается в воздух, воздух же, всякий раз когда уплотняется, оседает и сжимается в воду, а вода сгущается при превращении в землю<sup>100</sup>.

111. Правильно также говорит Гераклит в следующих словах: «Душам смерть — стать водой, воде смерть — стать землей»<sup>101</sup>. Ибо, полагая, что дыхание (τὸ πνεῦμα) — это душа, он намекает, что для воздуха кончиной является возникновение воды, а для воды — опять-таки возникновение земли, называя смертью не полное уничтожение, но превращение в другой элемент.

112. Поскольку же это самодержавное справедливое равновесие (τῆς ἀτοκράτοῦς ἰσονομίας) всегда сохраняется с нерушимым постоянством, что не только вероятно, но и необходимо, так как неравенство несправедливо, а несправедливость — порождение порока, порок же изгнан из обители бессмертия, мир же, как было доказано, есть нечто божественное <по> своей величине (<διὰ τὸ > μέγεθος)<sup>102</sup> и обитель чувственно воспринимаемых богов, то говорить, что он гибнет, свойственно, конечно, тем, кто не видит взаимосвязи природы и связанной последовательности вещей.

113. Вдобавок, некоторые из тех, кто считает, что мир — вечен, для обоснования этого искусно пользуются еще и таким рассуждением: дело обстоит так, что существует четыре основных способа гибели — прибавление (πρόσθεσις), отнятие (ἀφαίρεσις), перемещение (μετάθεσις) и изменение (ἀλλοίωσις)<sup>103</sup>. Действительно, двойка гибнет от прибавления единицы, обращаясь в тройку и уже не оставаясь двойкой, четверка — из-за отнятия единицы, обращаясь в тройку, от перемещения же гибнет буква Z, обращаясь в H, когда горизонтальные параллели выпрямятся по вертикали, и [линия], примыкающая к этим прямым, заняв горизонтальное положение, с обеих сторон свяжет их друг с другом, а вследствие изменения гибнет вино, превращаясь в уксус.

114. Но ни один из перечисленных способов несколько не касается мира. Ибо что мы могли бы сказать? Что нечто прибавляется к миру, чтобы его уничтожить? Но снаружи нет ничего, что не стало бы частью самого целого. Ибо им всё охватывается и одолевается. Но [может быть, от мира что-то] отнимается? Во-первых, отнятое опять же будет миром, меньшим, чем нынешний; <a> потом невозможно, чтобы какое-нибудь тело, отрезанное от сращенности с целым, рассеялось вовне.

115. Но [может быть] его части перемещаются? Уж они-то, разумеется, остаются в том же самом [положении], не меняясь местами: ведь никогда вода не будет носить на себе всю землю, воздух — воду, а огонь — воздух, но тяжелое по природе, земля и вода, займет среднее место, земля — служа подпоркой наподобие фундамента, а вода — держась на ее поверхности, воздух же и огонь, легкие от природы, [займут место] наверху, только не одинаковым образом: ибо воздух стал переносчиком (ὄχημα) огня, а то, что переносится, по необходимости движется сверху<sup>104</sup>.

116. И, конечно, не следует также полагать, будто мир гибнет вследствие изменения. Ибо превращение элементов основано на равенстве сил (ἰσοκρατῆς γὰρ ἢ τῶν στοιχείων μεταβολή)<sup>105</sup>, а равенство сил — причина непоколебимой устойчивости и неизбежного покоя, так как ни одна из них не получает преимущества над другой и не ущемляется ею (ἄτε μήτε πλεονεκτοῦν μήτε πλεονεκτοῦμενον). Так что взаимный обмен и возмещение сил, уравненных друг с другом по правилам соразмерности, — творцы здоровья и нескончаемой сохранности. Этим доказывается, что мир вечен.

117. Однако, Феофраст говорит, что те, кто утверждает возникновение и гибель мира, заблуждаются в силу четырех важнейших обстоятельств — неровности земли, отступления моря, распада каждой из частей целого и гибели целых разновидностей обитающих на суше животных<sup>106</sup>.

118. Первое они обосновывают вот как: если бы у возникновения земли не было начала, то на ней, пожалуй, уже нельзя было бы видеть ни одной приподнятой (ὕψανεστὸς) части, но все горы давно бы уже стали низкими и все холмы находились бы на одном уровне с равниной. Ибо поскольку каждый год извечно приносит с собой обильнейшие ливни, одни из вознесшихся в высоту [частей], по всей вероятности, были бы снесены бурными потоками, другие осели и опустились бы, и все они повсюду были бы сглажены.

119. Теперь же повсеместные неровности и огромные вершины многочисленных гор, достигающие эфирных высот, являются свидетельствами того, что земля — не вечна. Ибо, как я сказал, за беспредельное время она вся от края до края уже давно, пожалуй, стала бы легко проходимой (λεωφόρος)<sup>107</sup> из-за проливных дождей. Ведь природе воды свойственно — и особенно когда она низвергается с огромной высоты — что-то выталкивать силой, а что-то выдалбли-

вать непрерывными ударами дождевых капель и вскапывать самую твердую и каменистую землю не хуже землекопов.

120. И, конечно, море-то, говорят они, уже уменьшилось. Свидетельством тому служат знаменитейшие из островов, Родос и Делос. Ибо в древности, невидимые и затопленные, они были погружены в море, а в более позднее время, когда оно мало-помалу убыло, они понемногу поднялись и стали видны, как сообщают написанные о них исследования.

121. Делос (Δῆλον) ведь называли и Анафе (Ἀνάφη), обоими названиями подтверждая сказанное, поскольку ведь, показавшись (ἀναφανείσα), он стал видимым (δήλη), а в древности был невидимым и скрытым (ἀδηλουμένη καὶ ἀφανής)<sup>108</sup>. Поэтому и Пиндар говорит о Делосе:

Радуйся, воздвигнутый богами, для чад белокурой Леты  
Любезнейший отпрыск,  
Дочь моря, недвижимое диво широкой земли,  
которое смертные  
нарекают Делосом, а блаженные на Олимпе —  
издали видной звездой темно-синей земли...<sup>109</sup>.

Ибо он назвал Делос дочерью моря, намекая на то, о чем мы говорили.

122. Вдобавок к этому, большие и глубокие заливы больших морей, высохнув, превратились в материк и стали немаловажной частью прилегающей земли, на которой сеют и сажают растения; на ней остались некоторые признаки древнего затопления — и камешки, и раковины, и все тому подобное, что обычно выбрасывается на морские берега.

123. Если же море уменьшается, то уменьшится и земля, и каждый из этих двух элементов полностью израсходуется в течение продолжительных годовых циклов, и весь воздух полностью растрагится, мало-помалу убывая, и все вещи превратятся в одну сущность — огонь.

124. Для обоснования же третьего положения они используют следующее рассуждение: непременно гибнет то, все части чего тленны, а все части мира тленны, стало быть — мир тленен<sup>110</sup>.

125. Теперь следует рассмотреть то, что мы сообщили (ὃ δ' ὑπερεθέμεθα)<sup>111</sup>. Если начать с земли, то какая ее часть, будь она больше или меньше, не распадается от времени? Разве крепчайшие из

камней не размокают и не гниют, <и> не разлагаются сперва в мелкую пыль, дробясь и растекаясь вследствие хрупкости своего состояния (κατὰ τὴν ἕξεως ἀσθένειαν), — которое представляет собой напряжение пневмы (πνευματικὸς τόπος)<sup>112</sup>, скрепление не нерушимое, но лишь с трудом расторгаемое — а затем, позднее, израсходовавшись, не истребляются полностью? Что же, если воду не обдувают ветры, разве, оставленная недвижимой, она не мертвеет от покоя? Ведь она в самом деле меняется и становится чрезвычайно зловонной, словно животное, лишенное жизни (ψυχὴν).

126. А уж гибель воздуха, конечно, очевидна любому. Ибо ему от природы свойственно заболеть, чахнуть и в каком-то смысле умирать. Ведь как кто-нибудь, стремящийся не к привлекательности, но к истинности выражений, мог бы назвать чуму, если не смертью воздуха, распространяющего собственный недуг на погибель всем, кому только уделена жизнь<sup>113</sup>?

127. Нужно ли долго распространяться об огне? Ибо, лишившись топлива, он тотчас гаснет, став хромым, как говорят поэты<sup>114</sup>, благодаря самому себе. Поэтому он поддерживается и выпрямляется при сохранении воспламененной материи, когда же она целиком израсходована, он исчезает.

128. Причем похожее, говорят, бывает и в Индии со змеями: ведь взобравшись на слонов, самых крупных из животных, они обволакивают им всю спину и брюхо и, разорвав жилу, какая им попадется, напиваются крови, ненасытно втягивая ее с усиленным дыханием и резким шипением; какое-то время изнуренные слоны сопротивляются, беспомощно подпрыгивая и ударяя хоботом по бокам, чтобы поразить им змей; затем, поскольку их жизненная сила постоянно истощается, они уже не могут прыгать, но стоят, пошатываясь, а немногим позже, когда и ноги совсем ослабли, они, рухнув, выпускают дух от бескровия, но в своем падении губят вместе с собой виновников своей смерти вот каким образом:

129. оставшись без пищи, змеи пытаются разорвать сплетенную ими связь, теперь уже страстно желая освободиться от нее, но тяжесть слонов жмет и давит на них, причем особенно сильно — когда попадется твердая и каменистая почва. Ибо, скованные придавившей их силой, извиваясь и делая все [возможное] ради освобождения, на тысячу ладов изнуряя самих себя беспомощными и безысходными [стараниями], они окончательно лишаются сил <и>,

совершенно неспособные приподняться, умирают от удушья, словно те, кого забросали камнями или кто был внезапно застигнут рухнувшей на них стеной<sup>115</sup>. Если же каждая из частей мира переносит гибель, ясно, что и составленный из них мир не будет нетленным.

130. А оставшийся напоследок четвертый аргумент, по их словам, следует в точности изложить так: если бы мир был вечен, были бы вечными и живые существа и уж тем более — род людей, учитывая, насколько он лучше остальных. Но тем, кто стремится к изучению природных явлений, он кажется рожденным поздно. Ведь вероятно или, скорее, необходимо, что искусства сосуществовали с людьми, словно их ровесники, не только потому, что разумной природе свойственна приверженность правилам (τὸ ἐμμέθόδον), но и потому, что без них нельзя жить.

131. Итак, посмотрим, в какое время [появилось] каждое из них, не принимая во внимание преувеличенных рассказней о богах в духе трагических поэтов (τῶν ἐπιτραυφδοῦμένων θεοῖς μύθων)<sup>\*\*\*116</sup>. Если <же> человек не вечен, то и никакое другое живое существо тоже, а, значит, и места, принявшие их — земля, вода и воздух; из чего ясно, что мир тленен.

132. Но необходимо ответить на такое множество хитроумных рассуждений, дабы кто-нибудь из более неопытных людей не поддался и не отступил перед ними. А начать опровержение надо, безусловно, с того же, с чего и софисты начали свой обман. Если бы мир был вечен, то на земле уже не должно было бы быть неровностей? Почему, любезнейшие? Ведь явятся другие и скажут, что природа гор ничем не отличается от деревьев, но подобно тому, как те в нужное время то сбрасывают листья, то снова молодеют, — почему и верно поэтическое высказывание:

Листья — одни по земле рассеваются ветром, другие  
Зеленью снова леса одевают с пришедшей весной<sup>117</sup>, —

таким же образом и у гор одни части отламываются, а другие прирастают.

133. Но это прирастание становится известным по прошествии долгого времени, потому что деревья обладают более стремительной природой, претерпевая увеличение, которое можно заметить быстрее, а горы — более медленной, из-за чего и случилось, что их

приращения с трудом воспринимаются чувствами, разве что за продолжительное время.

134. Очень похоже на то, что [наши противники] не знают, каким образом возникают горы, а то бы они, вероятно, пристыженно умолкли. Но ничто не мешает нам их научить. Излагаемое нами не ново, и это не наши слова, но древние высказывания мудрых мужей, для которых не осталось ничего неисследованного из тех вещей, что необходимы для знания.

135. Когда заключенное в земле огневидное вещество изгоняется вверх естественной силой огня, оно направляется к своему собственному месту, если же найдет какую-нибудь малейшую отдушину (κἄν τινος λάβηται βραχείας ἀναπνοῆς), увлекает за собой вверх столько землевидной сущности, сколько сможет, а когда оказывается снаружи, движется медленнее, и [землевидная сущность,] вынужденная долгое время сопровождать его, поднявшись на величайшую высоту, на самом верху сжимается и под конец образует остроконечную вершину, подражая форме огня.

136. Ибо тогда имеет место неизбежная борьба между самым легким и самым тяжелым [элементами], соперниками, которые от природы сталкиваются друг с другом, ибо каждый из них торопится к собственному месту и противостоит насильственному [воздействию другого]. Ведь, в самом деле, огонь, увлекающий за собой землю, вынужденно тяжелеет из-за присущей ей силы, склоняющей вниз (ὄλο τοῦ περὶ αὐτὴν νεωστικοῦ), а земля, оседающая под своим весом ниже всего, также став более легкой благодаря устремленности огня вверх, поднимается в воздух и, с трудом побежденная более мощной силой, которая придает ей легкость, подталкивается и возносится вверх к обители огня.

137. Стало быть, что удивительного, если горы не истребляются дождевыми потоками, поскольку скрепляющая их сила, благодаря которой они и вздымаются вверх, очень плотно и крепко удерживается ими? Ибо, если бы скрепляющие их узы ослабли, они, по всей вероятности, могли бы распасться и рассеяться от воды, но, сжатые силой огня, они оказываются более непроницаемыми в своем сопротивлении дождевым потокам. Итак, вот что нам следует сказать о том, что неровность земли не является доказательством возникновения и гибели мира.

138. Относительно же того, что они пытаются обосновать исходя из уменьшения моря, пожалуй, следует сказать следующее: не рассматривайте всегда только одно — поднявшиеся острова, а также то, не стали ли снова со временем материком какие-нибудь отрезки земли, затопленные в древности, — ибо страсть к спорам враждебна исследованию природы, с точки зрения которого самое желанное — это усердные поиски истины, — но старательно изучайте и противоположное: сколько материковых областей, не только прибрежных, но и расположенных в глубине земли, погрузилось под воду, сколь велика превратившаяся в море суша, которую борздят тяжело нагруженные корабли.

139. <Или> вы не знаете историю, которую рассказывают о священнейшем сицилийском проливе? <Ведь> в древности Сицилия смыкалась с материковой Италией, но поскольку из-за сильных ветров на перешеек нахлынули с противоположных сторон расположенные по его бокам великие моря, он был залит и перерезан (ἀνερράγη), а основанный рядом с ним город, получив имя в честь этого события, был назван Регий (Ῥήγιον). И вышло противоположное тому, что можно было бы ожидать. Ибо моря, до той поры отстоявшие друг от друга, были соединены, став при слиянии единым целым, а единая земля была разделена промежуточным проливом, из-за которого Сицилия, принадлежавшая материку, была принуждена стать островом<sup>118</sup>.

140. Рассказывают, что и многие другие города исчезли, погрузившись под воду, когда поднялось море, ведь и на Пелопоннесе, говорят, три города, —

Бура, Эгира и Геликея, чьи стены  
Скоро покроет мох до самой вершины<sup>119</sup>, —

которые в древности достигли процветания, были затоплены обильно нахлынувшими морскими водами.

141. А остров Атлантида, «больше Ливии и Азии вместе взятых»<sup>120</sup>, как говорит в *Тимее* Платон, за одну день и ночь «опустившись под море после того, как случились невиданные землетрясения и наводнения, внезапно исчез»<sup>121</sup>, став морем, не судоходным, но опасным для плавания (οὐ πλωτόν, ἀλλὰ βαραθρόδες).

142. Стало быть, уменьшение моря, которое они измыслили в своем рассуждении, нисколько не способствует тому, чтобы мир



погиб. Ибо выясняется, что от одних мест оно отступает, а другие затапливает<sup>122</sup>. Следовало бы выносить суждение, рассматривая не одно из этих событий, но оба, так как даже в спорных вопросах, касающихся нашей жизни, следующий законам судья не объявит свое решение прежде, чем выслушает тяжущихся.

143. И, конечно, третий аргумент опровергается сам собою, ведь вопрос был неправильно поставлен на основе допущенного в самом начале утверждения. Ибо, само собой разумеется, тленным является не то, все части чего гибнут, но то, все части чего гибнут разом и в совокупности, в одном и том же [месте] <и> в одно и то же время, так как и человеку, у которого отрублен кончик пальца, это не мешает жить, если же [уничтожить] все его части и члены сообща, он тотчас скончается.

144. Стало быть, точно таким же образом, если бы вообще все элементы сразу исчезли за один миг, было бы необходимо сказать, что мир подвержен гибели. Если же каждый по отдельности преобразуется в природу соседнего элемента, мир скорее обретает бессмертие, а не гибнет, согласно философскому утверждению трагика:

Не умирает ничто из рожденных,  
Но, отделяясь одно от другого,  
Облик новый являет...<sup>123</sup>

145. И уж, конечно, полнейшая глупость — оценивать [продолжительность существования] человеческого рода исходя из искусств. Ведь кто-нибудь, последовав этому нелепому рассуждению, заявит, что мир, едва ли устроенный раньше, чем тысячу лет назад, совсем нов, поскольку и изобретатели наук, наследниками которых мы являемся, не встречаются за рамками названного числа лет.

146. Если уж и следует сказать, что искусства имеют тот же возраст, что человеческий род, то следует сказать это, опираясь на исследование природы, а не безрассудно и легкомысленно. Что же это за исследование? Гибель обитателей земли, не совершенно всех в совокупности, но большей части, приписывается двум самым главным причинам — неописуемым вторжениям огня и воды. Каждое из них, говорят, обрушивается по очереди через очень продолжительные циклы лет<sup>124</sup>.

147. И вот, всякий раз когда наступает пожар, поток эфирного огня, изливаемый сверху, повсеместно рассеивается, захватывая

большие области обитаемой земли. А когда — потоп, то он полностью растрчивает всю водную стихию (*ἄλασαν τὴν ὕδατος [κατομβρίαν] κατασύρειν φύσιν*), ведь самозарождающиеся и бурные реки не только разливаются, но еще и превышают установившийся уровень своего разлива и либо с силой прорывают высокие берега, либо перелестывают через них, поднимаясь на огромную высоту. Перелившись через них, они распространяются оттуда по близлежащей равнине, и она сперва делится на большие озера, ибо вода всегда оседает в более глубоких местах, а потом, по мере прибывания воды и затопливания промежуточных перешейков, которыми разделялись озера, вследствие объединения многих из них превращается в море необъятной величины.

148. От этих сражающихся друг с другом сил поочередно погибают обитатели противоположных мест, от огня — те, кто живет в горах, на возвышенностях и в безводных местностях, так как у них нет в изобилии воды, природного защитного средства от огня, а от воды, напротив, — те, кто живет возле рек, озер или моря. Ибо зло обыкновенно сперва затрагивает своих соседей, а то и только их.

149. Разумеется, когда бóльшая часть людей гибнет указанными способами, не говоря уже о великом множестве других, менее значительных, по необходимости оскудевают и искусства. Ибо невозможно обнаружить науку саму по себе без того, кто ею занимается. Когда же общие болезни ослабевают, а род начинает снова молодеть и произрастать от тех, кого не застигли нахлынувшие до этого ужасы, то начинают заново формироваться и искусства, которые тогда не то чтобы возникают впервые, но стали редкими из-за уменьшения числа тех, кто ими владеет.

150. Итак, то, что мы позаимствовали у других (*παρελήφαμεν*) о нетленности мира, по мере сил было изложено. Возражения же, касающиеся каждого [из приведенных аргументов], следует разъяснить в последующих главах...<sup>125</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Ср. PLAT., *Tim.* 27c.

<sup>2</sup> Греч.: ἐλεῖ δὲ τοὺς ἀφροσύνης καὶ ἀδικίας καὶ τῶν ἄλλων κακιῶν ἀναμαζάμενοι [στοχασμοὺς καὶ] τύπους δυσεκπλήτους ἔχομεν, ἀγαπᾶν χρῆ, καὶ εἰκόσι <στοχασμοῖς> δι' αὐτῶν μίμημά τι τῆς ἀληθείας ἀνευρίσκομεν. В этом стандартном тексте, принятом, начиная с издания Кона-Вендланда, рукописное чтение στοχασμοὺς καὶ в первой части фразы трактуется как интерполяция, а во второй части фразы после рукописного εἰκόσι добавляется στοχασμοῖς. Этот вариант я и перевожу.

<sup>3</sup> Ср. 59 A 30 DK.

<sup>4</sup> Стоицкая космология предполагала, что мир периодически уничтожается в результате т.н. «возгорания» или мирового пожара, а потом возрождается снова (ср. SVF II, 98; 107; 585; 590; 593-596; 598; 600; 603; 605-611; 613-621; 626; 628; 630).

<sup>5</sup> SVF II, 621. В связи со стоическим определением времени как протяженности движения мира ср. SVF III, 509-511; 513-516; 520-521.

<sup>6</sup> На самом деле первое определение мира также типично именно для стоической традиции (SVF II, 527-529), хотя встречается и вне ее рамок (ср. PS.-ARIST., *De mundo* 391b9-10).

<sup>7</sup> Цитата из Эмпедокла — 31 В 12 DK (ср. В 8 и 11). Невозможность абсолютного возникновения из небытия и абсолютной гибели в небытие — устойчивая тема греческой философской мысли, начиная с Парменида (ср., например, 28 В 8 DK; (ANAX.) 59 В 17 DK).

<sup>8</sup> Фрагмент из Еврипида (*Fr.* 839, 12-14 NAUCK). Филон цитирует этот же фрагмент еще дважды ниже по тексту (гл. 30 и 144).

<sup>9</sup> Διακόσμῆσις — стоический термин, обозначающий упорядоченное состояние мира между мировыми пожарами.

<sup>10</sup> См. А, Introduction, p. 48-53, где первый из этих вариантов связывается со стоической космологией, а второй — с эпикурейской. Термин «смешение» (σύγχυσις), используемый при его формулировке, имел конкретное значение именно в рамках стоической теории, обозначая одну из возможных разновидностей смесей (ср. ниже, гл. 79-82), но здесь, видимо, употребляется не в нем.

<sup>11</sup> Как показывает дальнейший контекст, Филон имеет в виду 1) Аристотеля и Окелла (или пифагорейцев вообще), 2) Демокрита, Эпикура и стоиков, 3) Платона, Гесиода и Моисея.

<sup>12</sup> ERIC., *Fr.* 304 USENER; ДЕМОКРИТ — *Фр.* 351 ЛУРЬЕ (отсутствует в DK). Ср. в целом *Фр.* 343-360 ЛУРЬЕ в: ЛУРЬЕ С. Я., *Демокрит* (Л.: Наука, 1970), с. 88-90, 287-289.

<sup>13</sup> Гл. 8-9 = SVF II, 620. Ср. SVF II, 576; 590.

<sup>14</sup> Гл. 10-11 — ARIST., *Fr.* 18 ROSE. См. *Opif.* 7; *Conf.* 114; *Somn.* 2, 283, где сам Филон характеризует как раз представление о том, что мир не имеет возникновения, как проявление «нечестия» или даже «безбожия».

<sup>15</sup> Эта глава — 48 3 ДК. Окелл (как у Филона) или Оккел из Лукании — философ-пифагореец, которому античная традиция приписывала трактат *О природе вселенной*, обычно датируемый примерно II в. до н. э. Подробнее см.: *Dictionnaire des philosophes antiques*, sous la direction de R. GOULET, vol. IV, CNRS Éditions (P., 2005), p. 746-750.

<sup>16</sup> PLAT., *Tim.* 41ab.

<sup>17</sup> Букв.: «...его части созерцаются в возникновении и изменении». Анализ текста гл. 14 см. в: RUNIA D. T., *Philo of Alexandria and the 'Timaeus' of Plato* (Leiden: Brill, 1986), p. 97. Тенденция к тому, чтобы интерпретировать платоновские высказывания о возникновении мира не в буквальном смысле, которую отмечает и критикует Филон, по-видимому, берет свое начало в Древней Академии у Ксенократа и Крантора (Ср. PLUT., *De an. procr.* 1013ab и комментарии Чернисса к этому месту в: *Plutarch's Moralia*, vol. XIII, part I [The Loeb Classical Library] [Cambridge – L., 1976], p. 170-171). Впоследствии она преобладала и в среднем платонизме. Платоник II в. н. э. Кальвен Тавр сформулировал четыре варианта такой интерпретации (см. ДИЛЛОН Д., *Средние платоники* [СПб.: Алетейя, 2002], с. 248-250). К примеру, согласно одному из них, называя мир «возникшим», Платон хочет сказать, что материальный космос онтологически несамодостаточен и нуждается для своего существования в Боге (ср. CRANT., *Fr.* 2 MULLACH; ALCIN., *Epit.* 14, 3). Тем не менее, сторонниками буквальной интерпретации *Тимея* были Атик и Плутарх (см., например, ATT., *Fr.* 4; 20-27; 31; 37-39 DES PLACES; PLUT., *De an. procr.* 1013e – 1014b, 1016d – 1017c).

<sup>18</sup> Ср. ARIST., *Phys.* 251b17-19; *De cael.* 279a39-32.

<sup>19</sup> HES., *Theog.* 116-117 (пер. В. В. ВЕРЕСАЕВА).

<sup>20</sup> Ср. ARIST., *Phys.* 208b27-33; *De Melisso* (sp.) 976b 14-18.

<sup>21</sup> Гл. 18 = SVF II, 437. Ср. SVF I, 103-104.

<sup>22</sup> Таким образом, Моисей предвосхитил именно платоническое представление о том, что мир был создан, но не будет разрушен — лишний намек в пользу того, что сам автор трактата разделяет именно эту позицию. Это высказывание Филона хорошо вписывается в так называемую «теорию заимствования», характерную для эллинистических иудейских апологетов и впоследствии для христианских отцов. Согласно этой теории, поскольку Моисей древнее всех греческих мудрецов и поэтов, последние позаимствовали всю свою мудрость в Библии (ср., например, *Spec.* 4, 61; *Leg.* 1, 108; *QG* 3, 5; 5, 152). Подробнее об этом см.: PILHOFER P., *Presbuteron kreiton*:

*Das Alterbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* (Tübingen, 1990); RIDINGS D., *The Attic Moses: The Dependency Theme in Some Early Christian Writers* (Göteborg, 1995).

<sup>23</sup> Греч. Τοὺς δὲ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον κατασκευάζοντας λόγους ἕνεκα τῆς πρὸς τὸν ὀρατὸν <θεὸν> αἰδοῦς προτέρους τακτέον οἰκείαν ἀρχὴν λαβόντας. Эту фразу можно рассматривать как начало основной части трактата, где подробно разбираются перипатетические аргументы в пользу вечности мира. О различных вариантах перевода этой фразы см.: RUNIA D. T., "Philo's De Aeternitate Mundi: The Problem of its Interpretation", ИДЕМ, *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria* (Aldershot: Variorum, 1990), VIII, p. 119-121. В частности, ἕνεκα τῆς πρὸς τὸν ὀρατὸν <θεὸν> αἰδοῦς можно отнести как к κατασκευάζοντας, так и к προτέρους τακτέον. Первому варианту я следую в своем переводе (ср. гл. 10, где именно благочестие рассматривается как возможная мотивация, побудившая Аристотеля отстаивать вечность мира). Вторым вариантом предполагается перевод: «Из благоговения перед видимым <богом> первыми следует расположить учения» и т. д. Руниа считает этот вариант предпочтительным по чисто грамматическим основаниям (не исключая при этом и первый). Но это довольно плохо согласуется с тезисом самого Руниа, согласно которому Филон и в этом трактате является сторонником платонического учения о том, что мир имеет начало существования. С этой точки зрения, он не может сам разделять то «благоговение перед видимым <богом>», которое заставляет допустить вечность мира. Руниа, правда, оговаривает, что и при таком переводе это выражение можно толковать не в смысле «ради нашего [т.е. авторского] благоговения», но скорее в смысле «ради их [т.е. учений] благоговения». Но это означает, что Филон не разделяет предполагаемое перипатетическое благоговение перед миром и тем не менее почему-то рассматривает именно его как основание для того, чтобы излагать перипатетическую позицию первой, что кажется мне не вполне логичным. Финальное выражение οἰκείαν ἀρχὴν λαβόντας, т.е. буквально «взяв подобающее начало», по мнению Руниа, также можно понимать двояко: «подобное начало» заключается либо как раз в том, чтобы первым рассматривать перипатетический тезис о вечности мира (традиционное понимание, которое отражено в моем переводе), либо в тех аргументах, которые непосредственно следуют за этой фразой (интерпретация, которую предпочитает Руниа).

<sup>24</sup> Букв.: «лишнееобразной».

<sup>25</sup> Ср. иудейское представление о том, что всякий повешенный проклят (Втор. 21, 23; Гал. 3, 13).

<sup>26</sup> Термин «сущность» здесь используется не в платоническом значении («умопостигаемая сущность»), но скорее в характерном для стоицизма, где он обозначал бескачественный телесный субстрат миропорядка, пас-

сивное начало, оформляемое активным началом или богом (ср., например, SVF I, 85-87; II, 300, 311).

<sup>27</sup> Эта формулировка соответствует стоическому представлению о пустоте, находящейся за пределами телесного космоса (SVF I, 94-96; II, 503; 522-525; 535-543). С точки зрения стоицизма, только тела способны действовать и претерпевать воздействие, тогда как для различных разновидностей бестелесного, к которому, помимо пустоты, относятся еще время, место и так называемый «лектон», т. е. смысл высказывания (SVF II, 331), это невозможно (SVF I, 90; II, 363; 540-541). В связи с гл. 21 в целом ср. *Plant.* 5-7.

<sup>28</sup> В связи с гл. 21-22 ср. OCELL., (sp.) *De univ. nat.* 1, 11 HARDER.

<sup>29</sup> Гл. 20-24 — ARIST., *Fr.* 19 ROSE.

<sup>30</sup> PLAT., *Tim.* 32c-33b.

<sup>31</sup> Автор триметра неизвестен, но похожие высказывания можно найти у Еврипида (ALC. 419; 782). Представление о том, что возникновение или рождение некоего сущего неизбежно влечет за собой его распад или гибель, тогда как то, что не имеет начала существования, должно существовать вечно, является базовым для всей античной философской онтологии (у Филона см. также *Decal.* 58; *Leg.* 2, 33; ср. (PARM.) 28 В 8, 3 DK; PLAT., *Resp.* 546a; *Phaedr.* 245d; *Tim.* 27d-28a; ARIST., *De cael.* 279b20-21; 282a31-b7; *Phys.* 203b8-10; СИС., *De nat. deor.* 1, 20, 5-8; *De rep.* 6, 27; CH *Fr.* 2A 16; PLOT., *Enn.* 4, 7, 8e, 45 sq.; PORPH., *In Plat. Tim.* II *Fr.* 39 SODANO; SALLUST., *De deis et mundo* 7, 2).

<sup>32</sup> Лакуна в тексте.

<sup>33</sup> EUR., *Fr.* 839, 8-14 NAUCK. В данном случае последняя строка этого фрагмента приводится в тексте в другой редакции по сравнению с гл. 5 и 144: μορφῆν ἰδίαν ἀπέδειξεν (букв. «собственную форму являет») вместо μορφῆν ἑτέραν ἀπέδειξεν (букв. «другую форму являет»).

<sup>34</sup> Эта глава отражает аристотелевские представления о естественном месте и движении (ср., например, ARIST., *Phys.* 205a10-12; 205b26-28; 208b8-22; *De cael.* 276a22-27).

<sup>35</sup> Гл. 28-34 — ARIST., *Fr.* 20 ROSE.

<sup>36</sup> НОМ., *Od.* 6, 107-108 (пер. В. В. ВЕРЕСАЕВА с небольшими изменениями). У Гомера речь идет об Артемиде в окружении нимф.

<sup>37</sup> PLAT., *Tim.* 33c.

<sup>38</sup> Ср. *Deus*, 20-33: Богу ввиду его совершенства неведомо «раскаяние».

<sup>39</sup> Автор неизвестен.

<sup>40</sup> Ср. гл. 71.

<sup>41</sup> Гомеровский образ. Ср. НОМ., II, 15, 362-364.

<sup>42</sup> Греч. *πολὸν γὰρ ἄμεινον τοῦ κατασκευάζειν ὁμοιον μηδὲν μήτε ἀφαιροῦντα μήτε προστιθέντα μηδ' αὐτὸ πρὸς τὸ ἄμεινον ἢ χειρὸν μεταβάλλοντα τὸν ἐξ ἀρχῆς ἅπαξ γενόμενον κατὰ χώραν ἔαν*. Фразу можно перевести двояко: *μηδὲν μήτε ἀφαιροῦντα μήτε προστιθέντα μηδ' αὐτὸ πρὸς τὸ ἄμεινον ἢ χειρὸν μεταβάλλοντα* можно отнести к *τοῦ κατασκευάζειν ὁμοιον* или к *τὸν ἐξ ἀρχῆς ἅπαξ γενόμενον κατὰ χώραν ἔαν*. Я предпочел первый вариант (ср. BERNAYS, S. 234), поскольку, на мой взгляд, он заостряет мысль Филона, подчеркивая абсурдность рассматриваемого им допущения: лучше оставить на месте уже существующий мир, чем производить такой же, *при этом абсолютно ничего в нем не меняя*. Но многие переводчики следуют второму варианту. В таком случае фразу можно перевести так: «Ибо гораздо лучше оставить на месте тот мир, что один раз возник с самого начала, ничего не отнимая и ни добавляя, а также не изменяя его к лучшему или худшему, чем производить такой же» (ср. COLSON, p. 213; A, p. 103; YONGE, IV, p. 38).

<sup>43</sup> Текст с начала гл. 39 вплоть до этого места — ARIST., *Fr.* 21 ROSE.

<sup>44</sup> Все части космической структуры, согласно Филону, населены соответствующими им видами живых существ. Ср. GIG. 7; PLANT. 12.

<sup>45</sup> Некоторые комментаторы (ср. COLSON, p. 215) усматривают здесь перипатетический выпад против стоического представления о возможном обожествлении отдельных людей (ср. SVF II, 1076-1077).

<sup>46</sup> Глыбами раскаленного металла считал небесные светила Анаксагор (в большинстве фрагментов речь идет о солнце, см. 59 A 1-3; 19; 20a; 71-72 DK; ср. также у Архелая — 47 A 15 DK). Возможно, Филон приписывает сторонникам такого мнения представление о небе как темнице, имея в виду, что раскаленные металлические орудия используются в тюрьмах для наказания заключенных. В пользу подобной ассоциации многие комментаторы приводят *Somp.* 1, 22: «Представляют ли собой звезды массы земли, полные огня (ведь некоторые сказали, что они являются... раскаленными глыбами, сами достойные темницы и [работы на] мельнице, где находятся подобные [орудия] для наказания нечестивых)...?».

<sup>47</sup> Гл. 47 = SVF II, 613.

<sup>48</sup> Так называемый «растущий аргумент» (*αὐξανόμενος λόγος*), восходящий к Эпихарму (*Fr.* 170 KEIBEL = D. L. 3, 12) и использовавшийся академическими скептиками в антистоической полемике (ср. SVF II, 762), ставил под сомнение существование самождественных сущих на том основании, что любое добавление даже самой мельчайшей материальной частицы к какому бы то ни было предмету делает его другим предметом. Соответственно, с этой точки зрения нельзя сказать, что одно и то же сущее растет, оставаясь самим собой, так как при мельчайшем изменении оно становится другим сущим.

<sup>49</sup> Буквально  $\text{id}\acute{\iota}\omega\varsigma \text{ το}\acute{\iota}\omega\text{ν}$  можно перевести как «окачествованный частным образом [субстрат]» или «то, что окачествовано частным образом» (ср. RIST J., *Stoic Philosophy* [Cambridge, 1969], p. 160: individually qualified entity). Этот стоический термин подразумевает, что самотождественность каждого сущего определяется неким особым индивидуальным или «частным» качеством, которое делает его самым собой, конкретным неповторимым индивидом (тогда как за его видовые и родовые характеристики отвечают «общие» качества и, с этой точки зрения, он может быть охарактеризован как  $\text{κο}\acute{\iota}\nu\omega\varsigma \text{ το}\acute{\iota}\omega\text{ν}$ , «то, что окачествовано общим образом»). Понятие  $\text{id}\acute{\iota}\omega\varsigma \text{ το}\acute{\iota}\omega\text{ν}$  могло позволить стоикам объяснить, каким образом вопреки «растущему аргументу» (см. примеч. 48) возможно сохранение индивидуальной идентичности при изменчивости материального субстрата (ср. POSID., *Fr.* 268 THEILER). Следует оговорить, что в филоновском тексте  $\text{id}\acute{\iota}\omega\varsigma \text{ το}\acute{\iota}\omega$  здесь и ниже представляет собой конъектуру Кюмона (ср. CUMONT, p. 15 на основе как раз POSID., *Fr.* 268 THEILER), принятую также в последующих изданиях. В рукописях стоит  $\text{e}\acute{\iota}\delta\omicron\text{λο}\acute{\iota}\omega\iota$ , (букв. «видообразующие»), термин скорее перипатетического происхождения. В связи со стоическим учением о качествах см. в целом SVF II, 376-397.

<sup>50</sup> «Сущность» здесь обозначает материальный субстрат или «подлежащее», которому приписываются определенные качества (ср. примеч. 26). Поскольку стоики допускают существование особых «частных» качеств, придающих неповторимую идентичность каждому отдельному сущему (см. примеч. 49), они не могут допустить, что два таких качества будут оформлять одну и ту же часть материального субстрата (в SVF II, 396 Плутарх приписывает им именно такой тезис, но это, по-видимому, есть полемическое искажение их взглядов), так как каждое из них должно создать конкретное сущее, отличное от любого другого.

<sup>51</sup> Точная интерпретация этого аргумента Хрисиппа остается проблематичной. Несмотря на то, что в данном случае он вроде бы говорит о Дионе и Теоне как двух нумерически различных индивидах, контекст (гл. 50-51) позволяет допустить, что Дион и Теон соотносятся как целое и часть: Теон — это тот же Дион, но только мыслимый без одной ноги. Соответственно, если Диону отрубить ту ногу, которая отличает его от Теона, он с ним полностью совпадет. Но поскольку Дион и Теон при этом мыслятся как индивиды, т. е. сущие, каждое из которых обладает собственным «частным» качеством, придающим ему неповторимую индивидуальность, получится, что два таких индивида будут сосуществовать в одном и том же материальном субстрате, а это, согласно Хрисиппу, невозможно (см. примеч. 50). Поэтому ему остается только допустить, что один из них в таком случае прекратит свое существование (почему это должен быть именно Теон, он толком не разъясняет). Такой линии интерпретации придерживается: SEDLEY D., “The Stoic Criterion of Identity”, *Phronesis* 27 (1982), p. 255-275, особенно — p. 267-270 (ср. *The Cambridge History of Hellenistic Phi-*



*losophy*, ed. by K. ALGRA et al. [Cambridge, 2008], p. 405-406). Альтернатива состоит в том, чтобы считать Диона и Теона двумя нумерически различными индивидами, которые одинаковы во всем за исключением наличия или отсутствия одной из ног (ср. RIST J., *Stoic Philosophy* [Cambridge, 1969], p. 161-162). Соответственно, если Диону отрубить ногу, он станет абсолютно одинаков с Теоном по своим качествам, хотя нумерически и отличен от него, что противоречило бы стоическому тезису о невозможности существования абсолютно неразличимых сущих (ср. SVF II, 112-114). Проблема в том, что в этом случае все равно нельзя сказать, будто Дион и Теон сосуществуют в одном субстрате, а именно это изначально предполагается формулировкой данного аргумента.

<sup>52</sup> Гл. 48-49 = SVF II, 397.

<sup>53</sup> Фрагмент из несохранившихся *Мирмидонян* Эсхила (AESCH., *Fr.* 231a МЕТТЕ).

<sup>54</sup> Ср. PLAT., *Tim.* 38bc. Подробнее о трактовке понятия времени в гл. 52-54 см.: RUNIA D. T., *Philo of Alexandria and the 'Timaeus' of Plato* (Leiden: Brill, 1986), p. 217-218.

<sup>55</sup> Стоическое определение времени. См. примеч. 4.

<sup>56</sup> Филон обыгрывает разные значения слова κόσμος — «мир» и «порядок». Ср. PS.-ARIST., *De mundo* 399a14.

<sup>57</sup> Критотай — перипатетик II в. до н. э. Гл. 55 = CRITOL., *Fr.* 13 WEHRLLI. Ср. PHIL., *Prov.* 1, 10-11, где, наоборот, из того, что человеческий род имел начало, выводится, что и мир имел начало.

<sup>58</sup> Отсылка к фразе из предыдущей главы: «...род существует извечно, как будет показано».

<sup>59</sup> Точка зрения, которую Секст Эмпирик приписывает некоторым «новым» стоикам (SEXT., *Adv. math.* 9, 28 = POSID., *Fr.* 305 THEILER; ср. также ARIST., *Pol.* 1269a4-8; SVF I, 124; II, 739).

<sup>60</sup> В греческой мифологии Спарты (букв. «посеянные») — это воины, выросшие из земли, после того как основатель Фив Кадм засеял ее зубами дракона (например, PS.-APOLLOD., *Bibl.* 3, 23).

<sup>61</sup> Поскольку Филон сам жил в Египте, это выражение может показаться несколько странным в его устах. Комментаторы полагают, что Филон либо просто скопировал его из своего перипатетического источника, либо как александрийский интеллектуал вообще не чувствовал особенной связи со всем остальным Египтом за пределами Александрии (см. A, Introduction, p. 27).

<sup>62</sup> Неизвестно, на кого ссылается Филон, но он использует это же выражение «мастерская природы» (φύσεως ἐργαστήριον) в *Spec.* 3, 33 и 109; *Mos.* 2, 84; *Legat.* 56.

<sup>63</sup> Такая же характеристика человека встречается в *Decal.* 115; 132; 160; *Spec.* 1, 295; *Praem.* 92.

<sup>64</sup> Идея в духе Платона и Аристотеля: размножение живых существ есть способ сохранить невозможное для индивида бессмертие на уровне рода. Ср. PLAT., *Symp.* 206c; ARIST., *GA* 731b31 – 732a1.

<sup>65</sup> Гл. 70 = CRITOL., *Fr.* 12 WEHRLI. Ср. OCELL., (sp.) *De univ. nat.* 1, 9 HARDER.

<sup>66</sup> Ср. *Fug.* 13.

<sup>67</sup> Выражение, использовавшееся выше в гл. 42 в контексте гомеровской аллюзии. Не вполне ясная с точки зрения ее функции в тексте формулировка «дабы и мне воспользоваться словами, обозначающими возрастные периоды» должна подразумевать самого Филона, несмотря на то, что он, по-видимому, продолжает излагать аргументацию Критолая. См. подробнее: А, р. 124, п. 1.

<sup>68</sup> Финал этой главы = SVF II, 636, 9-10.

<sup>69</sup> COLSON, р. 234 в этом месте меняет текст таким образом, что в итоге он может быть переведен: «...совершеннейшее вместилище видимых вещей, содержащее и отдельных <богов>, получивших в нем свой удел».

<sup>70</sup> Возможная аллюзия на PLAT., *Tim.* 73a.

<sup>71</sup> Греч. Ἐτι τοίνυν, εἰ μὲν μηδεμία φύσις αἰδῖος ἐφάρτο, ἦττον ἂν ἐδόκουν οἱ φθορὰν εἰσηγούμενοι τοῦ κόσμου, μηδὲν γὰρ ἔχοντες παράδειγμα αἰδιότητος, [ἐδόκουν οἱ φθορὰν εἰσηγούμενοι τοῦ κόσμου ἂν] εὐπροφάσιστα ἀδικεῖν. Эта редакция явно испорченного в рукописной традиции текста обосновывается в: КОHN L. “Kritische Bemerkungen zu Philo”, *Hermes*, Bd. 51 (1916), S. 184-185. Кон полагал, что все проблемы решаются, если усмотреть в [ἐδόκουν οἱ φθορὰν εἰσηγούμενοι τοῦ κόσμου ἂν] повтор, возникший в результате ошибки переписчика. Но мне кажется, что COLSON, р. 236 прав, констатируя, что проблемы остаются и после этого, потому что существует некоторое противоречие между ἦττον и εὐπροφάσιστα: ἦττον ἂν ἐδόκουν... εὐπροφάσιστα ἀδικεῖν пришлось бы перевести как «в меньшей степени казалось бы, что [они] простительным образом грешат» (или «казалось бы, что [они] в меньшей степени простительным образом грешат»), но это означало бы, что ἦττον *уменьшает* саму простительность прегрешения, выраженную в εὐπροφάσιστα, тогда как по смыслу Филон, видимо, должен был бы сказать, что при сформулированном им условии это *меньшее* прегрешение, которое *простительно*. Я попытался отразить именно такой смысл в своем переводе, но, чтобы сохранить оба этих выражения, мне пришлось вставить между ними «[и]». BERNAYS, S. 247 заменяет ἂν εὐπροφάσιστα на противоположное по смыслу ἄνευ προφάσεως: «в меньшей степени казалось бы, что [они] безосновательно грешат». А, р. 136-137 допускает, что εὐπροφάσιστα может быть дополнением при ἀδικεῖν, но тогда

мы получим что-то вроде: «в меньшей степени казалось бы, что [они] грешат в прощительных (= допускающих хорошие оправдания) вопросах», — что, как мне кажется, не имеет особенного смысла. Я бы заметил также, что, если принять одну из конъектур Кюмона (ἠδίκουιν вместо первого ἔδοκουιν, тогда как менять вслед за ним финальное ἀδικεῖν на διδάσκειν совершенно излишне; см. CUMONT, p. 24) и, вопреки Кону, видеть ошибочный повтор только в словах [οἱ φθορὰν εἰσηγούμενοι τοῦ κόσμου], то фразу в целом можно перевести: «Далее, если бы нельзя было наблюдать никакой вечной природы, те, кто вводит гибель мира, грешили бы в меньшей степени, ибо могло бы показаться, что, не имея никакого образца вечности, они грешат прощительным образом (= имеют основания, чтобы грешить)».

<sup>72</sup> Эта фраза = SVF II, 459. Филон использует здесь термины, связанные со стоической концепцией пневмы — смеси воздуха и огня, фактически совпадающей с активным началом миропорядка, т. е. богом, и играющей в нем роль оформляющего и структурирующего принципа (см. в целом SVF II, 439-462). Различная степень напряжения пневмы соответствует различным классам сущих: просто «состояние» или «структура» (ἔξις) — неодушевленным вещам, «природа» (φύσις) — растениям, «душа» (ψυχή) — животным, «разум» (λόγος) — людям (хотя эта схема может варьироваться по сравнению с приведенным здесь вариантом; ср. SVF I, 158; II, 458; 460; 714-716; 1013). В связи со стоическим понятием рока или судьбы см. SVF II, 912-1007.

<sup>73</sup> Панетий Родосский и Боэт Сидонский — стоические философы II в. до н. э. Гл. 76 = PANAET., *Fr.* 65 VAN STRAATEN. Гл. 76, 78-84 = SVF III, BOETH. 7. Но, возможно, аргументы, восходящие к Боэту, излагаются до гл. 88 включительно (ср. LONG A. A., “Philo on Stoic Physics”, *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, ed. by F. ALESSE [Leiden – Boston, 2008], p. 128, n. 15).

<sup>74</sup> Имеется в виду стоический философ Диоген Вавилонский (ок. 240 – ок. 150 гг. до н. э.). Гл. 77 = SVF III, DIOG. 27. Согласно SVF III, ZEN. 5, от учения о возгорании отказался еще один стоик, современник Диогена Зенон из Тарса.

<sup>75</sup> Или: «высоко ценимые».

<sup>76</sup> Выражение τῆς ἐλεχούσης ποιότητος неочевидно по смыслу и переводится по-разному. Ср. A, p. 131: la qualité dominante; COLSON, p. 241: the prevailing quality (допускаемая inherent в качестве варианта); BERNAYS, S. 249: der anhaftenden Qualität; YONGE, IV, p. 42: distinctive quality which holds the thing together. A. A. Столяров переводит это выражение как «связующее качество» (*Фрагменты ранних стоиков*, т. 3, ч. 2 [М.: ГЛК, 2010], с. 69). Поскольку речь не идет об устойчивом термине, сделать определенный выбор здесь трудно: ἐλεχούσης может указывать на что-то вроде «сдерживающего» или «удерживающего» качества, которое сохраняет идентич-

ность конкретного сущего, а, с другой стороны, на качество, «занимающее» и «захватывающее» определенную часть субстрата и «господствующее» над ней.

<sup>77</sup> Согласно стоической теории, «слияние» (σύγχυσις) — это такой тип смешения, при котором исходные качества взаимопроникающих ингредиентов смеси не сохраняются и на их месте возникает новое, качественно отличное вещество. Стоики различали еще такие типы смешения, при которых вообще нет взаимопроникновения ингредиентов (παράθεσις или «соположение»), и такие, при которых это взаимопроникновение совместимо с сохранением качественного своеобразия исходных ингредиентов (κράσις или μίξις, т. е. собственно «смешение» сухих веществ или жидкостей). См. SVF II, 471-474. В связи с различными разновидностями гибели ср. SVF II, 317; POSID. 268 THEILER.

<sup>78</sup> В античной фармакологии тетрафармакон или «четвероякое лекарство» — это смесь воска, жира, дегтя и древесной смолы (ср. *Conf.* 187).

<sup>79</sup> То есть стоикам, разделяющим учение об эмпирисисе. Гл. 81 = SVF II, 611.

<sup>80</sup> То есть переход в не-сущее.

<sup>81</sup> Ср., например, PS.-PLUT., *Plac. philos.* 881bc; Cic., *De nat. deor.* 1, 21. См. также *Prov.* 1, 6, где сторонникам вечности мира приписывается аналогичный аргумент, основанный на представлении о недопустимости божественной праздности, *Opif.* 7, где праздность Бога, по-видимому, выводится как раз из самого тезиса о вечности мира, и *Cher.* 87, где сам Филон настаивает на том, что Бог не может быть праздным и библейское представление божественном отдыхе в седьмой день творения не предполагает, будто он впал в совершенную бездеятельность.

<sup>82</sup> Ср. платоническое представление о душе как принципе вечного движения (PLAT., *Phaedr.* 245c).

<sup>83</sup> «Сперматический» или «семенной логос» — стоический термин, обозначающий пневматическую структуру (см. примеч. 68) как порождающий принцип определенного сущего (ср. SVF II, 717; 739; 741-747; 986; 1132-1133; III, 141). С этой точки зрения, огонь, поглощающий все во время мирового пожара и фактически тождественный богу, может характеризоваться стоиками как семенной логос всего миропорядка, содержащий в себе также семенные логосы всех конкретных вещей (SVF I, 98; II, 1027; см. также SVF I, 102; 107; II, 413; 596; 1074).

<sup>84</sup> Гл. 86 до этого места = SVF II, 612.

<sup>85</sup> Греч. εἰ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν οὖν τὸν κόσμον ἀναλύεσθαι φαίμεν, ἄνθρωπος μὲν οὐκ ἂν γένοιτο, διότι παμπληθὲς ὑπολείπεται τοῦ γεώδους, ᾧ τὸ πῦρ ἐγκατελιῆφθαι συμβέβηκεν. Из-за двусмысленности глагола ὑπολείπεται, который может значить и «оставаться (в остатке)», и «заканчиваться, исся-

каты», в выражении *παμπληθὲς ὑπολείπεται τοῦ γεώδους* в принципе можно усмотреть указание на то, что землевидное вещество полностью закончится. Ср. А, р. 137: Si donc nous affirmions que le monde se défait au cours de la conflagration, il n'y aurait pas de charbon, parce que toute la masse terreuse dans laquelle le feu se trouve inclus *se mettra à manquer...* (курсив мой — А. С.; см. также А, р. 136, н. 3, где приводится аргументация в пользу такого перевода). Но я следую альтернативному варианту, отраженному в других переводах (ср. COLSON, р. 247; BERNAYS, S. 252; YONGE, IV, р. 44). На мой взгляд, в его пользу однозначно свидетельствует гл. 90 (см. примеч. 87).

<sup>86</sup> Букв.: «...оно есть узел топлива» или «оно есть привязка к топливу». Ср. А, р. 137: ...est liée à ce qui l'alimente; YONGE, IV, р. 44: ...can only exist in connexion with nourishment. Предлагается также вариант: «возгорается от топлива» или, буквально, «оно есть возгорание топлива». Ср. BERNAYS, S. 252: die Flamme ist eine Entzündung Brennstoffs. LS, s. v. ἄμμα, II предлагает значение *that which kindles*, но с опорой именно на это место из Филона как единственный пример. Первое значение («узел» и т. п.), напротив, весьма распространено, но в данном контексте выглядит странно. COLSON, р. 247-248 переводит *flame is linked on to fuel*, упоминая вариант *kindled by [sc. fuel]* в примечаниях.

<sup>87</sup> Греч. ...ὅτι τὸν κόσμον ἐκπυρῶθέντα γενέσθαι μὲν ἄνθρακι παραπλήσιον ἀμήχανον, ὡς δέδεικται, γεώδους πολλῆς ἂν ὑπολειφθείσης οὐσίας, ἢ δεήσει τὸ πῦρ ἔλλοχᾶν, ἴσως δ' οὐδ' ἐκπυρώσεως τότε κρατούσης, εἴ γε μένει τὸ στοιχείων βαρύτερον καὶ δυσαναλωτότατον ἐτι, γῆ μὴ διαλυθεῖσα, μεταβάλλειν δὲ ἢ εἰς φλόγα ἢ εἰς αὐγὴν ἀναγκαῖον... «Как уже было показано» (ὡς δέδεικται) — это явная отсылка к гл. 87, а *ὑπολειφθείσης*, как ясно из контекста, в данном случае очевидно приравнивается по смыслу к *μένει* и потому имеет значение «оставаться», а не «заканчиваться», откуда вытекает, что и в гл. 87 *ὑπολείπεται* имеет значение «оставаться», «сохраняться» (см. примеч. 77). А, р. 139 переводит *γεώδους πολλῆς ἂν ὑπολειφθείσης οὐσίας* как *sinon c'est qu'une grande quantité de substance terreuse aura été laissée intacte*.

<sup>88</sup> Финал этой главы = SVF I, 511; II, 611.

<sup>89</sup> Гл. 94 = SVF II, 618.

<sup>90</sup> Согласно стоической психологии, в человеческой душе, помимо т. н. «руководящего» начала, т. е. разума, есть еще семь способностей или «частей»: пять чувств, способность к речи и способность к размножению (SVF I, 143; II, 827-828; 830-833; 879; 885). В этом смысле можно сказать, что последняя составляет восьмую часть души.

<sup>91</sup> Текст, начиная со слов «И ведь глупо...» и до конца главы = SVF II, 874.

<sup>92</sup> Ср. гл. 58, 71.

<sup>93</sup> Ср. PLUT., *De comm. not.* 1077ac.

<sup>94</sup> О стоическом понятии пустоты см. примеч. 27.

<sup>95</sup> Лакуна в тексте. По смыслу здесь может подразумеваться что-то вроде: «...возникает новый мир, то он занимает гораздо меньшее пространство...» (ср. BERNAYS, S. 258). Кюмон предложил конъектуру, которая устраняет лакуну: вместо ἐκ τελείων τῶν μερῶν τῆς συμπάσης οὐσίας \*\*\* он предлагает читать ἐκτελειοῦται μείων τῆς συμπάσης οὐσίας (ср. ἔχει λόγον) (CUMONT, p. 31). В таком случае можно перевести: «Итак, когда он настолько прибавился и вырос, что чуть ли не совпал с неограниченной природой пустоты благодаря беспредельной величине своего распространения, то и это [его состояние] выполняет роль семени, когда же при возрождении он, будучи меньшим, достигает совершенства, то [это состояние выполняет роль] всей сущности в целом, хотя... [и т. д.]». Ср. А, р. 146-147; COLSON, p. 256-257; А. А. Столяров в: *Фрагменты ранних стоиков*, т. 2, ч. 2 (М.: ГЛК, 2002), с. 37. Общий смысл этого пассажа в любом случае должен подразумевать то или иное развитие аргумента из гл. 101: стоическое учение о возрождении мира после мирового пожара предполагает, что семя мира больше его самого, а это противоречит тому, что имеет место в случае со всеми остальными живыми организмами.

<sup>96</sup> Гл. 101-103 = SVF II, 619.

<sup>97</sup> В SVF II, 1169 Хрисипп высказывает аналогичный тезис и кладет его в основу теодицеи (существование блага неизбежно предполагает существование зла). Аристотель отрицал такую взаимосвязь между противоположностями, ср. *Cat.* 14a6-14.

<sup>98</sup> Ср. *выше*, гл. 21 и 78.

<sup>99</sup> Ср. фрагмент Гераклита: «Путь вверх-вниз один и тот же» (22 В 60 DK; пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА). В связи с использованием Филоном этого гераклитовского образа см.: SAUDELLI L., “La *hodos anō kai katō* d’Héraclite (Fragment 22 В 60 DK / 33 M) dans le *De Aeternitate Mundi* de Philon d’Alexandrie”, *The Studia Philonica Annual*, vol. XIX (2007), p. 29-58.

<sup>100</sup> Такая последовательность взаимопревращения элементов как раз признавалась стоиками, но совмещалась ими с концепцией космического циклизма, предполагавшей космический пожар. См. SVF II, 413; 579; 581.

<sup>101</sup> Начало другого гераклитовского фрагмента (22 В 36 DK).

<sup>102</sup> Или: «<в силу> своего величия» (ср. А, р. 152-153, п. 4 — в ответ на COLSON, p. 263, п. 4, где ставится под сомнение, что физическая величина космоса может быть основанием, чтобы считать его божественным).

<sup>103</sup> Комментаторы самым общим образом указывают на перипатетический характер этого представления о четырех способах гибели. Ближайшая аналогия, которую мне удалось обнаружить, — это способы возникновения, перечисляемые в ARIST., *Phys.* 190b5-9: «Возникают же просто

возникающие [предметы] или путем переоформления (μετασχηματίσει), как статуя из меди, или путем прибавления (προσθήσει), как растущие [тела], или путем отнятия (ὑφαίρεσει), как фигура Гермеса из камня, или путем составления (συνθήσει), как дома, или же путем качественного изменения (ἄλλοίωσει), как [вещи], изменяющиеся в отношении своей материи» (пер. В. П. КАРПОВА). Сходство состоит в том, что Филон также говорит о прибавлении, отнятии и изменении (понятно при этом, что возникновение одного существа можно рассматривать как гибель другого). Различие заключается в том, что Аристотель различает пять видов возникновения, тогда как Филон говорит о четырех видах гибели. При этом аристотелевское «переоформление» явно не соответствует филоновскому «перемещению», а для «составления» у Филона вообще нет никакого коррелята. Ср. STRAT., *Fr.* 99 WENRLI (о возникновении уродов).

<sup>104</sup> В связи с «естественным» расположением элементов в космической структуре ср. гл. 33 и примеч. 34.

<sup>105</sup> Букв.: «превращение элементов равносильно».

<sup>106</sup> Гл. 117-131 = SVF I, 106; гл. 117-149 = THEOPHR., *Fr.* 184 FORTENBAUGH; гл. 117-150 = POSID., *Fr.* 310 THEILER.

<sup>107</sup> Букв.: «большой дорогой».

<sup>108</sup> Филон, судя по всему, ошибочно отождествляет Делос с Анафе (совр. Анафи), который является самостоятельным островом. Плиний Старший и Аммиан Марцеллин действительно упоминают все три острова, т. е. Родос, Делос и Анафе, в числе поднявшихся из моря (PLIN., *Nat. hist.* 2, 202; АММ. MARC., *Res gest.* 17, 7, 13). Ряд древних текстов предлагает альтернативные ложные этимологии для Делоса (*Orac. sibyll.* 3, 363; CALLIM., *Hymn.* 4, 51-54) и Анафе (PS.-APOLLON., *Bibl.* 1, 139; APOLL., *Argon.* 4, 1711-1718), не связывая их названия именно с тем, что они «появились» из моря.

<sup>109</sup> PIND., *Fr.* 33e SNELL-MAELER. Образ, используемый Пиндаром, по видимому, предполагает, что земля кажется богам синей, когда они смотрят на нее с неба, подобно тому, как и нам с земли небо кажется синим. При этом остров Делос сияет на синей поверхности земли подобно звезде (ср. COLSON, p. 270-271).

<sup>110</sup> Ср. SVF II, 589. В связи с гл. 124-127 в целом ср. *Prov.* 1, 13-19.

<sup>111</sup> То есть, собственно, «переданное» или «сообщенное» в предыдущей главе третье положение противников вечности мира. Ср. LS, s. v. ὑπερτίθημι II, 2: hand over, communicate. Ср. А. А. Столяров: «...то, что мы привели» (*Фрагменты ранних стоиков*, т. 1 [М.: ГЛК, 1998], с. 55). Большинство переводчиков останавливаются на варианте «то, что мы отложили» (ср. COLSON, p. 271: the point which we reserved for future argument; хотя он предлагает в качестве альтернативы: assumed in this syllogism; FORTENBAUGH, p. 345: what we previously postponed; YONGE, IV, p. 54: the question

we postponed till the present time; BERNAYS, S. 266: den Mittelsatz, dessen Beweis aufgeschoben worden). Но не совсем понятно, что именно при этом имеется в виду. В гл. 125-129 рассматривается только что сформулированный в гл. 124 тезис «все части мира тленны». Таким образом, этот тезис не был когда-то прежде «отложен» до настоящего момента, а, с другой стороны, его рассмотрение вовсе не было «отложено» на потом. Такой перевод может показаться более вероятным в сопоставлении с гл. 55-56. В гл. 56 «отложенное на потом» (τὸ δὲ ὑλάρτεθῆν) указывает как раз на тезис, сформулированный непосредственно перед этим в гл. 55. Но разница состоит в том, что гл. 55 содержит выражение «как будет показано» (ὡς ἔτι δεῖ εὐχθῆσθαι), которое, пусть и формально, действительно откладывает рассмотрение этого тезиса на будущее. В гл. 124 нет ничего подобного, поэтому в данном случае я не вижу возможности интерпретировать ὑλάρτεθῆν в смысле «откладывать». Еще один вариант предлагает А, р. 159: *se point sur lequel nous sommes passés*, т. е. «момент, который мы обошли (или: которого мы бегло коснулись)».

<sup>112</sup> См. примеч. 72.

<sup>113</sup> Высказывание в духе традиционной для античности «миазматической» теории, с точки зрения которой эпидемические заболевания объясняются состоянием воздуха (ср. *Gig.* 10; *Prov.* 1, 18 и, например, HIPPOCR., *De flat.* 6; PS.-GAL., *Def. med.* vol. 19, p. 391, 14 – 392, 4 KÜHN; *De caus. affect.*, p. 17, 28 – 18, 9 HELMREICH).

<sup>114</sup> По-видимому, Филон имеет в виду поэтические упоминания о хромоте Гефеста. Согласно распространенному в античности аллегорическому толкованию греческих мифов (в том числе в их поэтическом изложении, например, у Гомера), под Гефестом следует понимать элемент огня (ср. *Decal.* 54; *Prov.* 2, 37 и 41), а под его хромотой — те или иные особенности этого элемента, в частности, согласно одному из вариантов, его способность существовать самостоятельно без топлива (см. HERACL., *Quaest. hom.* 26, 6-10; CORNUT., *De nat. deor.*, p. 33, 12 – 34, 3 LANG; PLUT., *De fac. in orb. lun.* 922ab).

<sup>115</sup> Ср. сведения об индийских слонах и змеях в PLIN., *Nat. hist.* 8, 32-34; AEL., *De nat. an.* 6, 21. Неуместность этого отступления здесь очевидна, но довольно типична для Филона (ср. COLSON, p. 272-273).

<sup>116</sup> Лакуна в тексте. По-видимому, пропущено описание того, как и когда возникли различные искусства.

<sup>117</sup> НОМ., II. 6, 147-148 (пер. В. В. ВЕРЕСАЕВА).

<sup>118</sup> Ср. DIOD., *Sic. Bibl. hist.* 4, 85, 3; STRAB., *Geogr.* 6, 1, 6, 31-34 MEINEKE; SEN., *Nat. quaest.* 6, 30, 3; PLIN., *Nat. hist.* 3, 86.

<sup>119</sup> Стихи неизвестного автора. Ср. SEN., *Nat. quaest.* 6, 23, 4; 7, 5, 3-4; PLIN., *Nat. hist.* 2, 206; POLYB., *Hist.* 2, 41, 7; AMM. MARC., *Res gest.* 17, 7, 13;



PAUS., *Graec. descr.* 7, 24, 12-13; 7, 25, 8; OVID., *Metamorph.* 15, 293-295; STRAB., *Geogr.* 8, 7, 2. Все эти источники ничего не сообщают о затоплении Эгиры.

<sup>120</sup> ПЛАТ., *Tim.* 24e.

<sup>121</sup> ПЛАТ., *Tim.* 25cd.

<sup>122</sup> Ср. АРИСТ., *Meteor.* 352a17-26.

<sup>123</sup> Ср. гл. 5 и 30 с соответствующими примеч.

<sup>124</sup> Ср. *Mos.* 2, 53 и 263; *Abr.* 1. Представление о периодической гибели человеческого рода встречается у Платона в *Leg.* 677ad и *Polit.* 270c, а в *Tim.* 22cd оно связывается именно с периодическими потопами и пожарами, в связи с чем см. также: АРИСТ., *De philos. Fr.* 8 ROSS; ЦИЦ., *De Rep.* 6, 23; СЕН., *Nat. quaest.* 3, 28, 7 – 29, 2; СЕЛС. apud ORIG., *Contr. Cels.* 4, 11; 4, 79; ПРОКЛ., *In Tim.* vol. 1, p. 117, 20-28 DIENL.

<sup>125</sup> На этом текст трактата обрывается, но, как показывает гл. 150, далее должна была следовать часть, содержащая возражения против изложенных до этого аргументов в пользу вечности мира. Подробнее см. вступительную статью.

Перевод с древнегреческого и примечания  
А. В. СЕРЁГИНА

М. А. СОЛОПОВА

## ГАЛЕН О ТРЕХЧАСТНОМ СТРОЕНИИ ДУШИ

МЕЖДУ ПЛАТОНИЗМОМ И АРИСТОТЕЛИЗМОМ \*

---

В статье рассматривается один из эпизодов истории философии периода Римской империи: учение врача и философа Галена Пергамского о структуре души и локализации ее частей в теле. Обсуждаются особенности платонизма Галена, сочетание в его текстах терминологии и идей перипатетического, стоического и платонического происхождения, защита Галеном платонического учения о трех частях души, — согласно которому наряду с разумной частью признается пылкая и вожделеющая, — в полемике против психологической теории ранних стоиков, согласно которой душа едина и разумна, причем разум является началом желаний и импульсивных влечений. Обсуждаются доказательства, приводимые Галеном в пользу различной локализации частей (способностей) души, в т. ч. основанные на «анатомической очевидности». В работе анализируются тексты Галена, наиболее важный источник — сочинение *Об учениях Гиппократов и Платона*.

*Ключевые слова:* античная философия, античная медицина, Гален, Платон, платонизм, аристотелизм, стоицизм, душа, структура души, локализация частей души в теле.

---

### I

Философские взгляды Галена Пергамского, как считается, более всего были близки платонизму. Однако утверждение о типологической близости взглядов Галена к учению Платона нередко сопровождается рядом оговорок, и первая из них — указание на

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта № 12-06-00087а (2012–2014): «Изучение усвоения и трансформации античных естественных наук в Средние века и Новое время в контексте социокультурной динамики общества».

«эkleктический» характер его философии<sup>1</sup>. Под этим главным образом имеется в виду, что Гален как философ в той или иной степени испытал влияние идей и терминологии других школ, особенно аристотелевской и стоической. В целом платоническая основа его философских взглядов подобной оговоркой не может быть поставлена под сомнение, ибо ко времени Галена платонизм воспринял влияние разных интеллектуальных традиций. Для историка философии тексты практически любого платоника, жившего в период с I в. до н. э. до первой половины III в. н. э., предоставляют поводы для новых уточнений: насколько явно или неявно элементы аристотелизма, стоицизма, скептицизма и неопифагореизма запечатлелись в учении того или иного автора. Постэллинистический платонизм рубежа тысячелетий, который уже заметно видоизменился по сравнению с учением Академии Платона, но еще не стал неоплатонизмом версии Плотина, получил в исследовательской литературе наименование *среднего платонизма*. Этот термин, предложенный еще в первой половине XX в. Карлом Прехтером, получил новую жизнь благодаря исследованию Джона Диллона *Средние платоники*<sup>2</sup>, утвердившему новую исследовательскую парадигму данной традиции. Гален если и был платоником, то платоником своего времени, т. е. средним платоником. Правда, в книге Диллона Галену не нашлось места. Он как платоник проигнорирован, и сам автор признает это в послесловии ко второму, обновленному изданию книги 1996 года, где между прочим пишет: «Галену следовало бы посвятить отдельную главу в книге о среднем платонизме, и я сожалею, что не уделил ему внимания в той мере, в какой он его заслуживает»<sup>3</sup>. Действительно, значимость философского наследия Галена была продемонстрирована в целой серии работ, появившихся после и, в известной степени, благодаря *Средним платоникам* Диллона<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> См., напр.: HANKINSON (1992), S. 3505-3522.

<sup>2</sup> DILLON (1996).

<sup>3</sup> Цит. по: ДИЛЛОН (2002), с. 432-433 (пер. Е. В. АФОНАСИНА). Между тем работы, специально посвященные вопросу о платонизме Галена, были опубликованы прежде, чем вышла в свет книга Диллона, см., напр.: DE LACY (1972), p. 27-32.

<sup>4</sup> Можно назвать следующие: SINGER (1991), p. 41-56; DONINI (1992), S. 3484-3504. Иная точка зрения, об эkleктическом характере философии Галена, в рамках которой платонизм отнюдь не играл определяющей роли, представлена, напр., в недавней работе: CHIARADONNA (2009), p. 243-260 (ав-

В центре внимания исследователей оказывается проблема Галенова платонизма: в чем состоял платонизм Галена, каково его ядро, на основании каких философских тезисов Галена можно признать платоником? Кстати говоря, проблема оказалась актуальна для современных историков философии, в античные же времена этой проблемы не было: сам себя к платоникам Гален не причислял, да и позднейшая традиция платоником его не считала. В любом случае, адекватность самооценки и самопрезентации автора для его исследователя является предметом изучения. Несомненно, к традиции платонизма Гален оказался причастен больше, чем можно было бы ожидать от интересующегося философией врача.

Среди путей влияния на Галена идей Платона неплохо засвидетельствован тот, что был связан с его образованием. В самом деле, чтобы стать платоником, следовало где-то поучиться платонизму. Гален в юности послушал курсы представителей всех главных философских школ своего времени: стоика, платоника, перипатетика и эпикурейца. Судя по всему, они не принадлежали к фигурам сколь-нибудь известным, поэтому интерес представляют имена их учителей, которые называет Гален<sup>5</sup>: он слушал ученика стоика Филопатора, затем учеников платоника Гая и перипатетика Аспасия. Это первое общеобразовательное впечатление было в дальнейшем развито годами самостоятельных занятий и опытом общения с современными ему представителями философских школ. Платоновской философии Гален посвятил ряд произведений: *О логическом учении Платона*, *О школе Платона*, составил комментарий к избранным местам *Тимея* в четырех книгах (в котором, правда, ограничился медицинскими вопросами). От этого комментария сохранились фрагменты на греческом и в переводе на арабский, греческий фрагмент содержит обсуждение заключительной части *Тимея* (PLAT., *Tim.* 76d – 80c). Гален также составил обзор содержания платоновских диалогов; текст этого восьмикнижного компендия не сохранился, однако из арабских источников известно, что в него вошли

---

тор стремится показать, что Гален определенно не может считаться средним платоником и что в его сочинениях наличествуют лишь отдельные сходные черты с современной ему платонической традицией).

<sup>5</sup> В сочинении *О распознавании и лечении страстей, свойственных каждой душе*, GALENUS, *De proprium animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione* V, 42 KÜHN.

изложения диалогов *Евтифрон*, *Кратил*, *Федон*, *Парменид*, *Политик*, *Тимей*, *Государство*, *Законы*. Таков был посильный вклад Галена в развитие экзегетической традиции платонизма, который превосходит то, что мы знаем о многих «полноправных» представителях среднего платонизма.

Если Гален считал Платона величайшим авторитетом в философии, то не потому, что этого требовала от него школьная дисциплина. Он не был членом ни одной из школ и мог критически отозваться о любой из них. При случае он был всегда готов указать современникам-философам на упущения и ошибки: перипатетики неверно понимают Аристотеля (ср.: *О семени* IV, 516-519 KÜHN), стоики не могут разъяснить учение Хрисиппа (*Об учениях Гиппократов и Платона* III, 4, 12), платоники плохо комментируют *Тимея* (VIII, 5, 14) и не понимают его учения о смертности низшей части души (IX, 9, 12-13), наконец, «именующие себя гиппократиками» тоже не понимают Гиппократов (*Об элементах согласно Гиппократу* I, 478.11-13 KÜHN). Стоики, эпикурейцы и скептики для Галена, как и для большинства представителей постэллиннистического платонизма, — главные оппоненты. Но и тексты Платона с Аристотелем для него не закрыты для критики. У Платона его не удовлетворяет учение о сотворении космоса демиургом, как оно изложено в диалоге *Тимей*; сам Гален считает космос (естественный порядок природы) не возникшим и вечным. В физике Аристотеля Гален находит неудовлетворительными 1) понятие перводвигателя, 2) понятие возможности, 3) определение времени как «числа движения». О содержании его аргументации относительно того, возник космос или он вечен, что такое время, место, тело, материя известно по цитатам преимущественно из комментариев Симпликия и Фемистия к физическим сочинениям Аристотеля, а также из арабских версий его утраченных греческих сочинений. Сохранившиеся возражения Галена позволяют понять, что он оспаривал корифеев греческой философии, не имея в виду предложить взамен более правильное учение. В позднем сочинении *О моих взглядах* Гален весьма скептически пишет, что о предметах, находящихся за пределами возможного опыта, он не может сказать ничего: «Я не знаю, сотворен ли космос, и имеется ли что-либо за его пределами. А поскольку я утверждаю, что не обладаю знаниями о подобных вещах, то должно быть очевидно, что я не имею знания и о творце космоса, телесен он

или бестелесен, и где находится». Все, что выходит за пределы рационально-эмпирического знания, не должно быть предметом исследования ученого. Отсюда следует, что в платонизм Галена не вмещается все, что сам Платон относил к важнейшей части своей философии — а именно учение о бытии и идеях.

Помимо несогласия с Платоном и платониками по содержательным пунктам учения, Галена как платоника характеризует еще тот факт, что платонизм даже в качестве предпочтительной философии не определял его интеллектуального кругозора. Для Галена философия была востребована в связи с теми врачебными задачами, которые он решал. То, что задачи философии подчинены задачам медицины, наглядно демонстрируют персоны Платона и Гиппократ, сравнению взглядов которых он посвятил свой большой труд *Об учениях Гиппократ и Платона* (лат. *De placitis Hippocratis et Platonis*, сокр. *PHP*). Гален нашел, что Гиппократ и Платон находятся в согласии друг с другом и более того, что Гиппократ превосходит Платона даже в философии<sup>6</sup>. Платон у Гиппократ, по мнению Галена, многое заимствовал, например, базовое натурфилософское учение о четырех элементах. Следствием того, что философии Гален уделял внимание ровно в той степени, в какой эти знания могли быть ему практически полезны как врачу, явилось то, что наиболее разработаны им были две философские дисциплины — логика (учения о познании) и психология.

В вопросах логики Гален в духе среднего платонизма придерживался аристотелевского учения. Рассуждая о том, что хороший врач должен знать философию и быть философом, Гален отмечает, что для знания родов и видов болезней необходимо изучение логики, которой врачи обычно пренебрегают<sup>7</sup>, а без умения выбрать достоверные посыпки силлогизма невозможно научное доказательство. Между тем дискуссии между различными медицинскими школами (эмпириками, методистами, рационалистами) по содержанию были во многом философскими и касались таких вопросов, как

---

<sup>6</sup> И в других сочинениях Гален пишет то же самое, напр., в трактате *О естественных способностях*: «Гиппократ — первый среди врачей и философов» (*De naturalibus facultatibus* 38, 12); ср. *De usu partium* III, 16.7-9.

<sup>7</sup> GALENUS, *Opt. med.* I, 54.6-10 KÜHN; ГАЛЕН, *О том, что наилучший врач должен быть философом*, пер. И. ПРОЛЫГИНОЙ, *ИФЕ* 2011 (2012).

природа знания и способы его достижения, соотношение теории и врачебной практики, структура причинно-следственного объяснения. О фундаментальном характере логических занятий Галена говорит сохранившееся *Введение в диалектику*, но еще более — список его утраченных сочинений по логике. Благодаря автобиографической работе *О моих книгах*<sup>8</sup> известно, что Гален составил комментарии к главным логическим трудам Аристотеля: *Категориям*, *Первой и Второй Аналитикам*, *Об истолковании*, а также к ряду сочинений Теофраста и Евдема. Сохранились отдельные фрагменты сочинения *О софизмах* — по-видимому, это был первый античный комментарий к трактату Аристотеля *О софистических опровержениях*. Под огромным влиянием Аристотеля и его сочинений *О возникновении и уничтожении*, *О частях животных* и *Метеорологика* написаны *Об элементах согласно Гиппократу*, комментарий к *Тимею* Платона, *О смесях*, *О назначении органов тела*. Можно сказать, Гален отдал должное философии Аристотеля не в меньшей мере, чем философии Платона, при этом выбор в пользу Аристотеля был обусловлен занятиями логикой, а также в целом естественнонаучным подходом к изучению человека.

Однако не Аристотеля, а Платона Гален избрал для почетного сравнения с Гиппократом. Считая Платона крупнейшим авторитетом в философии, изучая и комментируя его тексты, все же он придерживался установки выбирать из платоновского наследия то лучшее, что представлялось ему подходящим для формирования собственной системы взглядов. Он не был готов воспринять принципиально важные пункты учения Платона и мыслить о предметах спекулятивных, что, вообще говоря, должно поставить его платонизм под вопрос. Во всем наследии Галена если мы и найдем платонизм, то только в учении о душе. Он и сам дает нам подсказку, в каком направлении искать: перечисляя названия ряда трактатов, посвященных учению о душе (среди них *Об учениях Гиппократа и Платона*, комментарий к *Тимею*, *О том, что силы души зависят от телесного смешения*, *О моих взглядах*), он помещает их под рубрикой «посвященные платоновской философии» (*Libr. Propr.* 13, 122. 7-18 MÜLLER = XIX, 46. 12-23 KÜHN).

---

<sup>8</sup> GALENUS, *Libr. Propr.* XIX, 47.1-14 KÜHN.

## II

Классическое платоническое учение о душе, ее природе, частях и свойствах было изложено Платоном в диалогах *Федон*, *Федр*, *Государство*, *Тимей* и в своих основах не пересматривалось на протяжении столетий. Можно не слишком рискуя ошибиться сказать, каких взглядов должен придерживаться философ, если он платоник. Платоник должен признавать существование души как самостоятельной и отделимой от тела сущности, бестелесной и бессмертной; полагать душу причиной всех движений тела; полагать тело инструментом, которым движет и пользуется душа в своей деятельности. Эта бестелесная сущность мыслится состоящей из трех частей — разумной, пылкой и вожделяющей. Все живые существа, поскольку они живые, т. е. одушевленные, обладают одной либо всеми этими частями, так что царство живой природы может быть представлено в виде иерархической пирамиды, основу которой составляют существа неразумные (растения и животные), а на вершине находятся разумные (люди и чистые божественные души). В учебных текстах среднеплатонической традиции (*Учебник платоновской философии* Алкиноя, *Учение Платона* Апулея) психология излагается вполне в духе устоявшегося школьного канона, и теме трехчастной структуре душе сопутствует как изложение доказательств ее бессмертия, так и вопрос о переселении душ.

Судя по сохранившимся текстам, Гален, по-видимому, не был озабочен этой частью учения о душе и намеренно оставил в стороне разбор метафизических вопросов о бытии и бессмертии души<sup>9</sup>. В своем главном философском сочинении *Об учениях Гиппократов и Платона* Гален несколько раз возвращается к мысли, что ученый и не должен заниматься такими вопросами. В девятой книге трактата он говорит об этом в связи с известным фрагментом диалога *Тимей*, в котором идет речь о сотворении души демиургом: «Платон объа-

---

<sup>9</sup> Гален с Платоном согласен в том, что неразумная душа смертна, но бессмертие разумной души он не готов признать: «Что видов души три и что это учение Платоново, было уже показано в других сочинениях, и в частности, что один вид души коренится в печени, другой — в сердце, другой — в головном мозге. Что из этих видов или частей души разумная бессмертна, сам Платон, кажется, был вполне убежден, я же не склонен считать, ни что это так, ни что это не так» (*QAM IV*, 773.1-4 KÜHN).



вил нам, что создавшая нас причина, бог-демиург космоса, повелел своим детям сотворить человеческий род, взяв сущность бессмертной души и добавив к ней часть рожденную. Но мы должны понимать, что не может быть подобия между видом доказательства, имеющим отношение к действиям сотворившего нас бога и богов, и познанием сущности сотворенной, то есть также и нашей души... Поэтому все сказанное божественным Платоном о сущности души, а также о сотворивших нас богах, и обо всем нашем телесном устройении простирается лишь на область вероятного и правдоподобного, как он сам и разъяснил это в *Тимее* (*РНР IX, 9, 3 DE LACY*). К области же вполне очевидного в разных своих текстах Гален относит тот факт, что душа является источником движений живого тела, что вполне можно считать платоническим общим местом (топосом), восходящим к определению души как «начала движения» из платоновского *Федра* (*Phaedr. 245c 9*).

Достаточно интенсивно вопросы учения о душе Галеном обсуждались, помимо трактата *Об учениях Гиппократов и Платона*, в таких сочинениях, как *О том, что силы души зависят от телесного смешения*, *О моих взглядах*, *О естественных способностях*, *О диагностике и лечении заблуждений души*, *О назначении частей тела*. Все, что Галена интересует, укладывается в рамки физики, физиологии, медицины. Наиболее платонически окрашенное учение, которое мы встречаем на страницах его произведений — это учение о трехчастной структуре души.

Первостепенное значение для анализа позиции Галена имеет сочинение *Об учениях Гиппократов и Платона*, над которым он работал между 162 и 176 гг. В нем Гален попытался показать согласие Платона и Гиппократов по ряду проблем, касающихся природы живого организма. В кн. I–IV рассматриваются их взгляды на природу сил, управляющих человеком и живыми существами, и обосновывается истинность взглядов Платона и Гиппократов (начало первой книги трактата сохранилось лишь фрагментарно; о ее содержании можно судить на основании последующего изложения Галена, который не раз в ходе своего исследования суммирует основные выводы и содержание предыдущих книг), кн. V–IX посвящены проблемам чувственного восприятия и методологии исследования. Трактат носит подчеркнуто полемический характер, основные оппоненты Галена на его страницах — стоики в лице Зенона и Хрисиппа.

**Терминология.** Первое, на что следует обратить внимание — использование Галеном платоновской терминологии в рассуждении о структуре души. Он принимает трехчастность души как признанный постулат учения Платона и части души именуется его терминами: разумная (λογιστικόν), пылкая (θυμοειδές, θυμικόν) и вожделеющая (ἐπιθυμητικόν), — примеров по всем книгам трактата можно насчитать десятки, поэтому укажем лишь несколько мест: *PHP* III, 1, 14; IV, 1, 6; VI, 2, 7; VI, 3, 7 DE LACY. Источником этой школьной традиции является текст *Государства* Платона (*Resp.* IV, 436-439), особенно 439de, 441a, где указанные термины впервые вводятся для обозначения трех частей души; Платон называет их также «видами в душе», τρία εἶδη ἐν ψυχῇ — это место цитирует и сам Гален (*PHP* V, 7, 44; ср. тж. VI, 2, 7.1-2, *QAM* IV, 773, 1 K.).

Далее, Гален использует не только термин «часть», но и (гораздо более часто) «способность» (δύναμις), что является заимствованием из аристотелевского философского словаря. По мнению Галена, термин δύναμις передает более активное значение, это именно «сила», которая производит то или иное действие. Еще один показательный случай кооперации с Аристотелем: третью из душевных способностей, вожделеющую (ἐπιθυμητική), Гален готов вслед за перипатетиками называть терминами «растительная», «питающая» или «порождающая» (*PHP* VI, 3, 7.6-7: θρεπτικὴν ἢ φυτικὴν ἢ γεννητικὴν), — все это для него синонимы, использование которых зависит от контекста. Выбор делается в зависимости от того, о каком именно из возможных действий этой части души идет речь: о росте, питании, порождении или о чувственно-телесных устремлениях.

Делами (ἔργα) разумной части Гален называет: воображение, память, припоминание, познание, мышление, рассуждение (*PHP* VII, 3, 2); делами пылкой — все страсти, претерпевания и чувства, поэтому кроме термина «пылкая» у него можно встретить также «чувственная» (αἰσθητική) и «страстная» (παθητική), а также редкий для ранней традиции термин «жизненная» (ζωτική), восходящий к Аристотелю<sup>10</sup>. Нельзя не отметить, что номенклатура способностей

---

<sup>10</sup> Термин ζωτικὴ δύναμις Галена развивает классическое словоупотребление: у Аристотеля имеется несколько редких случаев употребления слова в составе понятий «жизненное начало» и «жизненное тепло», напр. *Gen. anim.* 737a 5; 739b; *Respir.* 7473a 10 и др.; Гален же использует термин

души у Галена очевидно впитывает опыт аристотелевской разработки данной проблематики в трактате *О душе*. Иной раз Гален подчеркивает значимость именно растительной части для жизни каждого живого организма, называя ее важнейшей (μέγιστον μέρος ἐν ἡμῖν) для нас и для всех имеющих кровеносную систему животных, ибо эта часть отвечает за кроветворение (ἡ τοῦ αἵματος γένεσις), VII, 3, 2.16. Но для философа-врача такое предпочтение не удивительно.

Гален также включает в свой активный лексикон и стоический термин «главенствующее начало» (ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς) как синоним для начала «разумного». Можно сделать вывод, что в рамках психологии Гален воспринял платоновскую терминологию с перипатетико-стоическими вариациями, которые предоставила ему эллинистическая философская традиция. Это только подтверждает справедливость его собственных замечаний о том, что как таковая терминология его не слишком заботит, он не собирается спорить о словах (это все диалектика и риторика), главное — понимание и содержательное научное объяснение (ср. *РНР* II, 3, 10).

**Антистоицизм.** Обсуждение трехчастной структуры души в трактате *Об учениях Гиппократов и Платона* развивается в полемическом контексте опровержения монистической психологии стоиков, как известно, отрицавших наличие в душе неразумной части и считавших аффекты («страсти», πάθει) ошибочными суждениями<sup>11</sup>. Гален несколько раз напоминает читателю, в чем заключается замысел его книги: «Моя задача состоит в том, чтобы показать: суждения разума (κρίσεις) и страсти (πάθει) возникают отнюдь не в одной и той же части (μέρειον) души или благодаря одной душевной способности (δύναμις) — как о том заявлял Хрисипп, — но что и душевных способностей больше, чем одна, и они разнородны, и час-

---

исключительно широко, и не только применительно к вожделеющей части души. Правда, первым можно счесть все же Платона, который в *Тимее* однажды сказал «жизненное вожделение» (*Tim.* 91b 3, «животворная жажда» в пер. С. С. Аверинцева), а в академических псевдоплатоновых *Определениях* о душе сказано: «причина жизненного движения живых существ» ([PLAT.] *Def.* 411c 7).

<sup>11</sup> Об учении о душе стоика Зенона Китийского см.: *ФРС* I (1998), фр.г. 134 – 151, об учении стоика Хрисиппа см.: *ФРС* II, 2 (2002), фр.г. 773 – 911. Источником большинства фрагментов Хрисиппа является трактат Галена *Об учениях Гиппократов и Платона*.

тей у души больше одной», *PHP* V, 4, 1-2. Вне стоического контекста сам вопрос о трехчастности трудно было бы считать актуальным для платонизма II в. н. э.

Гален был не в одинаковой степени настроен против всех стоиков, его антистоицизм был ограничен кругом авторов Ранней Стои: Зенона и особенно Хрисиппа Гален постоянно критикует (за неспособность признать очевидные факты, способ аргументации, непоследовательность и противоречия, солецизмы, неясность выражений, графоманию, манеру цитирования, ошибочные этимологии и т. д.), а Посидония упоминает с неизменной симпатией, ибо Посидоний, как известно, отказался от догмы Зенона и Хрисиппа и принял платоническую трехчастную модель души, тем самым признав самостоятельные функции души неразумной, ответственной за страсти<sup>12</sup>. Преимущественно за эту новацию Посидоний некоторыми историками философии был признан стоиком «платонизирующим», и даже «стоическим платоником». Были ли в учении Посидония другие элементы платонизма, и тем более предвосхищения неоплатонизма, анализ сохранившихся текстов не дает оснований утверждать положительно<sup>13</sup>.

**Количество частей души.** Как было сказано, одна из главных задач, которые ставил перед собой Гален в своем компаративном исследовании, состояла в том, чтобы показать: способностей у души несколько, соответственно, и частей у души должно быть несколько.

Стоики и Хрисипп подвергались Галеном критике за теорию единовидной души, в которой слитно заключены начала всех действий. Но почему частей души должно быть больше одной? Первый аргумент сводится к указанию на конфликт разума и чувств, и тут Гален опирается на известное рассуждение Платона в *Государстве*: разум имеет силу противостоять чувственному вожделению, может сказать чувствам «нет», воздержаться от того, что очень хочется. Как изображено в знаменитом образе души-колесницы из диалога

---

<sup>12</sup> Неразумную душу Гален также разделил на два вида, следуя в этом за Платоном, ср. *PHP* V, 1, 5: «Посидоний в отличие от них [Зенона и Хрисиппа] хвалит Платона, присоединяется к его учению и спорит с учениками Хрисиппа: страсти не являются суждениями и не возникают вследствие суждений, но являются движениями других сил души, неразумных, которые Платон называл вожделеющей и пылкой».

<sup>13</sup> Подробнее см.: Столяров (2013), с. 35-53.

*Федр*, разум держит чувства в узде. Это и значит, что помимо безрассудно-чувственной существует и другая часть души, следовательно, частей несколько. Гален также цитирует слова Платона о том, что не может одна и та же способность в одно и то же время и в одном и том же отношении производить противоположные действия (*Resp.* IV, 436b 9-10). Другой аргумент развивает обозначенные Платоном в той же четвертой книге *Государства* наблюдения за поведением животных и детей, превращая его как бы в самостоятельный аргумент от здравого смысла, требующий признания очевидного: у животных и детей есть стремления, есть влечения и действия согласно им. Но если принять позицию стоиков, это было бы невозможно, поскольку у животных нет разума по самому определению, а дети суждениями разума еще не пользуются (*PHP* III, 7, 12; V, 7, 77). Все, что противоречит этим фактам, следует признать пустыми фантазиями. Еще один аргумент Галена ставит под вопрос стоическое определение страстей (*πάθει*) как слишком сильных, противоположных разуму порывов: как разум может быть источником порывов, противоположных самому себе? И более того, происходящих «помимо разума и суждения»? (*PHP* IV, 3)<sup>14</sup>. Налицо противоречие в рассуждениях самого Хрисиппа, а значит, его мнение опровергнуто. Да и какой смысл, — прибавляет Гален, — спорить с человеком, который не осознает собственных противоречий и, видимо, сам не помнит того, что написал? Страсть не может быть определена как ошибка суждения, а источником неразумных порывов должна быть отличная от ведущего (разумного) начала души часть: «Нелепо говорить, что страсти возникают в неповиновении разуму и отстранении от него, и при этом отрицать, что в душе существует еще одна сила, движение которой вопреки разуму как раз и порождает страсти»<sup>15</sup>.

**Локализация частей души.** Дискутировался вопрос: следует ли разделять части души согласно занимаемому каждой из них месту в теле или они должны быть локализованы в одном месте? Ответ представителей разных школ зависел от признания или непризнания ими множества частей души. Если история учения о трехчастной структуре души восходит к диалогу Платона *Государство*, то уче-

<sup>14</sup> *SVF* III 462, рус. пер. А. А. Столярова см.: *ФРС* III, 1 (2007), с. 177-180.

<sup>15</sup> Цит. по: *ФРС* III, 1 (2007), с. 180.

ние о локализации трех частей души, продолжающее и развивающее его, имеет источником *Тимей*, а именно то место заключительной части диалога, где Платон «правдоподобно» излагает, как был создан смертный род души и помещен в свое туловище (*Tim.* 69c – 72d). Одна часть смертной души, пылкая, была водворена «поближе к голове, между грудобрюшной преградой и шеей», сторожить эту душу было уготовано сердцу. Вождедеющая душа оказалась водворена «между грудобрюшной преградой и областью пупа», стражем ее была назначена печень. В ходе рассуждения у Платона появляется выражение «обитающая в области печени часть души», так что в традиции утвердилось понимание, что пылкая часть души обитает в сердце, а вождедеющая в печени. Бессмертная часть души была помещена в головном мозге, а сам мозг заключен в голове, так что череп — это как бы костный сосуд для содержания вещества мозга, в котором более всего божественного начала (*Tim.* 73d).

Гален принимает Платоновое распределение частей души согласно местам в теле и солидарен в этом с немногими авторитетными для него философами: идею о локализации частей воспринял Аристотель, ее пропагандировал в рамках стоической школы Посидоний. Стоики считали, что способности не разделены, содержатся в единой разумной душе, разум же локализован в сердце<sup>16</sup>, Аристотель и его последователи полагали, что способности разделены, каждая имеет свое локальное расположение, при этом разумная часть расположена в сердце (*PHP* VI, 2, 5). В отличие от перипатетиков, платоники разумную душу помещали в голове (головном мозге), в сердце — пылкую, в печени — вождедеющую. Гален согласен с Аристотелем и Платоном: частей три, действие ни одной из трех способностей не пересекается с другой; сердце не наделяет мозг чувствами и движениями согласно выбору, и мозг не является для сердца началом пульсирования чувств, но каждая из частей является как бы источником своей способности (*PHP* III, 6, 5; ср. V, 4, 3 — в подтверждение трехчастности души Гален приводит согласие мнений Посидония и Аристотеля). Поэтому в рамках данной темы дискуссии возникает вопрос о том, какая же часть души расположена в

---

<sup>16</sup> DIOG. LAERT. VII 159: «Ведущее начало — главенствующая часть души, в которой возникают представления и влечения откуда исходит разум; помещается она в сердце» (= *SVF* I 837, пер. по изд.: *ФРС* II, 2 [2002], с. 99).

сердце, разумная или пылкая, и почему именно там. Понятно, что Гален присоединяется к платоническому учению и полагает в сердце не разумную, а пылкую способность. При этом аргументирует свою позицию не просто цитатами из *Тимея* и других сочинений Платона, а дополняет ссылки на авторитет Платона данными, полученными из врачебной практики.

**Анатомия души.** Почему следует согласиться с Платоном, который выделяет три, а не какое-либо иное количество частей души, Гален объясняет на основании физиологии организма и «анатомической очевидности». Три органа тела, в которых укоренена соответствующая способность души — мозг, сердце и печень — каждый являются источником и управителем трех жизненно важных систем организма: мозг управляет нервной системой, сердце — артериальной, печень — венозной. От мозга идут нервы, по которым передается чувственное восприятие и волевые импульсы, сердце как мотор поддерживает движение и пульсирование крови по кровеносным сосудам (артериям), печень же контролирует все, что связано с процессом питания и кроветворением как завершающей стадией питания.

**Аргументы стоиков.** Поскольку Гален стремился показать истинность платоновского учения в ходе опровержения учения Стои, обратимся к аргументам стоиков. Важно отметить, что сами стоики полагали ведущее начало души источником чувственных восприятий и влечений (*РНР* II, 4, 1), значит, им следовало было показать, каким образом сердце управляет чувствами и стремлениями. Но стоики, по мнению Галена, написали много, однако серьезных доказательств не привели.

Хрисипп в трактате *О душе*, о содержании которого известно по цитатам у Галена, отмечает, что по вопросу локализации ведущей способности души наблюдается большое разногласие среди видных философов и врачей, — кто помещает разумную часть в груди, кто в голове, и трудно сказать, кто прав<sup>17</sup>. Сам он, однако, уверенно приводит аргументы в пользу локализации ведущего начала в сердце, например:

1) аргумент от общего мнения, или «естественных убеждений»: «На мой взгляд, большинство склонилось к этому убеждению постольку, поскольку сложилась своего рода уверенность в том, что

---

<sup>17</sup> *SVF* II 885, *ФРС* II, 2 (2002), с. 116-117.

их внутренние переживания возникают в груди и ближе всего к области сердца. Это в особенности очевидно в случае скорби и страха, а также в случае гнева и более всего в случае ярости»<sup>18</sup>;

2) аргумент от душевных расстройств: «Поскольку гнев возникает в груди, то разумно предположить, что и остальные влечения находятся здесь же»;

3) аргумент от источника питания: «Там, где у животных находится источник питания, в той же части у людей помещается и разумное начало души. Источник питания у животных помещается в сердце; значит, разумное и мыслящее начало души находится там же»;

4) аргумент от общепринятого словоупотребления (приписывается Зенону): «Все люди говорят, что ярость «поднимается» в ком-то»; что они «проглатывают» или не «проглатывают» свои мучения... Говорить о проглатывании речей или о том, что они спускаются к нам, было бы совершенно неуместно, если бы наше ведущее начало (к которому обращены все подобные вещи) не находилось в груди»<sup>19</sup>;

5) аргумент от этимологии слова «сердце»<sup>20</sup>, и т. д.

Наиболее убедительными считались два школьных аргумента, первый из них приписывали Зенону: «Голос проходит через горло. Если бы он шел от головного мозга, то не проходил бы через горло. Но голос исходит оттуда же, откуда и разумная речь (логос), которая, в свою очередь, исходит от разума. Следовательно, разум помещается не в мозге» (*PHP* II, 5, 8. 2-5)<sup>21</sup>. Другой аргумент принадлежал, по видимому, Хрисиппу, его формулировка известна тоже благодаря Галену, но в другом сочинении, *О формировании зародыша*: «сердце возникает первым из всех частей живого существа, а из него потом рождается все остальное... будучи первичным формообразующим, по необходимости дает начало кровеносным сосудам и нервам».

Некоторые из доводов, которые Гален считал неубедительными, он сопровождал лишь замечаниями, что, мол, о таком словоупотреблении не слышал или таких фактов в качестве очевидных

<sup>18</sup> *SVF* II 886 – 887, *ФРС* II, 2 (2002), с. 117-118.

<sup>19</sup> *SVF* II 891, *ФРС* II, 2 (2002), с. 121.

<sup>20</sup> *SVF* II 896, *ФРС* II, 2 (2002), с. 124-125.

<sup>21</sup> *SVF* I 148 = *SVF* II 894, цит. по: *ФРС* I (1997), с. 69-70, с некоторыми изменениями.



признать не может. Другие он опровергал несколько более подробно, но неубедительными считал все. К стоикам у Галена была одна большая претензия — послышки, которыми они пользуются, не являются научно установленными и доказанными фактами, в их текстах много софистики, пустой диалектики, бесконечного цитирования поэтов. Он недоумевал, как можно оспаривать такой, например, такой стоический аргумент: мы указываем рукой на грудь и киваем головой вниз, когда говорим «я» (*PHP* II, 3, 21 sq.) Гален только замечает, мол, как им не стыдно приводить такие доводы. Люди и на лоб показывают, и на нос, — выходит, ведущая способность души должна располагаться в носу или во лбу не меньше, чем в груди и сердце. Впрочем, никакие доказательства не могут сравниться по силе убеждения с теми, которые доставляет нам анатомия.

Анатомия должна показать, где на самом деле коренятся части души. Но поскольку душа как таковая невидима, то наблюдать мы можем органы тела, через которые проявляет себя та или иная душевная способность. Прежде всего, его интересует способность разумная, ведущая, о которой и говорили стоики. Только они, в силу особенностей своего учения, смешивали действия разумной и пылкой души. Гален и не думает спорить со стоиками, когда они с цитатами из классиков описывают кипение в груди и сердце страстей и чувств. Это все правильно, ибо там расположена пылкая часть души. Гален только добавляет к их вполне традиционным соображениям свои наблюдения о сердце как движущей силе кровеносной системы: страсти как проявления пылкой души напрямую связаны с биением пульса. Гнев, например, заставляет сердце биться чаще, и на основании различия пульсов еще Гиппократ различал темпераменты. Сам Гален писал книгу о различении пульсов в диагностических целях. Однако нет никаких оснований помещать в сердце и разумную (ведущую) часть тоже.

Научный эксперимент доказывает, что разумная часть души должна быть помещена в головном мозге, пылкая — в сердце, а питающая — в печени. В самом деле, мозг является началом всех нервов, а где начало нервов, там и ведущее начало души (VIII, 1, 22).

**Сердце и мозг.** Гален представляет результаты экспериментов по анатомированию живых существ, в ходе которых он изолировал некоторые участки мозга и сердца, чтобы посмотреть, как это влияет на жизнедеятельность организма. Так, он перетягивал кровенос-

ные артерии и наблюдал прекращение биения пульса в том месте, где была сделана перетяжка со стороны, что дальше от сердца, при этом животное продолжало дышать и сокращать мускулы. Это доказывало, что сердце отвечает за пульсацию крови, но не за двигательные импульсы. Далее, он получал доступ к мозгу и подвергал его сдавливанию, подрезал нервные волокна, — в результате опытное животное прекращало дышать, издавать звуки, чувствовать и двигаться, при этом пульс продолжал биться безостановочно<sup>22</sup>. Все эти факты как раз и демонстрировали, во-первых, источником каких действий являются мозг и сердце, а во-вторых, что они не зависимы друг от друга по своим функциям.

Гален допускает, что мозг может передавать сердцу какие-то импульсы (и наоборот) — вследствие чего сердце могло бы выступать как видимый источник чувственного восприятия и стремлений, хотя мозг физиологически является первоисточником нервов. С целью проверки возможности такого механизма взаимодействия Гален разъединял связывающие мозг и сердце артерии (перевязывал, зажимал или перерезал) и устанавливал, что в таком случае прекращается биение пульса, но голос от этого не пропадает, а когда он повреждал нервы, то пропадал голос, биение же сердца и пульс не останавливались.

**Печень.** Анатомический метод доказательства локализации третьей части души был осложнен тем обстоятельством, что функции печени и вожделеющей души едва ли можно было наблюдать с той очевидностью, с какой это было возможно в случае исследования двух других частей. Гален поэтому опирается на «привходящие признаки», указывающие на наличие некоторых способностей и функций<sup>23</sup>. Он приводит ряд доводов в пользу того, что печень является началом венозной системы, а значит — и питающей способности души. Устройство печени таково, что она соединена с желудком и кишечником посредством воротной вены, а с остальным телом — посредством нижней полой вены, что напоминает корневую систему растений: корни растений также являются причиной разно-

---

<sup>22</sup> Результаты своих экспериментов Гален описывает в нескольких местах трактата *О мнениях Гиппократов и Платона*: *РНР* II, 4, 42; III, 4, 4; VI, 3, 3.

<sup>23</sup> *РНР* VI, 3, 1-6.

направленного движения, а именно роста растения вверх и вниз (растения как раз обладают только растительной душой). Далее, печень является единственным органом, с которым соединены и к которому сходятся все вены<sup>24</sup>, и это не может быть случайностью. На то, что печень есть орган кроветворения, указывает ее высокая степень насыщенности кровью (во всяком случае, она пропитана кровью больше, чем сердце и мозг). Все эти признаки в совокупности и указывают на печень как на обиталище третьей (растительной, питающей) части души, ибо, как известно, «природа ничего не делает напрасно» — цитирует Гален знаменитый тезис Аристотеля<sup>25</sup>.

Гален подчеркивает, что три части нашей души различны не только по местам (τόποις), но и по своей сущности, способностям и действиям (οὐσίαις, δυνάμεις, ἐνεργείαις — V, 7, 7. 2), так что вопрос о локализации души решается в контексте всего психологического учения, и одна часть рассуждения может рассматриваться как дополнительная к другой. Можно было бы отметить, что соображения Галена о строении печени не способствуют пониманию того, почему печень является источником не только питающей, но и других способностей третьей части души, например, вожделеющей.<sup>26</sup> Впрочем, связь печени с желудком, от которого она получает питание, позволяет найти варианты для возможного объяснения: стремление утолить голод и жажду является первичными вожделениями, и эти бессознательные импульсы самосохранения заключены в печени, которая таким образом оказывается началом первичных вожделений. Осознание желаний и дальнейшие действия согласно им (или противодействие) исходят уже от разумной части. Вопрос в том, каков механизм взаимодействия частей.

Теория трехчастной души, столь сильными средствами медицины поддержанная Галеном, породила трудность, которой Гален, похоже, был мало озабочен — в отличие от Аристотеля и стоиков. Попыткой решить эту трудность стал поиск и постулирование особого начала, центра координации всех действий души, которое прямо не было бы привязано к какому-либо месту в теле. Как показал

---

<sup>24</sup> *PHP* VI, 5, 16-20.

<sup>25</sup> *ARIST.*, *De an.* III, 432b 22.

<sup>26</sup> На это обстоятельство как на слабое место Галеновой аргументации Галена указывает П. Донини: DONINI (2008), p. 193.

Аристотель, такое начало необходимо (он именовал его «общим чувством») и оно не может быть телесным. Правда, сам он местом общего чувства называл область сердца. Поскольку стоики были сторонниками единства души и отстранились от темы локализации частей души в разных органах тела, вопрос о координации и взаимодействии всех способностей души был решен ими весьма просто и надежно: для координации действий единой души не нужно иного начала, кроме нее самой. Именно единая пневматическая природа делала также возможным симпатическое единство души со своим телом. Гален как сторонник трехчастной платонической модели, отрицавший при этом бестелесность души, но воспринявший язык аристотелевской теории о способностях как неотделимых от тела действиях души, мог бы более детально рассмотреть этот вопрос.

Вместе с тем нельзя не признать, что Гален достаточно убедительно показал: разделение души на три части имеет свое как психологическое (мотивация поведения — линия Платона), так и физиологическое (функционирование телесного организма — линия Гиппократова) обоснование.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

<i>ANRW</i>	— <i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> , Reiche II, hrsg. W. HAASE, H. TEMPORINI. В. – N. Y. (1972–).
<i>CMG</i>	— <i>Corpus Medicorum Graecorum</i> , ed. Academia Berolinensis et Brandenburgensis cum Academiis Havniensi atque Lipsiensi.
<i>Libr. Propr.</i>	— GALENUS, <i>De Libris Propriis liber</i> , ed. J. MARQUARDT.
<i>Opt. med.</i>	— GALENUS, <i>Quod optimus medicus sit quoque philosophus</i> , ed. E. WENKEBACH.
<i>PHP</i>	— GALENUS, <i>De placitis Hippocratis et Platonis</i> , ed. Ph. DE LACY.
<i>QAM</i>	— GALENUS, <i>Quod animi mores corporis temperamenta sequantur</i> , ed. J. MARQUARDT.
<i>SVF</i>	— <i>Stoicorum veterum fragmenta</i> , coll. I. ab ARNIM, vol. I–IV (Stuttgartiae, 1964).
<i>ИФЕ</i>	— <i>Историко-философский ежегодник</i> (М.).

- ФРС I (1998) — *Фрагменты ранних стоиков*, пер. и коммент. А. А. Столярова, т. I. Зенон и его ученики (М.: ГЛК, 1998).
- ФРС II, 2 (2002) — *Фрагменты ранних стоиков*, пер. и коммент. А. А. Столярова, т. II, ч. 2. Хрисипп из Сол. Физические фрагменты (М.: ГЛК, 2002).
- ФРС III, 1 (2007) — *Фрагменты ранних стоиков*, пер. и коммент. А. А. Столярова, т. III, ч. 1. Хрисипп из Сол. Этические фрагменты (М.: ГЛК, 2007).

## БИБЛИОГРАФИЯ

(и ее сокращения)

### *Источники*

- Galen Opera Omnia*, ed. C. G. KÜHN (Leipzig, 1821–1833).
- Galen Pergameni Opera Minora*, 3 vols., eds. J. MARQUARDT, I. v. MÜLLER, G. HELMREICH (Leipzig, 1884–1893).
- GALENUS, *De usu Partium*, 2 vols., ed. G. HELMREICH (Leipzig, 1907–1909).
- GALENUS, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, 3 vols., ed. and comm. P. DE LACY, *CMG*, vol. 5. 4. 1.2 (B., 1978–1983).
- GALEN, *On the Passions and Errors of the Soul*, trans. P. W. HARKINS with an Introduction and Interpretation by W. RIESE (Ohio State University Press, 1963).
- GALENUS, *De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione*, ed. DE BOER, *CMG*, vol. 5. 4. 1.1 (Leipzig, 1937).
- ГАЛЕН, *О том, что наилучший врач есть также философ*, пер. И. ПРОЛЫГИНОЙ, *ИФЕ* 2011 (М., 2012).
- Фрагменты ранних стоиков*, пер. и коммент. А. А. Столярова, т. I. Зенон и его ученики (М.: ГЛК, 1998).
- Фрагменты ранних стоиков*, пер. и коммент. А. А. Столярова, т. II, ч. 2. Хрисипп из Сол. Физические фрагменты. Фрг. 522 – 1216 (М.: ГЛК, 2002).
- Фрагменты ранних стоиков*, пер. и коммент. А. А. Столярова, т. III, ч. 1. Хрисипп из Сол. Этические фрагменты (М.: ГЛК, 2007).

### *Исследования*

- CHIARADONNA R., “Galen and Middle Platonism”, in: *Galen and the World of Knowledge*, eds. C. GILL, T. WHITMARSH and J. WILKINS (Cambridge, 2009), p. 243-260. — CHIARADONNA (2009).

- DE LACY P., "Galen's Platonism", *American Journal of Philology* 93 (1972), p. 27-32. — DE LACY (1972).
- DE LACY P., "The Third Part of the Soul", in: *Le opera psicologiche di Galeno*, a cura di P. MANULI e M. VEGETTI (Napoli, 1988), p. 43-64.
- DILLON J., *The Middle Platonists: A Study of Platonism, 80 B. C. to 220 A. D.* (L.: Duckworth, 1977) (Rev. ed. with a new afterword — Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1996). — DILLON (1996).
- DONINI P. L., "Galeno e la filosofia", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, Bd. 36, 5 (1992), S. 3484-3504. — DONINI (1992).
- DONINI P. L., "Psychology", in: *The Cambridge Companion to Galen*, ed. HANKINSON R. J. (Cambridge, 2008), p. 184-209. — DONINI (2008).
- HANKINSON R. J. (ed.), *The Cambridge Companion to Galen* (Cambridge, 2008).
- HANKINSON R. J., "Galen's anatomy of the soul", *Phronesis* 36, 1 (1991), p. 197-233.
- HANKINSON R. J., "Greek medical models of mind", in: *Companions to ancient thought, 2: Psychology*, ed. S. EVERSON (Cambridge, 1991), p. 194-217.
- HANKINSON R. J., "Galen's philosophical eclecticism", *ANRW* II, Bd. 36, 5 (1992), S. 3505-3522. — HANKINSON (1992).
- HANKINSON R. J., "Actions and Passions: Galen's Anatomy of the Soul", in: *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, eds. J. BRUNSCHWIG, M. C. NUSSBAUM (Cambridge, 1993), p. 184-222.
- SCHIFSKY M., "Galen and the tripartite soul", in: *Plato and the Divided Self*, eds. R. BARNEY, T. BRENNAN and C. BRITAIN (Cambridge, 2012), p. 331-349.
- SINGER P. N., "Aspects of Galen's Platonism", in: *Galeno: obra, pensamiento e influencia: Coloquio internacional. Madrid, 1988*, ed. J. A. LÓPEZ FÉREZ (Madrid, 1991), p. 41-56. — SINGER (1991).
- STALLEY R. F. "Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul", *Phronesis* 20 (1975), p. 110-128.
- TIELEMAN T., *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis Books II-III* (Leiden, 1996).
- TIELEMAN T., "The Hunt for Galen's Shadow: Alexander of Aphrodisias, De anima 94.7-100.17 Bruns Reconsidered", in: *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy Presented to J. Mansfeld*, eds. ALGRA K.A. et al. (Leiden, 1996), p. 265-283.
- TIELEMAN T., "Plotinus on the Seat of the Soul: Reverberations of Galen and Alexander in Enn. IV, 3 [27], 23", *Phronesis* 43, 4 (1998), p. 306-325.
- TIELEMAN T., "Galen's Psychology", in: *Galen et la Philosophie: Huit Exposés Suivis de Discussions*, eds. J. BARNES, J. JOUANNA (Genève, 2003), p. 131-161.

- VANDER WAERDT P. A. “The Peripatetic Interpretation of Plato’s Tripartite Psychology”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 26 (1985), p. 283-302.
- VAN DER EIJK J. P., “Aristotle! What a thing for you to say! Galen’s engagement with Aristotle and Aristotelians”, in: *Galen and the World of Knowledge*, eds. C. GILL, T. WHITMARSH and J. WILKINS. (Cambridge, 2009), p. 261-281.
- ДИЛЛОН Д., *Средние платоники*, пер. со 2-го англ. изд. Е. В. АФОНАСИНА (СПб.: Алетейя, 2002). — ДИЛЛОН (2002).
- СТОЛЯРОВ А.А., “Физика Посидония: новаторство или стоический канон? (К вопросу о том, был ли Посидоний «стоическим платоником»)”, *Философский журнал* № 2(11) (2013). — СТОЛЯРОВ (2013).
- СОЛОПОВА Мария Анатольевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, [msolopova@yandex.ru](mailto:msolopova@yandex.ru)

## SUMMARY

GALEN ON THREE-PARTITE CONSTITUTION  
OF THE SOUL

## BETWEEN PLATONISM AND ARISTOTELIANISM

Maria SOLOPOVA

The article discusses the teaching of a physician and philosopher Galen of Pergamon on the structure of the soul and the localization of its parts in the body. The features of Galen’s Platonism are under consideration, as well as combination of terminology and ideas of Peripatetic, Stoic and Platonic origin in his texts. Special attention is paid to Galen’s defence of Platonic doctrine of three-partite constitution of the soul, according to which, there are passionate and lustful faculties of the soul in addition to a reasonable one; by doing this Galen opposes the psychological theory of the early Stoics, according to which the soul is one reasonable entity, while the intellect is the origin of its desires and spontaneous impulses. Galen’s arguments in favor of the theory of different localization of soul’s parts (faculties) are analyzed. Galen’s texts are treated, including his major work, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*.

*Key words:* ancient philosophy, ancient medicine, Galen, Plato, Platonism, Aristotelianism, Stoicism, constitution of the soul, localization of soul’s faculties in the body.

**Maria SOLOPOVA**, Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy RAS, [msolopova@yandex.ru](mailto:msolopova@yandex.ru)

И. В. ПРОЛЫГИНА

***МЕДИЦИНСКОЕ ИСКУССТВО***  
**ГАЛЕНА ПЕРГАМСКОГО**  
**КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЙ УЧЕБНИК**  
**ПО АНТИЧНОЙ ПАТОЛОГИИ\***

---

*Медицинское искусство (Ars medica, Τέχνη ἰατρική)* представляет собой одно из зрелых сочинений Галена Пергамского и отражает синтез медицинских знаний автора в области патологии. Текст посвящен как теоретическому осмыслению медицинского искусства и составляющих его понятий, так и медицинской практике, понимаемой как искусство устанавливать диагноз на основании признаков и применять соответствующее лечение, исходя из знания причин. Важным аспектом сочинения выступает перечень большого числа других трактатов Галена, многие из которых в настоящее время утрачены. Доступность и стройность изложения, строгий методологический подход и небольшой объем обеспечили тексту исключительную востребованность медицинскими школами, как на Западе, так и на Востоке вплоть до эпохи Возрождения. Перевод восполняет значительный пробел знаний в области античной истории медицины, существующий в отечественной истории философии и науки.

*Ключевые слова:* Гален Пергамский, медицинское искусство, история позднеантичной медицины, патология, физиология, диагностика, методика преподавания медицинского искусства.

---

*Медицинское искусство (Ars medica, Τέχνη ἰατρική)* Галена Пергамского (129–210 / 217 гг. н. э.) — одно из самых известных и важных сочинений его корпуса. Оно было составлено около 193 г.

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта № 12–06–00087а: «Изучение усвоения и трансформации античных естественных наук в Средние века и Новое время в контексте социокультурной динамики общества (2012–2014).



н. э., в самом конце жизни Галена, и представляет собой зрелый текст, в котором автор излагает «только главные моменты, словно выводы изложенных доказательств» (Ia, 5) в области патологии. Доступный характер изложения и скромный объем текста стали причиной исключительной популярности и востребованности этого текста, который был переведен на сирийский, арабский, латинский и еврейский языки и изучался вплоть до начала эпохи Возрождения. Сочинение было предназначено как для начинающих студентов-медиков, так и для практикующих врачей, которые пользовались этим текстом, содержащим синтез основных положений учения Галена, как справочным пособием.

Уже в Античности *Ars medica* начинает пристально изучаться и комментироваться, порождая неизбежную полемику и множество теорий. В IV в. н. э. придворный врач императора Юлиана Отступника Орибазий приводит многочисленные цитаты из этого текста в своем *Медицинском сборнике (Collectiones medicae)*. В середине IV в. александрийский иатрософист Магн вводит текст Галена в программу пропедевтического курса Александрийской медицинской школы, в которой формируются традиции позднего греко-александрийского галенизма, просуществовавшие до взятия города арабами в 646 г. Наследниками этой традиции на Западе была Равеннская школа, один из представителей которой — Агнелл Равеннский — сохранил на латинском языке свидетельство об александрийском изучении *Ars medica*, а позднее Салернская школа.

Через греческие рукописи рецепция *Ars medica* распространяется и в восточном направлении. В IX в. знаменитый несторианский переводчик Хунайн ибн Исхак перевел этот текст сначала на сирийский, а затем и на арабский языки. Он же указал на то, что этот текст вместе с пятнадцатью другими сочинениями Галена составлял часть александрийского канона произведений Галена и, начиная с VI в., комментировался александрийскими учеными. Арабские ученые Абу-ль-Фарадж и Али ибн Ридван составили два комментария к этому тексту, причем комментарий последнего был переведен в XII в. вместе с арабским текстом *Ars medica* на латинский язык Герардом Кремонским под названием *Commentum Haly* и служил основой для последующих западных комментариев.

В XII в. представители Салернской медицинской школы составили собрание медицинских сочинений — переводов с греческого

или арабского, — которое представляло собой нечто вроде «канона» школьных текстов по медицине. *Tegni* (от искаженного греческого Τέχνη), или *Ars minor* или *parva*<sup>1</sup> была последней книгой, добавленной в этот сборник, получивший название *Articella. Медицинское искусство* Галена быстро вошло в программу медицинских факультетов Европы, где теории Галена в то время приобрели первостепенное значение, и на протяжении XIII и всего XIV вв. составляло вместе с *Афоризмами* Гиппократова неотъемлемую часть медицинского образования в университетах Болоньи, Монпелье, Падуи и Парижа. В эпоху Средневековья текст неоднократно комментировался, причем в разных жанрах (*reportationes, quaestiones, commentaria*). Среди наиболее известных комментаторов, отличавшихся широтой охватываемого материала и разнообразием подходов, можно назвать Бартоломео Салернского, Дино дель Гарбо, Пьетро Торрадзино и Джакомо да Форли<sup>2</sup>. Популярность этого текста не ограничивалась только медицинским кругом, в XIV в. о нем упоминает в своем *Пире* Данте (I, VIII, 2). О популярности этого сочинения свидетельствует и богатая рукописная традиция; одних только греческих рукописей сохранилось более 40, не считая переводов.

*Медицинское искусство* Галена представляет собой свод медицинских знаний автора в области патологии. Композиционно текст состоит из пролога, трех частей и заключения. После небольшого пролога (гл. Ia), посвященного теоретическому рассуждению о различных способах преподавания медицины, Гален переходит к общему определению медицинского искусства и составляющих его понятий (гл. Ib – II). Затем он обращается к медицинской практике, которая понимается, как искусство устанавливать диагноз на основании признаков (гл. III – XXII) и применять соответствующее лечение, исходя из знания причин (гл. XXIII – XXXVII. 5). В заключении приводится перечень собственных сочинений, изучение которых позволяет более детально рассмотреть затронутые темы.

В настоящей публикации представлен перевод первой половины трактата, главы I – XVIII. В прологе Гален ставит вопрос о мето-

---

<sup>1</sup> В отличие от *Ars major*, под которым подразумевалось сочинение Галена *De methodo medendi*.

<sup>2</sup> См. *L' Ars Medica (Tegni) de Galien...* (2008), p. 8.

дологии преподавания разных видов искусств, и в частности медицинского искусства. Рассматриваются три возможных способа изложения материала: первый способ исходит из понятия цели и основывается на анализе, второй исходит из синтеза элементов, раскрытых посредством анализа, а третий основан на разложении или раскрытии определения (Ia. 1). Гален выстраивает трактат в соответствии с третьим методом, кратко описав его преимущества и причины своего выбора. Таким образом, отправной точкой изложения материала служит понятие медицины, которое Гален будет поэтапно раскладывать на составляющие его определения, каждое из которых в свою очередь также будет подвергаться анализу и разложению (Ia. 2-4). Причем он замечает, что речь пойдет только о главных моментах, а более подробные рассуждения можно будет найти в других его сочинениях (Ia. 5).

В начале первой части трактата Гален дает общее определение медицине, которая понимается как «наука о здоровом, болезненном и безразличном» (Ib. 1). При этом каждое из этих понятий относится к телу, причине и признаку, которые обладают конкретными функциями: тело способно принимать здоровье, болезнь или безразличное состояние, причина производит и поддерживает эти состояния, а признак указывает на них (Ib. 2-5). Этим теоретическим разделением на практике соответствуют установление диагноза на основании признаков и обнаружение вызывающих их причин (Ib. 6). Функции тел, причин и признаков, в свою очередь, следует рассматривать «вообще» и «в настоящий момент», причем понятие «вообще» может пониматься в двух временных категориях — как понятие «всегда» и понятие «чаще всего» (Ib. 7). Далее Гален уточняет, что безразличное состояние можно понимать трояко — как не причастное ни здоровому, ни больному; как причастное тому и другому одновременно; как причастное то одному, то другому. Второй случай также допускает разделение, поскольку безразличное состояние может быть причастно каждому из противоположных состояний в равной мере, а может какому-то одному из них в большей мере (Ib. 8). Перед тем, как перейти к непосредственному анализу тел, признаков и причин, Гален уточняет, что при их рассмотрении он будет опираться не на все частные случаи, ибо это невозможно, и не на некоторые случаи, ибо это недостаточно, но на те или иные случаи, что достаточно для постижения всех частей искусства (Ib. 9-10).

Итак, Гален переходит к рассмотрению тел — здоровых, больных и безразличных — в соответствии с установленными делениями. Отличительные свойства каждого состояния тела анализируются применительно к темпераменту или «смещению» в теле жара, холода, сухости и влажности в первых и простых частях, иначе называемых «гомеомерными». С другой стороны, рассматривается «соразмерность» тела в органах, понятие которой охватывает вид, размер, число и местоположение органов. Рассуждение начинается с рассмотрения здоровых тел «вообще», затем Гален переходит к рассмотрению тел в трех временных категориях: «в настоящий момент», «всегда» и «чаще всего» (II. 1). В таком же порядке анализируются отличительные свойства болезненных тел и с более подробным разделением (см. Ib. 8) безразличных тел (II. 2-7).

Во второй части трактата Гален обращается к рассмотрению признаков здоровья, болезни и безразличного состояния. Признаки здоровья позволяют диагностировать и прогнозировать здоровье, а также напоминать о прошлом здоровом состоянии. Точно так же признаки болезни и безразличного состояния указывают на большое или безразличное состояние в настоящем, прошлом и будущем (III. 1-4). Далее Гален на примере здоровых тел переходит к более детальному обсуждению признаков, позволяющих установить верный диагноз. Здесь, с одной стороны, следует рассматривать сущность тел, а с другой, функции органов и симптомы, которые они представляют. При таком анализе признаки указывают врачу одновременно на темперамент и соразмерность тела и его частей. Дав определение наилучшему состоянию тела, Гален перечисляет разные отклонения от этого состояния сначала у здоровых тел, поскольку идеальное состояние может существовать только теоретически, далее у больных и безразличных тел, которые занимают среднее положение между здоровыми и больными телами. Таким образом, сфера медицинского изучения охватывает все состояния, которые находятся в промежутке между наилучшим идеальным состоянием и болезнью (IV. 1-12).

Признаки здоровья, болезни и безразличного состояния тесно связаны с теми или иными частями тела, которые указывают на них. Поэтому далее Гален приводит классификацию частей тела. Он различает управляющие части или «первоначала» (головной мозг, сердце, печень и яички); части, которые происходят от этих управляющих частей (нервы, спинной мозг, артерии, вены, семенные ка-

налы); части, которые зависят только сами от себя (хрящ, кость, железа, жир и др.), и те части, которые питаются артериями, венами и нервами (легкие, желудок, почки и др.). Кроме того, есть части, которые не имеют никакого управления, но только рождение, к которым относятся волосы и ногти (V. 1-3). Затем Гален переходит к описанию признаков различных темпераментов управляющих частей, тела целиком и его частей.

Гален различает простые темпераменты тела (горячие, холодные, сухие и влажные) и сложные темпераменты, в которых преобладают два качества — жар и сухость, жар и влажность, холод и влажность, холод и сухость. Среди управляющих частей первым рассматривается мозг. Гален выделяет пять признаков, необходимых для его диагностики: строение головы и состояние чувствительных (зрение, вкус, слух, обоняние), действующих (движение), влаждествующих (память, мышление) и естественных функций (жизнь). Анализ этих признаков позволяет врачу сделать вывод о сущности мозга, которая может быть тонкой или плотной, горячей или холодной, подверженной или не подверженной изменению. Все признаки, как и ранее, соотносятся с наилучшим состоянием в условиях пребывания в умеренном климате (VI). Далее анализируются случаи отклонения от этой нормы в простых темпераментах (VII) и сложных (VIII). Что касается органов чувств, расположенных в голове, то они также рассматриваются относительно наилучшего состояния, а в качестве примера разбираются простые темпераменты глаз (IX).

Далее Гален переходит к признакам, позволяющим диагностировать простые и сложные темпераменты сердца (X –XI), печени (XII), яичек (XIII). После анализа управляющих частей рассматриваются темпераменты тела в целом. Здесь Гален подчеркивает важность распознавания признаков тела, которое не просто имеет уравновешенный темперамент, но пребывает в умеренном климате и соблюдает размеренный образ жизни (XIV). Рассматриваются четыре простых темперамента тела (XV) и сложные (XVI). После обсуждения признаков тела в целом Гален замечает, что это рассуждение относится по аналогии ко всем частям тела и в качестве примера разбирает отличительные признаки простых и сложных темпераментов желудка (XVII) и легких (XVIII). В последнем примере он замечает, что различные темпераменты легких влияют на силу голоса, а состояние трахеи — на его высоту и тембр.

\* \* \*

Перевод выполнен и сверен по изданию BOUDON-MILLOT (2002).

## СОКРАЩЕНИЕ

*REG — Revue des Etudes Grecques*

## БИБЛИОГРАФИЯ

(и ее сокращения)

*Источники*

- Erasistrati Fragmenta*, coll. et dig. I. GAROFALO (Pisa: Giardini, 1988). — *Erasistrati Fr.*
- GALIEN, *Exhortation à l'étude de la médecine. Art médical*, t. 2, texte établi, trad. et annoté par V. BOUDON-MILLOT (P.: Belles lettres, 2002). — BOUDON-MILLOT.
- Galen Opera Omnia*, rec. C. G. KÜHN, t. 1 – 20 (Leipzig, 1819–1833; repr. Hildesheim, 1965). — KÜHN.
- L'Ars Medica (Tegni) de Galien: lectures antiques et médiévales*, textes réunis et édités par N. PALMIERI (Université de Saint-Étienne, 2008). — *L'Ars Medica (Tegni) de Galien...* (PALMIERI).

*Исследования*

- BAUMGARTEN H., *Galen, Über die Stimme. Testimonien der verlorenen Schrift. Pseudo-Galen, De voce et anhelitu, Kommentar*, Diss. (Göttingen, 1962). — BAUMGARTEN (1962).
- BOUDON V., “Médecine et enseignement dans l'Art médical de Galien”, *REG* 106 (1993), p. 120-141. — BOUDON (1993).
- SIEGEL R., *Galen's System of Physiology and Medicine* (N. Y., 1968). — SIEGEL (1968).
- SKODA F., *Médecine ancienne et métaphore* (P., 1988). — SKODA (1988).
- VON STADEN H., *Herophilus. The art of medicine in early Alexandria* (Cambridge, N. Y.: Cambridge University Press, 1989). — VON STADEN (1989).

**ПРОЛЫГИНА Ирина Викторовна** — кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры латинского языка и основ терминологии МГМСУ им. А. И. Евдокимова, [prolygina99@yandex.ru](mailto:prolygina99@yandex.ru)

## SUMMARY

**GALEN'S *ARS MEDICA*  
AS A TEXTBOOK ON ANCIENT PATHOLOGY**

Irina PROLYGINA

The treatise *On Medical Art (Ars medica)* is one of the latest and mature works of Galen of Pergamum. It represents a synthesis of his medical knowledge in questions of pathology. The treatise deals with theoretical reflection on medical art and its basic concepts, and with medical practice, implying an art of making the diagnosis of a disease according to different symptoms and applying an appropriate medical treatment based on the knowledge of the causes of different diseases. An important part of the treatise is a list of the works of Galen, many of which are now lost. Because of its intelligibility and clarity, its strict methodological approach and small size the treatise was very popular in the Western and Eastern medical schools until the Renaissance. The Russian translation of the treatise fills a significant gap in the knowledge of the history of ancient medicine in Russia.

*Key words:* Galen of Pergamon, *Ars medica*, history of late ancient medicine, pathology, physiology, diagnostics, teaching method of medicine.

**Irina PROLYGINA**, Ph.D. in Letters, MSMSU of A. I. Evdokimov, senior tutor of the department of Latin language and medical terminology, [prolygina99@yandex.ru](mailto:prolygina99@yandex.ru)

ГАЛЕН

*МЕДИЦИНСКОЕ ИСКУССТВО*

(I – XVIII)\*

1а. 1. Все способы наставления (διδασκαλία), придерживающиеся порядка, суть тройки: первый исходит из понятия цели согласно анализу (κατὰ ἀνάλυσιν), второй — из синтеза (ἐκ συνθέσεως) того, что открыто посредством анализа, и третий — из разложения определения (ἐξ ὅρου διαλύσεως), к которому мы теперь и обращаемся<sup>1</sup>. Подобное наставление можно назвать не только разложением определения, но и раскрытием, как назвали его одни, или анализом или разделением, как некоторые другие, или объяснением или изложением, как третьи. 2. Такое наставление попытались дать некоторые из учеников Герофила<sup>2</sup>, как Гераклид Эритрейский. Согласно сложению попытались [написать наставление] и сами ученики Герофила, и некоторые из учеников Эразистрата<sup>3</sup>, и Афиней Атталийский<sup>4</sup>. Однако никто из наших предшественников не написал наставления, исходящего из понятия цели, из которого состоят в согласии с методом все искусства. 3. Но мы изложили его в другом месте<sup>5</sup>, здесь же обратимся к наставлению, исходящему из определения, ибо насколько оно уступает наставлению согласно анализу в авторитете и методе, настолько мы обнаружим его превосходящим в обозрении целого и запоминании частей<sup>6</sup>. 4. Ибо все, состоящее из разложения определения, запоминается достаточно легко благодаря тому, что наилучшее определение содержит в себе главные [принципы] всякого искусства, и некоторые называют это определение сущностным (οὐσιώδη), противопоставляя его тем, которые именуются понятийными (ἐννοηματικοῖς). Ибо последние состоят из случайных свойств предметов, которыми они определяются, а первые — из са-

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта № 12-06-00087а: «Изучение усвоения и трансформации античных естественных наук в Средние века и Новое время в контексте социокультурной динамики общества (2012–2014).



мой сущности<sup>7</sup>. 5. Детальное изложение всей медицинской теории было написано нами во многих других работах, которыми можно воспользоваться относительно трех способов наставления<sup>8</sup>. Теперь же давайте приступим к тому, [который исходит] из определения, прибавив еще столько, чтобы вести речь теперь только о главных моментах, словно о выводах изложенных доказательств.

Пб. 1. Медицина есть наука о здоровом (ὑγιεινῶν), болезненном (νοσῶδῶν) и безразличном (οὐδέτερον)<sup>9</sup>, хотя кто-нибудь мог бы сказать, что [только] о больном (νοσέρῶν). Итак, наименование науки следует понимать в общем, а не в частном смысле. 2. Здоровое, болезненное и безразличное, каждое понимается тройко: во-первых — как тело, во-вторых — как причина, и в-третьих — как признак<sup>10</sup>, ибо и тело, приемлющее здоровье, и производящая и поддерживающая здоровье причина, и указывающий на него признак — все это греки называют здоровым. 3. Таким же образом, [они называют] болезненными и приемлющие болезни тела, и производящие и поддерживающие болезни причины, и указывающие [на них] признаки. 4. И тела, понятное дело, и причины, и признаки могут в том же смысле быть безразличными. 5. Согласно первому рассуждению медицина есть наука о причинах здоровья, а благодаря им уже и о других; согласно второму — о причинах болезни, а согласно третьему — о причинах безразличного состояния. И после этого она есть наука о телах, во-первых, и здесь — о здоровых, затем — о больных, а потом — о безразличных. Точно так же обстоит дело и с признаками. 6. Однако на практике сначала, конечно, бывает диагноз тел на основании признаков, а затем уже обнаружение вызывающих их причин. 7. Но поскольку способность производить, указывать и принимать, каждая понимается двояко — с одной стороны, вообще (ἅπλῶς), а с другой — в настоящий момент (ἐν τῷ νῦν), следует знать, что медицина есть наука и о том, и о другом. И само это понятие «вообще» может пониматься двояко — как понятие «всегда» (διὰ παντός) и как понятие «по большей части» (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ). И медицина есть наука и о том, и о другом. 8. И, конечно, безразличная причина, признак и тело, рассматриваемое вообще и в настоящий момент, каждое понимается тройко<sup>11</sup> — во-первых, поскольку оно не причастно ни одному из противоположных состояний, во-вторых, поскольку причастно и тому и другому, и в-третьих,

поскольку причастно то одному, то другому. И второй из этих случаев понимается двумя способами — поскольку оно причастно то каждому из противоположных состояний в равной мере, то одному из них в большей мере. 9. Но и относительно общего определения существует некая терминологическая трудность, которую также необходимо разъяснить. Ибо словами о том, что медицина есть наука о здоровом, болезненном и безразличном, с одной стороны, обозначается понятие о всех частных случаях (τὸ πάντων τῶν κατὰ μέρος), с другой, обозначается понятие о некоторых случаях (τὸ τινῶν), и еще обозначается понятие о тех или иных случаях (τὸ ὁλοῖον). Но понятие о всех случаях неопределенно и невозможно, понятие о некоторых случаях неполно и не подлежит правилам искусства, а понятие о тех или иных случаях подлежит правилам искусства и вместе с тем достаточно для [постижения] всех частей искусства; и оно, как мы утверждаем, содержится в определении медицины. 10. Итак, давайте начнем сперва [с изучения] тел: каковы те, которым случилось быть здоровыми, болезненными и безразличными. А после этого перейдем к изложению признаков и причин.

II. 1. Вообще здоровое тело — то, которое с рождения имеет правильное смешение<sup>12</sup> (εὔκρατον) в простых и первых частях<sup>13</sup> и соразмерность<sup>14</sup> (σὺμμετρον) в состоящих из них органах<sup>15</sup>. А в настоящий момент здоровое тело — то, которое пребывает в здоровом состоянии в данный момент, и оно бывает таким, понятное дело, в то время, когда здорово, имеет правильное смешение и соразмерность, причем не наилучшее смешение и соразмерность, но свое собственное. И что касается здорового тела вообще, то такое тело всегда имеет наилучшее смешение и соразмерность, между тем как тому телу, которое бывает таковым по большей части, немного недостает наилучшего устройства. 2. Болезненное тело вообще — то, которое имеет с рождения или неправильное смешение в гомеомерных частях<sup>16</sup>, или несоразмерность в органических, или и то, и другое. А в настоящий момент больное тело — то, которое больно в то время, когда о нем это говорится. И очевидно, что и оно в то время, когда говорится о его болезни, или имеет неправильное смешение в гомеомерных частях, или несоразмерность в органах, или и то, и другое. И, понятное дело, всегда больно то тело, которое с рождения имеет или неправильное смешение в простых и первых час-

тях — во всех, или в некоторых, или в наиболее важных; или имеет несоразмерность в органических, подобно тем — или во всех, или в некоторых, или в наиболее важных. А по большей части большое тело — то, которому недостает какого-то порока, однако оно еще не пребывает в среднем состоянии. 3. Ибо и безразличное тело понижалось трояко: с одной стороны, как непричастное ни одному из крайних состояний, с другой стороны, как причастное и тому и другому, и еще как причастное то одному, то другому. 4. Согласно первому значению безразличным телом будет то, которое находится точно посередине между совершенно здоровым и совершенно больным телом. И вообще таковым будет [тело], которое устроено таким с рождения, а в настоящий момент — то, которое в настоящее время пребывает точно посередине между совершенно здоровым и совершенно больным телом. И что касается безразличного тела вообще, всегда таким будет тело, которое останется таким в любом возрасте, а по большей части — то, которое приемлет некоторые изменения. 5. Согласно второму значению безразличным будет то тело, которое от рождения причастно сразу [двум] противоположным состояниям — или в одной части, или в двух разных: в одной, если имеет правильное смешение согласно одному противопоставлению действующих качеств (τῶν δραστηκῶν ποιότητων)<sup>17</sup> или согласно обоим, а в строении, величине, числе частей или их местоположении имеет изъян или, наоборот, прекрасно устроено во всем этом или в некотором из этого, а в смешении имеет отклонения; а в разных частях и согласно всем противопоставлениям оно может быть в чем-то причастно противоположным [вещам] одновременно. И всегда таким будет тело, которое в любом возрасте остается одинаковым, а по большей части — тело, которое приемлет некоторое изменение. Таким же образом в настоящий момент безразличным будет тело согласно второму значению: когда относительно одной части тело имеет одно из присущего ему здоровым, а другое больным; или относительно разных частей. 6. Согласно же третьему значению безразличным будет то тело, которое бывает попеременно то здоровым, то больным, как случилось с некоторыми, которые в детском возрасте были здоровы, а в юношеском — сделались больны, или наоборот. И такое безразличное [состояние] не может появиться в одно определенное время, а на некоторой протяженности [времени] может; и мы знаем, что понятие «в настоящий момент» понимается

двойко. 7. Итак, дано достаточно определений тому, сколько значений имеет здоровое, больное и безразличное тело, и каково каждое из них.

III. 1. Далее следовало бы сказать о признаках. Бывают и среди них здоровые — те, которые распознают (διαγνωστικά) настоящее здоровье, предвещают (προγνωστικά) будущее здоровье и напоминают (ἀναμνηστικά) о прошлом здоровье; 2. болезненные — те, которые распознают настоящую болезнь, предвещают будущую и напоминают о прошлой; 3. точно так же и безразличные — те, которые распознают, предвещают и напоминают безразличные состояния, и те, которые не указывают вообще ни на что относительно состояний или указывают на здоровое состояние ничуть не больше, чем на больное; и еще те, которые указывают отчасти на здоровое, а отчасти на больное состояние, и то на здоровое, то на болезненное; и эти признаки согласно трем временам схожи со здоровыми и болезненными признаками. 4. Все эти признаки иногда называются древними врачами предвещающими, даже если они указывают на настоящие или прошлые [состояния]. И большая необходимость бывает в распознающих и предвещающих признаках, а в напоминающих — меньшая.

IV. 1. Итак, поскольку тела бывают здоровые — одни вообще, а другие в настоящий момент, которые называются еще пребывающими в здравии, мы сказали, что среди вообще здоровых тел существует двойное различие, поскольку они бывают таковыми всегда и по большей части: всегда — те тела, которые имеют наилучшее строение, а по большей части — те, которым его несколько недостает. 2. Диагнозы (διαγνώσεις)<sup>18</sup> же этих тел следует устанавливать на основании того, что существует согласно принципу их сущности, и на основании необходимо следующих за этим функций (ἐνεργειῶν)<sup>19</sup> и симптомов (συμπτώματων), которые мы еще собственно называем случайно привходящими признаками (συμβεβηκότα)<sup>20</sup>. 3. Исходя из самой сущности тел, представляющих наилучшее строение, [различают] соразмерность гомеомерных частей в жаре, холоде, влажности и сухости; органических частей — в количестве и величине составляющих их [элементов], а также в строении и местоположении каждой из частей и органа в целом. 4. А исходя из того, что по необходимости следует за гомеомерными частями,

[различают] на ошупь соразмерность в твердости и мягкости, а на вид — здоровый цвет и соразмерность согласно гладкости и волосатости. 5. Согласно же функциям [различают] законченность (τελειότης), которую мы называем еще их совершенством (ἀρετήν). А исходя из того, что следует за органическими частями, [различают эту законченность] в соразмерности и красоте органов всего тела и еще в совершенстве присущих им функций. Вот таковы признаки, распознающие наилучшее строение тела. 6. А что касается тел, которым его недостает, но еще здоровых, одни из них терпят какой-нибудь небольшой недостаток в смешении гомеомерных частей, а другие — какой-то небольшой недостаток еще и в соразмерности органических частей, причем или во всех [частях], или в некоторых, или и в том и в другом одновременно. И виды этих недостатков те же, что составляют совершенство тел — смешение в гомеомерных частях и число, строение, размер и местоположение в органических частях. Совокупность же этих двух частей образует единство, которое мы по праву называем еще их неразрывностью (συνέχειαν)<sup>21</sup>. 7. И среди самих этих видов бывает и дурное состояние болезненных тел согласно каждому из двух понятий болезненного. Критерием же для их различения служит осязаемое повреждение функции<sup>22</sup>. Тела, которые незначительно отклоняются от наилучшего состояния, действительно и сами страдают от повреждения, однако не осязаемо. Поэтому они указывают на большую или меньшую степень [проявления] функций и сопротивления болезненным причинам. 8. А вообще болезненные тела определяются степенью легкости, с какой они побеждаются болезненными причинами, и силой отклонения от совершенства функций. Следовательно, между этими двумя [состояниями] располагаются безразличные [состояния], понимаемые как в узком, так и в более широком смысле слова<sup>23</sup>. И пространство всего здоровья будет разделяться на три части, которые сами обладают обширным пространством. Первая часть будет состоять из здоровых тел, вторая — из безразличных, а третья — из болезненных, за которыми следуют уже больные тела, отмеченные осязаемыми повреждениями функций. 9. Таким образом, одни тела, страдающие от боли<sup>24</sup>, движения которых нарушены или вовсе утрачены, имеют отчетливые границы, а те, которые приобрели ослабление функций, хорошо различимы в случае больших отклонений, а в случае меньших — неопределенны. Поэтому при этом

роде повреждения возникает состояние, не причастное ни одному из двух противоположных состояний, которое, как мы сказали, называется еще безразличным, поскольку все эти вещи различаются чувством, а не самой природой вещей. Ибо есть опасность соблазниться учением о вечном страдании (*ἀεὶπαθείας*)<sup>25</sup>. 10. Итак, признаки тел здоровых <в настоящий момент>, будь то здоровых или безразличных, будут различаться степенью отступления, поскольку мы установили крайние пределы, противоположные друг другу — наилучшее состояние и только что появившаяся болезнь, и наблюдаем, к какому из этих пределов ближе испытываемые тела. Ибо то тело, которое ближе к наилучшему состоянию — здоровое, а то, которое от него дальше и ближе к уже достигнутому болезни — больное. То же, которое между ними и кажется в равной степени удаленным от того и другого — безразличное. 11. Итак, были названы отличительные признаки наилучшего состояния тела; что же касается тел, которым его недостает, то их роды бесчисленны, поскольку они могут классифицироваться согласно большей или меньшей степени [этого недостатка]. Поскольку мы разделили их на три части, назовем признаки вообще болезненного тела, ибо, исходя из них, будут очевидны и два прочих обширных вида. 12. Итак, согласно роду мы рассуждали выше, когда речь шла о наилучшем состоянии, а согласно виду<sup>26</sup> будем рассуждать теперь, поскольку прежде мы установили различие между частями [тела].

V. 1. Всего существует четыре разновидности частей тела. Одни из них суть некие первоначала (*ἀρχαί*), другие происходят от них, третьи не властны над управлением другими и сами не подвластны другим, обладая врожденными способностями, которые ими управляют, а некоторые обладают врожденными и одновременно притекающими способностями<sup>27</sup>. 2. И вот, первоначала суть головной мозг, сердце, печень и яички<sup>28</sup>. От них происходят и им служат: нервы и спинной мозг — головному мозгу, сердцу — артерии, вены — печени<sup>29</sup>, семенные каналы — яичкам. Части, которые управляют сами собой, суть хрящ, кость, связка, перепонка, железа, жир и простая плоть<sup>30</sup>. Все другие части, которые наравне с ними управляют сами собой, нуждаются в артериях, венах и нервах<sup>31</sup>. 3. Волосы же и ногти не имеют никакого управления, но только рождение<sup>32</sup>. Таковы разновидности частей [тела].

VI. 1. Далее речь пойдет о признаках темперамента каждой части, начиная с мозга. Существует пять свойственных ему по природе родовых признаков<sup>33</sup>: во-первых, строение головы в целом, во-вторых, превосходное или дурное состояние чувствительных функций, в-третьих — действующих, в-четвертых — владычествующих<sup>34</sup> и в-пятых — естественных функций. И ко всем ним нужно добавить еще один род — изменение, происходящее от привходящих к нему извне случайных обстоятельств<sup>35</sup>. 2. Строение головы в целом рассматривается исходя из ее величины, формы и волос. Так, маленькая голова есть характерный признак дурного строения мозга<sup>36</sup>, а большая — не обязательно признак хорошего строения, но если она сделалась такой благодаря силе внутренней способности<sup>37</sup>, производящей благотворное и обильное вещество, то это хороший признак, а если благодаря преизбытку только лишь вещества, то не хороший. 3. Также следует различать признаки по форме и рождающимся от головы частям. Если она соразмерна по форме, то, несомненно, это всегда хороший признак, и если в рождающихся от нее частях у нее мощная шея и прекрасное состояние других костей, и если вся нервная система полна сил и крепости. 4. А подлинная форма головы такова, как если бы ты представил совершенный восковой шар, слегка приплюснутый с каждой стороны<sup>38</sup>. Ибо необходимо, чтобы задние и передние стороны такой головы были более выпуклыми, чем это бывает у шара, а боковые — более плоскими. 5. Если же выпуклость затылка у кого-нибудь будет уменьшена, исследуй нервы и шею, сопоставляя их с другими костями<sup>39</sup>, ибо если они устроены в согласии с природой, то затылок стал таковым из-за недостатка вещества, а не слабости способности; если же они находятся в ухудшенном состоянии, то это недуг первоначала<sup>40</sup>. По большей части за недостатками затылка следует слабость вышеназванных частей, и крайне редко бывает иначе. 6. А голову, заостренную на затылке, рассматривай подобно определениям, [данным] относительно головы большого размера в целом, поскольку в большинстве случаев и здесь хороший признак, когда мозжечок<sup>41</sup> имеет соразмерную форму. Некоторые из врачей называют его задним мозгом, поскольку он действительно находится сзади, ограниченный лямбовидным швом ( $\Lambda$ )<sup>42</sup>. 7. Эта часть есть первоначало спинного мозга и через него всех действующих нервов у живого существа вообще. И эта задняя часть сама по себе в полной мере

причастна некоторым чувствительным нервам и многим действующим нервам, тогда как другая, передняя часть — многим чувствительным нервам и некоторым действующим<sup>43</sup>. Поэтому, если эти части находятся в хорошем состоянии, то будут обладать сильными отростками, каждая часть — своими собственными<sup>44</sup>. 8. Те же самые определения, что были даны для задних частей, следует относить и к передним частям головы в области лба, рассматривая малый и большой размер части, форму и находящиеся здесь чувства: зрение, вкус и обоняние. 9. Ибо эти части суть отличительные признаки друг друга и свидетельствуют друг о друге: рождающиеся от первоначала части — о превосходном или дурном состоянии первоначала, а первоначало — о рождающихся от него частях. Однако превосходное или дурное состояние владычествующих функций<sup>45</sup> есть отличительный признак только первоначала самого по себе. Я называю владычествующими функциями те, которые происходят только от первоначала. 10. Так, острый ум — отличительный признак тонкой сущности мозга, а медлительность ума — плотной; смышленность — легко формируемой, а память — прочной. Так и бестолковость — признак трудно формируемой сущности, забывчивость — текучей, изменчивость во мнениях — горячей, а постоянство в них — холодной<sup>46</sup>. 11. И мне кажется, что остались еще два рода признаков, о которых я обещал сказать вначале: один касается естественных функций, а другой — извне привходящих обстоятельств. Им обоим будет посвящено одно общее рассуждение. Если мозг имеет хорошее смешение четырех качеств, то обнаружит умеренность во всем, о чем мы сказали; и в выделениях, которые источаются нёбом, или ушами, или ноздрями, или глазами также проявит умеренность, и будет терпеть совсем небольшой вред от всего извне привходящего, что согревает, охлаждает, иссушает или увлажняет. 12. Волосы на голове у таких людей во младенчестве рыжеватые, в детстве — золотистые, а в зрелом возрасте<sup>47</sup> становятся русыми, занимая среднее положение между совершенно курчавыми и гладкими, и почти не выпадают. 13. И нужно понимать отличительные признаки, о которых было и будет сказано, относительно пребывания в умеренном климате. А то, что [сказано] о волосах — не только относительно их мест, но и относительно смешения соков, соответствующего смешению в мозге<sup>48</sup>. 14. Если он будет горячее надлежащей меры, но будет иметь хороший темперамент в дру-



гом противопоставлении<sup>49</sup>, то при намного более горячем темпераменте все признаки, о которых пойдет речь, будут ярко выражены, а если отклонение невелико, то признаки будут слабо различимы. И пусть это мое рассуждение относится вообще ко всем частям, об отличительных признаках которых во всех темпераментах мы намереваемся говорить.

VII. 1. Итак, [перечислим] далее признаки жара в мозге, вдобавок к вышеназванным: все области головы — более красные и горячие, и сосуды в глазах чувствительны; после рождения у таких людей быстро появляются волосы на голове. 2. У тех, кто намного более горяч, нежели имеющие хорошее смещение, волосы становятся черными, сильными и кудрявыми. 3. А у тех, кто не намного, они сначала золотистые, а затем чернеют; с возрастом они лысеют, причем сильнее те, кто более горяч<sup>50</sup>. Выделения из неба, ноздрей, глаз и ушей у них скудные и густые, когда они безусловно здоровы. Если же голова наполнилась — а у них это случается постоянно и особенно тогда, когда они неосторожны с диетой — выделения становятся обильнее, но при этом они не сырые. А наполняется и отекает голова от нагревающей ее пищи, напитков, запахов и всего привходящего извне, в чем содержится окружающий нас воздух; и еще больше, если такие [вещи] не только горячие по природе, но и влажные. Такие темпераменты довольствуются кратким сном, к тому же не глубоким. 4. Что касается отличительных признаков мозга более холодного, чем подобает, то выделения — более обильные в свойственных им местах истечения и незрелые, а волосы прямые, рыжие и крепкие, и появляются спустя долгое время после рождения; и сначала они тонкие и слабые. Таких людей легко поражают холодные причины, и во время поражения их охватывает катар и насморк<sup>51</sup>. Однако области головы совсем не горячие на ощупь, не красные на вид, и сосуды глаз незаметны; и такие люди достаточно сонливы. 5. Отличительные признаки более сухого мозга — не обильные выделения и острота чувств; такие люди страдают бессонницей и имеют весьма крепкие волосы, которые вырастают очень быстро после рождения, и они скорее курчавые, чем прямые, но быстро выпадают. 6. А при более влажном мозге волосы гладкие и вообще не выпадают; у таких людей чувства притупленные, оби-

лие выделений, сны долгие и глубокие. Таковы простые нарушения темпераментов.

VIII. 1. Что касается сложных [нарушений темпераментов], первый — горячий и сухой<sup>52</sup>. Он встречается у людей, которые обладают скудными выделениями и острыми чувствами, страдают сильной бессонницей и быстро лысеют. Причем, сначала их волосы растут очень быстро и имеют прекрасное питание; такие люди черноволосые и кудрявые; они горячие, если коснуться их головы, и красные вплоть до зрелых лет. 2. Если же к жару добавляется влажность, но оба качества незначительно превышают умеренное состояние, то бывает хороший цвет кожи и жар, сосуды в глазах расширены, выделения более обильные и достаточно зрелые, волосы прямые и золотистые и почти не выпадают; голова у таких людей наполняется и отяжеляется тем, что ее нагревает; если же она увлажнилась, то скорее всего от того, что имеет избыток выделений. 3. Но когда влажность и жар достигают высокой степени, голова у них становится больной, преисполненной выделениями, и легко поражается тем, что ее увлажняет и согревает. Южный ветер<sup>53</sup> всегда им враждебен, лучше всего им жить в северных областях; они совершенно не могут бодрствовать допоздна и, предаваясь сну, охвачены одновременно дремотой и бессонницей, их сны полны видений, зрение затуманено и чувства ненадежны. 4. Если же мозг будет намного горячее умеренного [темперамента], но незначительно влажнее, возобладают признаки горячего темперамента, тогда как признаки влажности будут присутствовать неотчетливо. 5. Точно так же, если он будет намного более влажным, но незначительно горячее, то признаки влажности будут яркими и сильными, а жара — неотчетливыми. И это рассуждение касается вообще всех парных нарушений темпераментов. 6. Холодные и одновременно сухие темпераменты<sup>54</sup> мозга делают голову холодной и бесцветной, насколько это от них зависит. Ибо всегда следует помнить о данном в начале определении, размышляя о том, насколько изменяются области мозга от темперамента соков<sup>55</sup>. 7. Прежде всего, при таких темпераментах малоразличимы сосуды в области глаз, и такие люди легко поражаются холодными причинами. Поэтому они имеют непостоянное здоровье: то их голова очень легка и они лишены выделений, то по малейшему поводу быстро подхватывают катар и насморк. Их

чувства в юности точны и совершенно безупречны, но с годами они быстро слабеют и, одним словом, все области их головы быстро стареют; поэтому они и седеют рано; у таких новорожденных волосы растут с трудом, слабые и рыжие. 8. Однако со временем, если холод возобладает над сухостью, они не лысеют. 9. И наоборот, если случится так, что сухость возобладает над влажностью в значительной степени, а холод над жаром — в малой, то такие люди лысеют. 10. Влажные и холодные<sup>56</sup> темпераменты мозга делают людей вялыми и сонливыми, со слабыми чувствами и обильными выделениями, с наполненной головой и зябкими, легко подхватывающими насморк и простуду; такие люди совсем не лысеют. 11. Таковы признаки темпераментов мозга. Приняв их за отправную точку, научись переносить диагнозы на каждый орган чувств<sup>57</sup>.

IX. 1. Достаточно будет сказать только о глазах. Те, которые отчетливо горячи на ощупь, легко и часто двигаются и имеют расширенные сосуды, все целиком горячие. А противоположные им — холодные. Влажные — те, которые мягкие и одновременно полны влаги, а сухие — те, которые твердые и одновременно лишены влаги. И они легко терпят вред от причин, сходных с их темпераментом, и извлекают пользу от противоположных причин при их умеренном использовании. Но следует помнить, что это касается вообще всякого диагноза темперамента всякой части. 2. Величина глаз вместе с их соразмерностью и прекрасным состоянием функций<sup>58</sup> указывает на избыток и хороший темперамент сущности, из которой они образованы; а величина без этих качеств обнаруживает обильную, но не имеющую хорошего темперамента сущность. 3. Малый размер глаз<sup>59</sup> вместе с их соразмерностью и прекрасным состоянием функций указывает на малообильную, но имеющую хороший темперамент сущность, из которой они образованы, а их малый размер вместе с несоразмерностью и дурным состоянием функций означает, что их сущность малообильна и дурна. 4. И относительно цвета здесь следует установить следующие различия: светлые глаза, сияющие чистой и не обильной влагой, бывают от избытка яркого света, а темные глаза — наоборот; те же, которые, в свою очередь, располагаются между этими двумя [цветами], обязаны этим промежуточным причинам. Итак, глаз может быть светлым или благодаря своей величине, или яркости хрусталика,

или выпуклому положению, или благодаря скудости и чистоте жидкой и водянистой влаги, находящейся в зрачке. И вот, когда все это соединяется вместе, глаз бывает самым светлым. Если же один из этих признаков присутствует, а другой нет, то глаз сохраняет светлость в большей или меньшей степени. 5. А черным по природе глаз бывает или благодаря малому размеру хрусталика, или благодаря глубокому расположению, или потому, что он не совершенно светлый и лучистый, или потому, что жидкая влага или слишком обильная, или нечистая, или вследствие какой-то из этих [причин], или всех. И это может происходить в большей и меньшей степени, как было сказано выше. 6. Итак, жидкая влага, став более водянистой и обильной, делает глаз более влажным; так же как, если она становится более густой и скудной, то делает глаз более сухим; и если хрусталик будет более твердым, то он делает глаз более сухим, если же он будет более мягким, то глаз будет более влажным; таким же образом если он возобладает над равновесием жидкого, то глаз будет более сухим, а если не достигнет его, то наоборот<sup>60</sup>.

Х. 1. Далее следует сказать о темпераментах сердца. Выше мы упомянули о том, что, по нашему мнению, каждая часть может быть более горячей, или более холодной, или более сухой, или более влажной сама по себе без сравнения с чем-то иным<sup>61</sup>. Ибо сердце, даже если будет для какой-нибудь природы самым холодным, намного горячее по своему темпераменту самого горячего мозга. 2. Итак, сердце, более горячее относительно собственного равновесия [качеств], имеет следующие признаки, неотделимые и присущие ему: величина дыхания<sup>62</sup>, скорость и частота пульса<sup>63</sup>, решительность и неумолимость в трудах<sup>64</sup>. 3. Но если оно достигает высокой степени жара, то бывают приступы ярости и безрассудная храбрость. У таких людей туловище бывает волосатым<sup>65</sup>, и особенно грудь и близкие к ней подреберные области. 4. При горячем сердце очень часто и все тело становится горячим, если только не будет сильно противодействовать печень<sup>66</sup>; но об отличительных признаках всего тела будет сказано чуть позже<sup>67</sup>. 5. Кроме того, и ширина грудной клетки будет признаком жара, если здесь не будет сильно противодействовать мозг. А поскольку ей обычно соответствует и величина спинного мозга, позвонки по своему размеру таковы, как и спинной мозг; так же обстоит дело и со всем позвоночным

столбом. Грудная клетка прикрепляется к той его части, которая расположена в верхней области спины, как корабль к килю, так что она неизбежно будет иметь длину равную верхней области спины, а ее ширина, когда прикрепление будет соответствовать у нее толщине позвонков, будет соразмерна им. 6. Когда же жар сердца, возобладав, будет раздувать и расширять ее с самого рождения, тогда ее ширина будет соразмерна его жару. Поэтому, когда грудная клетка бывает широка при маленькой голове, это становится важнейшим признаком жара сердца. Когда же она маленькая при большой голове, то это есть характерный признак более холодного сердца. Если же грудная клетка будет иметь величину, соразмерную с головой, тогда определяй темперамент сердца по другим признакам, чтобы ничего не извлекать из размера грудной клетки. 7. При более холодном сердце пульс меньше<sup>68</sup>, чем при уравновешенных темпераментах, однако он не обязательно медленнее или реже. А дыхание, если грудная клетка настолько меньше, насколько холоднее сердце, будет соразмерно пульсу. Но если грудная клетка значительно больше по сравнению со степенью охлаждения, дыхание будет не только слабее, но также медленнее и реже<sup>69</sup>. Такие люди робки по природе и нерешительны, вялы и медлительны, и грудь у них лишена волос. И следует проводить различия относительно его малого размера, как было сказано выше; а согласно этому и относительно холода во всем теле. 8. Более сухое сердце производит более твердый пульс и нрав не вспыльчивый, но суровый и трудноукротимый, и по большей части и все тело более сухое, если только не противодействуют области печени. 9. А признаки более влажного сердца — мягкий пульс и характер, склонный к гневу, но легкоукротимый, и все тело более влажное, если только не противодействуют области печени.

XI. 1. А дурные темпераменты сердца, состоящие из сочетания первых качеств, таковы: у горячего и сухого сердца пульс твердый, большой, быстрый и частый, и дыхание большое, быстрое и частое; и еще более оно прибавляет в скорости и частоте, если грудная клетка не развита в соответствии с сердцем. Эти люди более всех прочих имеют в высшей степени волосатые области груди и подреберья. Они решительны в делах, быстры, раздражительны и деспотичны нравом, ибо вспыльчивы и трудноукротимы. 2. Относительно же темперамента всего тела и еще относительно развития грудной

клетки следует проводить различия сообразно вышесказанному. 3. А если возобладает влажность вместе с жаром, то такие люди волосаты менее тех, о ком мы сказали выше, но ничуть не менее решительны в делах. Однако нрав у них не свирепый, но лишь склонен к гневу, пульс мягкий и большой, быстрый и частый. И дыхание, если грудная клетка пропорциональна сердцу, такого же вида, что и пульс, а если она меньше, то оно настолько быстрее и чаще по сравнению с вышеназванным, насколько меньше грудная клетка. 4. Когда бывает значительное отклонение темперамента [от нормы] и, особенно, если это случается в пользу влажности, то вдобавок к сказанному бывают еще и гнойные заболевания, поскольку соки у них разлагаются и загнивают, и выдохи бывают обширнее и быстрее, чем вдохи, впрочем, и систола у пульса будет быстрой<sup>70</sup>. 5. А у более влажного и холодного сердца пульс мягкий, нрав нерешительный, робкий и медлительный. Такие люди лишены волос на груди и почти никогда не впадают в исступление, так же как и не склонны к гневу. И относительно области грудной клетки и всего тела следует проводить различия, подобные предыдущим. 6. Холодное и сухое сердце производит пульс твердый и малый; дыхание же, если грудная клетка будет маленькой пропорционально холоду сердца, будет уравновешенным, а если она будет больше, то дыхание будет редким и медленным. Такие люди самые невозмутимые из всех, однако, если однажды их вынудили разозлиться, они затаивают гнев. Среди всех прочих они наименее волосаты в области груди. 7. И относительно малого размера грудной клетки, а также холода всего тела следует проводить подобные различия, помня, что ко всему сказанному относится одно общее замечание: все, написанное о нравах или ныне или в каком-либо другом сочинении для различения темперамента, было сказано не о добрых или дурных нравах, проистекающих от философии, но о нравах, присущих каждому от рождения<sup>71</sup>.

ХII. 1. Отличительные признаки более горячей печени: расширение вен, избытие желтой желчи, а в зрелом возрасте и черной желчи; кровь у таких людей горячее, а потому и все тело, если только [этому] не будут противодействовать области сердца; волосатость в области подреберья и чрева. 2. При более холодной печени бывает сужение вен, избытие слизи, более холодная кровь и общее

состояние тела более холодное, если только оно не согревается сердцем; подреберье и чрево лишены волос. 3. При более сухой печени кровь гуще и менее обильна, вены тверже, и общее состояние тела более сухое. 4. При более влажной печени кровь — более обильная и влажная, а вены более мягкие; таким же образом и все тело, если только [этому] не будут противодействовать области сердца. 5. Отличительные признаки горячей и одновременно сухой печени: подреберье обильно покрыто волосами, кровь более густая и менее обильная, преизбыток желтой желчи, а в зрелом возрасте и черной, расширение и затвердение вен. 6. Так и все тело. Ибо жар, устремляющийся из сердца, может победить холод, исходящий из печени, так же как холод может победить жар<sup>72</sup>. Но невозможно, чтобы сухость была приведена к противоположному [состоянию] сердцем, которое стало более влажным. Исходящая от печени влажность занимает промежуточное положение между названными [качествами]. Ибо она в большей степени побеждается находящейся в сердце сухостью, чем сухость влажностью, в меньшей степени жаром, и еще в меньшей холодом, ведь среди качеств, вырабатываемых печенью, холод побеждается легче всего<sup>73</sup>. 7. Итак, очевидно, что когда темпераменты двух первоначал совпадают, все тело целиком располагается в точном соответствии с ними; и чуть позже будут названы его отличительные признаки<sup>74</sup>. 8. Влажная и одновременно горячая печень делает области подреберья менее волосатыми, нежели горячая и сухая печень, кровь — более обильной, вены большими и состояние [тела] влажным и горячим, если только не противодействуют области сердца. 9. Если же печень относительно этих двух качеств сильно отклоняется от своего естественного [темперамента], такие люди легко подвергаются гнойным заболеваниям, вызванным дурными соками, а точнее сказать, если влажность возрастает до высшей точки, а жар — незначительно. Если же, напротив, влажность возрастет незначительно, а жар — до высшей точки, то такие люди почти не имеют дурных соков. 10. В свою очередь, [человек] с влажной и холодной печенью имеет лишнее волос подреберье, и такая печень делает кровь более слизистой, что сопровождается сужением вен, и приблизительно таким же и все тело, если только она не обратится в свою противоположность под влиянием сердца. 11. А холодная и одновременно сухая печень делает тело малокровным, с узкими венами и более холод-

ным, и подреберье — лишенным волос, если и здесь не возобладает сердце.

XIII. 1. Что касается темперамента яичек, то горячий — любвеобилен, дает мужское потомство и плодовит, быстро покрывает волосами детородные части и затрагивает окружающие области, 2. а холодный темперамент наоборот. 3. И влажный темперамент имеет обильное и влажное семя, 4. а сухой — скудное и умеренно густое. 5. Горячий и сухой темперамент имеет очень густое и плодородное семя и очень быстро побуждает живое существо сразу к немедленному соитию. Кроме того, такие люди очень быстро покрываются волосами в области детородных частей и всего, что их окружает, сверху — до областей пупа, а снизу — до середины бедер. Такой темперамент достаточно сильно стремится к любовным занятиям, но очень быстро насыщается и в случае принуждения терпит поражение. 6. А когда сочетается влажность с жаром, такие люди менее волосаты, но имеют более обильное семя, они не возделают более других, но способны на многочисленные любовные занятия без особого ущерба. Если же значительно возрастают оба [качества] — влажное и горячее, то такие люди не воздерживаются, причем без ущерба, от любовных занятий. 7. Если же яички будут иметь влажный и холодный темперамент, то окружающие их части лишены волос, и они медленно приступают к любовным делам, и не стремятся к этому занятию, их семя водянистое, жидкое, малоплодородное и дает женское потомство. 8. Сухой же и холодный темперамент во всем другом подобен предшествующему темпераменту, но семя у таких людей более густое и совсем скудное.

XIV. 1. Выше мы сказали в одном месте<sup>75</sup>, что состояния<sup>76</sup> всего тела сходны с [состоянием] сердца и печени. Причем преобладает сходство с тем органом, у которого какое-либо из первых качеств, которые мы еще называем действующими<sup>77</sup>, более сильное. И о состоянии всего тела главным образом говорится применительно к тем частям, которые первыми попадают на глаза. 2. Таковы мышцы<sup>78</sup>, окружающие все кости, словно некая сложная плоть, состоящая из простой и первой плоти и еще из волокон<sup>79</sup>, которыми она обросла. Ибо собственная сущность мышц состоит из них обоих. 3. А подходящие к ним сосуды<sup>80</sup> подобны неким каналам, которые



не заполняют их сущность, но служат их сохранению. 4. Итак, назовем отличительные признаки их темперамента в случае пребывания в умеренном климате<sup>81</sup>. Ибо области с дурным климатом меняют кожу, оставляя на ней свои отпечатки, и уничтожают некоторые из отличительных признаков. Таким образом, если в стране с умеренным климатом летней порой кто-нибудь подставит себя обнаженному солнцу, он изменит все те признаки, которые относятся к цвету [кожи] и состоянию мягкости и твердости. Если же и место обладает умеренным климатом, и он сам ведет размеренный образ жизни, не поджаривая себя голым на солнце каждый день сверх меры, но и не нежась, как некоторые, в тени подобно деве<sup>82</sup>, то тогда с точностью проявятся отличительные признаки [его] темперамента. И поскольку речь пойдет об этих вещах, давайте сразу обратим на это внимание. 5. Отличительные признаки уравновешенного темперамента относительно состояния всякого живого существа таковы: цвет [кожи] смешанный из красного и белого, волосы светлые и по большей части умеренно вьющиеся, и равновесие мясистой [тела] в количестве и качестве. Ибо такое тело занимает ровно среднее положение между всеми преизбытками, как мыслимыми, так и высказываемыми о нем. 6. Ибо толстое тело называется толстым относительно этого [положения], и худое также относительно него, и тучное и тощее, и ожиревшее и исхудавшее, и плотное и рыхлое, и волосатое и гладкое. Итак, ни одно из этих тел не представляет уравновешенного [состояния], но лишь то, которое, подобно канону Поликлета<sup>83</sup>, достигает высшего предела всякого равновесия, так что на ощупь не кажется ни рыхлым, ни плотным; ни горячим, ни холодным, а на вид ни волосатым, ни лысым; ни толстым, ни худым, и не имеет никакой другой несоразмерности.

XV. 1. А теперь речь пойдет о телах, плоть которых горячее уравновешенного состояния, однако не более влажная или сухая<sup>84</sup>. Они, несомненно, кажутся на ощупь настолько более горячими, насколько более горяч их темперамент; и они будут настолько более волосаты, насколько более горячи, имея меньше жира, красный цвет кожи и черные волосы. 2. А признаки более холодного темперамента: отсутствие волос, тучность, холод на ощупь. Цвет кожи вместе с волосами у таких людей более огненный; а когда бывает сильное охлаждение, он становится синюшным, и некоторые врачи имеют

обыкновенно называть цвет таких людей свинцовым. 3. Более сухой темперамент настолько более худой и плотный относительно умеренного, насколько он будет более сухим, а во всем остальном он приблизительно такой же. 4. И более влажный темперамент в основном приблизительно такой же, но более мясистый и рыхлый.

XVI. 1. Однако нарушения темпераментов, возникающие при сочетании первых качеств, имеют сложный вид отличительных признаков. 2. Ибо при горячем и сухом темпераменте [человек бывает] более волосатым и горячим, более плотным и лишенным жира, худым и черноволосым; а если жар достигает высокой степени, то и темнокожий. 3. А при горячем и влажном темпераменте — более рыхлым, более горячим и более тучным относительно наилучшего темперамента настолько, насколько возросли эти два качества; если же это возрастание достигло высокой степени, то [такой человек] легко подвергается гнойным заболеваниям<sup>85</sup>, поскольку легко выделяет дурной сок. 4. Если же темперамент будет более влажным в малой степени, а горячим в большой, то такие люди будут немного более рыхлыми и тучными относительно уравновешенного темперамента, но намного более волосатыми; кроме того, они будут намного более горячими на ощупь; у них черные волосы, и лишенная жира плоть. 5. Но если темперамент будет более горячим в малой степени, а более влажным — в большой, то плоть у таких людей рыхлая, обильная и цвет смешанный из красного и белого, и на ощупь они немного горячее. Одним словом, когда речь идет о сочетании темпераментов, всегда будут преобладать признаки преобладающего качества. 6. При холодном и влажном темпераменте, в случае незначительного возрастания обоих этих [качеств, человек бывает] лишенным волос, светлым, рыхлым, тучным и жирным, а при их значительном возрастании появляются и другие признаки по мере увеличения этих качеств: цвет кожи вместе с волосами — красный, так же как при их предельном возрастании они становятся синюшными. Если же возрастание этих качеств будет неравномерным, то будут преобладать особенности того качества, которое возросло более. 7. Если же возрастет в равной мере холод с сухостью, то такие люди имеют тело плотное и худое, лишенное волос и холодное на ощупь. Однако несмотря на их худобу, по плоти у них распределен жир<sup>86</sup>. А что касается волос и кожи, то их цвет сообра-

зен со степенью холода. 8. Когда горячий и сухой темперамент превращается на склоне лет в сухой и холодный, то состояние [тела] таких людей становится худым, но точно так же плотным<sup>87</sup>, и порождает черную желчь, поэтому волосы у них черные и одновременно густые. Если же одно из этих качеств имеет значительный перевес, а другое немного превосходит уравновешенное состояние, то возобладают признаки преобладающего [качества], а признаки другого качества будут неотчетливыми<sup>88</sup>. 9. И применительно ко всему сказанному и тому, о чем еще предстоит говорить, существует общий отличительный признак темперамента<sup>89</sup>: если часть [тела] легко охлаждается, то это признак холода и рыхлости, если охлаждается с трудом, то это признак жара или плотности. Если она терпит вред от того, что ее иссушает, и становится скудной, сухой или малоподвижной, то это признак сухости; также как если она испытывает тяжесть от того, что ее увлажняет, то это признак влажности. 10. Но посмотри, одинаковый ли темперамент имеют по отношению друг к другу все мышцы или нет, в каждом случае обращая внимание на размер поддерживающих их костей. Так, иногда часть кажется более худой, не будучи таковой, насколько это применительно к мышцам, но лишь представляется такой вследствие узости костей. 11. Таким же образом, некоторым она часто кажется более толстой, не вследствие ширины костей, но из-за обилия плоти, которая, то увеличиваясь, то уменьшаясь, становясь то более плотной, то более рыхлой, делает эту часть более сухой или более влажной. Итак, малообильная и плотная плоть производит большую сухость, а обильная и рыхлая большую влажность. 12. Так и промежуточные пространства гомеомерных тел<sup>90</sup>, содержащие в себе влагу, большую или меньшую, и более густую или более жидкую, делают эту часть более влажной или более сухой; более влажной, когда влага более жидкая и обильная, а более сухой, когда она более густая и одновременно менее обильная. 13. А что касается твердых частей тела, действительно твердых и первичных, их никоим образом невозможно сделать более влажными, но достаточно помешать их медленному высыханию и можно заполнять разделяющие их области влагой того или иного рода. Такова во всех случаях собственная пища гомеомерных частей, которую они извлекают из своего соседства, а не через сосуды<sup>91</sup>. 14. Это рассуждение относится вообще ко всем названным частям, и об этом снова пойдет речь в учении о

причинах здоровья и болезни<sup>92</sup>. Ныне же перейдем к следующим [частям].

XVII. 1. Что касается отличительных признаков желудка<sup>93</sup>, то когда он более сухой по природе, люди быстро начинают жаждать, насыщаются небольшим количеством влаги, испытывают тяжесть от большего количества, имеют бурления или излишек всплывает у них вверх<sup>94</sup>, и они предпочитают сухую пищу. 2. А при более влажном желудке они не страдают от жажды, безболезненно переносят большее количество жидкости и предпочитают более влажную пищу. 3. Более горячий по природе желудок переваривает лучше, чем жаждет, и особенно хорошо — твердое и то, что с трудом подвергается изменениям, ибо то, что легко изменяется, подвергается в нем порче. Он предпочитает горячую пищу и напитки, однако при умеренном употреблении ему ничуть не вредят и холодные. 4. Более холодный по природе желудок хорош для аппетита, но не хорош для переваривания, особенно той пищи, которая трудно изменяется и холодна; ибо она в нем легко закисает. Поэтому такой желудок порождает изжогу и предпочитает холодную пищу, однако ее чрезмерное употребление легко наносит ему вред. И он так же не выносит длительного соприкосновения с приходящими к нему извне холодными [причинами], как горячий желудок — с горячими. 5. Однако дурные темпераменты, возникающие в желудке из-за болезни, отличаются от врожденных тем, что стремятся к противоположному, а не к подобному, как естественные темпераменты. 6. И парные нарушения темпераментов будут распознаваться путем сложения признаков простых темпераментов. 7. Нужно обратить пристальное внимание на сказанное, отличая его от того, о чем пойдет речь далее. Ибо не только чрево заставляет людей жаждать или не испытывать жажды и желать холодного или горячего напитка, но и органы грудной клетки, сердце и легкие. 8. Ведь те, кто жаждет из-за жара этих органов, вдыхают больше, выдыхают долго<sup>95</sup> и ощущают жжение в груди, а не в подреберье, как те, кто страдает от него из-за желудка. 9. Впрочем, даже попив, они не сразу перестают жаждать, и холодный напиток лучше утоляет их жажду, чем очень горячий, и их охлаждает холодный вдыхаемый воздух, однако он ничуть не приносит облегчения тем, кто жаждет по причине желудка. 10. Так и те, кто расположен противоположным образом<sup>96</sup>, испыты-

вают ощутимое страдание от вдыхания холодного воздуха. И это есть важнейший отличительный признак холода в легких. И как при вдыхании холодного воздуха они отчетливо испытывают страдание и охлаждение, точно так же для них благоворен теплый воздух. Но во время разговора и после кашля они извергают слизистые выделения.

XVIII. 1. Сухие темпераменты легкого лишены обильных выделений, чисты от слизи и производят звонкий голос, 2. так же как влажные темпераменты, напротив, производят глухой и хриплый голос, а у тех, кто хочет произносить более высокие и тонкие звуки, появляются обильные выделения. 3. Однако сама громкость голоса происходит не от самого жара, как и его слабость — не от холода. Но громкость есть следствие ширины трахейной артерии и сильного выдоха, тогда как слабость — следствие противоположного; так что сила и слабость голоса вытекает не всегда и не изначально, но случайно только из врожденных, а не приобретенных темпераментов<sup>97</sup>. 4. А поскольку органы стали именно таковыми вследствие темперамента и от них происходит именно такой голос, поэтому на основании голоса можно сделать вывод о врожденном темпераменте<sup>98</sup>. 5. Ибо мягкий голос есть следствие мягкости артерии, также как грубый есть следствие ее грубости. Итак, мягкость артерии есть следствие равновесия темперамента, а грубость — сухости, ибо грубость есть неоднородность в твердом теле, и эту твердость артерии вызывает сухость ее гомеомерных частей, а неоднородность — недостаток рассеянной в них влаги<sup>99</sup>. 6. Точно таким же образом не может быть высокого по природе голоса без узости глотки, ни низкого — без ее ширины; при этом узость порождается врожденным холодом, а ширина — жаром. 7. И соответственно естественным различиям голосов образуются и их заболевания, и они также служат отличительными признаками вызывающих их причин, которым было дано достаточно определений в книгах, посвященных голосу<sup>100</sup>. 8. А другие внутренние части живого существа имеют неясные признаки темперамента. Однако надо стараться распознавать их на основании того, что приносит им пользу, а что вредит, и еще согласно функциям их естественных способностей<sup>101</sup>. И в третьей книге, посвященной причинам симптомов<sup>102</sup>, было сказано о том, какой темперамент предшествует превосходному и дурному со-

стоянию каждой способности. Итак, вот мы назвали отличительные признаки темпераментов.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Пролог посвящен методологии преподавания медицинского искусства, которой Гален придавал большое значение. К сожалению, промежуточные этапы его рассуждений по этому вопросу не сохранились. Гален обращается к третьему способу преподавания, которое исходит «из разложения определения» на составляющие его части. Таким образом, *Ars medica* построена вокруг понятия медицины, которое Гален принимает за отправную точку и будет раскрывать на основе входящих в это понятие определений. Последние в свою очередь затем также будут подвергаться анализу и разложению. О трудности интерпретации этих трех способов преподавания см. BOUDON (1993), p. 120-141.

<sup>2</sup> Наследие Герофила Халкедонского, знаменитого александрийского анатома последней трети IV в. до н. э., сохранилось только во фрагментах (см. VON STADEN H., *Herophilus. The art of medicine in early Alexandria* (Cambridge, N. Y., 1989). Герофил имел многочисленных учеников, самыми известными из которых были Бакхий, Зенон (ок. 200–150 г. до н. э.), Хрисерм (сер. I в. до н. э.), Александр Филалет (50 г. до н. э. – 25 г. н. э.), Демосфен Филалет (20 г. до н. э. – 50 г. н. э.), Аристоксен (перв. пол. I в. н. э.) и Гераклид Эритрейский, о котором упоминает здесь Гален. По его словам (*In Hipp. Epid. VI. 1. I*: KÜHN XVII A. 793-794) Гераклид был известен своими комментариями к *Эпидемиям* Гиппократов и составил семь книг о медицине Герофила (*De diff. puls. IV. 10*: KÜHN VIII. 741).

<sup>3</sup> Сочинения Эразистрата, известного александрийского врача и анатома середины III в. до н. э., которого Гален упоминает обычно в тесной связи с Герофилом, сохранились только во фрагментах (см. *Erasistrati Fr.*). Гален часто упоминает и цитирует главное сочинение Эразистрата *О разделениях* (KÜHN XI. 199. 8; 206. 7; XVIII A. 86. 4). Эразистрат также имел многочисленных последователей, из которых известны Стратон, Апемант, Хрисипп, Аполлофан Селевкийский и др. Гален часто вступал в полемику с последователями Эразистрата в Риме, сохранив имя некоего Марциала.

<sup>4</sup> Афиной Атгалийский известен как основатель медицинской школы пневматистов, самым известным представителем которой был Архиген Апамейский в нач. I в. н. э. Сторонники этой школы придавали большое значение в сохранении здоровья и его нарушении понятию «пневмы», вездесущего огненного воздуха, который наполняет, животворит и сохраняет всякую вещь. Гален приписывает Афиною множество учеников (KÜHN VII. 295; VIII. 749) и восхваляет его главный труд в 30 книгах за точность определений (KÜHN I. 457; XIX. 347).

<sup>5</sup> Гален имеет в виду сочинение *О составе медицинского искусства* (*De const. art. med.*, KÜHN I. 224-304), где иллюстрируется метод наставления посредством анализа, подходящий всем видам искусств (I. 226. 6-7), которым дается определение исходя из понятия цели. В этом смысле медицина исходит из основополагающего понятия человеческого тела, которое опирается на анатомическую практику и предшествует теоретическим исследованиям различных частей тела (I. 231. 5-6).

<sup>6</sup> Гален принимает за отправную точку определение медицины, которое затем разлагает на множество составляющих это определение понятий. С педагогической точки зрения такой выбор оправдан, поскольку он позволяет начинающим усвоить план сочинения и обозреть область медицины, как целиком, так и в ее отдельных частях.

<sup>7</sup> Гален имеет в виду два типа определений, которые он различает в *De diff. puls.* (KÜHN VIII. 717). Сущностным определениям, исходящим из сущности рассматриваемой вещи (напр. человек есть существо живое, разумное, смертное, склонное к занятиям науками и искусствами), противопоставлены понятийные определения, которые ограничиваются случайными приходящими свойствами предмета (напр., человек есть существо с плоскими ногтями, прямой осанкой, покрытое волосами).

<sup>8</sup> Отсылая читателя к трем способам преподавания, Гален имеет в виду свои более ранние сочинения: преподавание посредством анализа отражено в *De const. art. med.*; наставление посредством синтеза — в *De meth. med.*; наставления на основе разложения определения — в настоящем трактате. Первое сочинение посвящено преподаванию искусств вообще и медицинского искусства в частности. В нем Гален классифицирует искусства сообразно их цели: искусства, имеющие теоретическую цель (арифметика, астрономия); искусства, зависящие от практики, но ничего не производящие (танец); искусства, производящие какой-либо результат (архитектура); искусства, ничего не производящие сами, но только исследующие объект (рыболовство, охота). Медицина относится к производящим искусствам, поскольку ее цель — производить здоровье. Врач должен овладеть знанием анатомии, которое позволяет познать человеческое тело. Посредством последовательных разделений он изучает части тела, его органы, гомеомерные части и ткани. В *De meth. med.*, которое составлено согласно синтезу, Гален подчеркивает важность знания доказательного метода. Чтобы понять, как лечить болезни, нужно знать их число (KÜHN X. 40. 6-7). Для этого необходимо знать само определение болезни, чтобы опираясь на него, затем рассуждать о различных случаях болезни, посредством доказательств устанавливая соответствие этому определению; и только затем предлагать лечение. В результате такого рассмотрения общее понятие болезни складывается из совокупности ее проявлений в отдельных случаях, соответствующих определению. Видимо, это и имеет в виду Гален, когда говорит о способе преподавания на основе синтеза того, что открыто посредством анализа. Ср. примеч. 5.

<sup>9</sup> Это определение приписывается Герофилу Александрийскому (*De simpl. med. temp.* I. 23: KÜHN XI. 421. 15-422.1; PS.-GAL., *Introd. seu med.* 6: KÜHN XIV. 688. 11-12). По мнению Г. фон Штадена, оно могло быть известно Галену по сочинению Аристоксена *О школе Герофила*, которое содержало множество отрывков из сочинений Герофила и его учеников (VON STADEN [1989], p. 105), или из письменной традиции школы пневматистов, одним из представителей которой был Афиной Атталийский, неоднократно упоминаемый Галеном (см. примеч. 4).

<sup>10</sup> Композиция всего сочинения будет следовать этому порядку изложению материала: первая часть посвящена рассмотрению тел (гл. I – II), вторая — признакам (гл. III – XXII), а третья — причинам (гл. XXIII до конца).

<sup>11</sup> Это определение безразличного состояния, которое понимается тремя способами, Гален приписывает Герофилу (*De simpl. med. temp.* I. 23: KÜHN XI. 421. 15-422. 1, ср. примеч. 9). В сохранившемся на арабском языке кратком изложении *Ars medica* (см. BOUDON [2002], p. 238-239, 399) поясняется, что не причастны двум противоположным состояниям старики и выздоравливающие, которые находятся на равном удалении от болезни и здорового состояния. Причастны и тому, и другому те, которые имеют, напр., парализованную руку или ногу, а остальное тело здоровым. И, наконец, причастны то здоровью, то болезни те, кто, напр., здоров зимой, но болен летом, или наоборот.

<sup>12</sup> Одним из ключевых понятий медицины Галена служит понятие «смешения» (κράσις) четырех качеств: жара, холода, сухости и влажности. Нарушения этого смешения или темперамента (δυσκρασία) происходят из-за преобладания одного или двух из этих качеств (напр., горячего и сухого или холодного и влажного). Каждый отдельный орган или часть тела также обладает собственным темпераментом и влияет на все тело целиком, особенно так называемые «управляющие» органы, как сердце или печень. Сочетания качеств могут быть разными и проявляться рядом признаков, которые Гален будет подробно описывать далее.

<sup>13</sup> Под «простыми и первыми частями» Гален, видимо, подразумевает те части тела, которые в другом месте он называет «гомеомерными» (см. примеч. 16).

<sup>14</sup> Термин σῦμμετρον, «соразмерность» или «равновесие» часто употребляется вместе с понятием εἰσκρατον и означает, что орган или все тело имеют устойчивое равновесие или соответствие природе по 4 признакам: строению (διάπλασις), величине или размеру (μέγεθος), числу частей (ἀριθμὸς τῶν μερίων) и местоположению (θέσις).

<sup>15</sup> Словом «орган» (ὄργανον) Гален называет не только органы тела (печень, желудок, легкое), но в более широком смысле все части тела (глаза, нос, уши) и конечности (руки, ноги).



<sup>16</sup> Термин «гомеомерный» или «подобочастный» (ὁμοιομερής) впервые встречается в биологическом смысле у Аристотеля (*Hist. anim.* 486 a 6; *De part. anim.* I. 1. 640 b 20; II. 1. 646 b 10), где гомеомерные части противопоставлены не гомеомерным частям. У Галена этот термин имеет строго определенное значение однородных гистологических структур или «первичных и простых частиц», из которых состоят кости, хрящи, волокна и другие типы тканей. Как кусок золота состоит из золотых частиц, так и кость состоит из костных частиц, а их совокупность образует ту или иную ткань или орган. В *De plac. Hipp. et Plat.* VI. 2 (KÜHN V. 519. 3-6) Гален пишет, что гомеомерные части, хотя и состоят из одинаковых частиц в неограниченном числе, имеют не сложную, а сплошную и однородную структуру (ср. *De elem. ex Hipp.*: KÜHN I. 490. 14-491. 2). Гомеомерным частям, состоящим из однородной сущности, Гален противопоставляет органические части (τὰ ὀργανικὰ), которые состоят из разнородных частей и исполняют определенную функцию, как напр., голова, печень, рука или нога.

<sup>17</sup> «Действующими качествами» Гален называет четыре качества: жар, холод, сухость и влажность, правильное смешение которых определяет здоровье. Выражение «согласно одному противопоставлению» означает здесь пару двух противоположных качеств (напр., жар/холод или сухость / влажность). Безразличное тело может иметь равновесие в одной из этих пар, напр., смешение жара и холода уравновешено, а соотношение сухости и влажности нарушено; или иметь равновесие в обеих парах противоположных качеств, то есть в жаре и холоде, с одной стороны, и в сухости и влажности, с другой. Ср. *De temper.* I. 8 (KÜHN I. 555. 12-14).

<sup>18</sup> Слово δῆλονος не имеет у Галена специального технического значения, но означает просто знание, извлекаемое из анализа признаков.

<sup>19</sup> В *De plac. Hipp. et Plat.* VI. 1 (KÜHN V. 507) Гален уточняет значение термина ἐνέργεια. Он употребляется для обозначения деятельного движения (δραστικῆ κίνησις), перехода из возможности в действительность, когда это движение присуще рассматриваемой вещи или телу. В этом смысле оно противопоставляется понятию λάθος, означающему движение, которое приходит извне и влияет на тело. Гален приводит следующий пример: естественное движение сердца, называемое пульсацией, есть ἐνέργεια, а учащенное сердцебиение есть проявление λάθος. В *Ars medica* термин ἐνέργεια чаще всего применяется к движениям какого-либо органа, как напр., ходьба есть ἐνέργεια ноги. В этом смысле он ближе к значению «функция».

<sup>20</sup> Гален описывает различные способы установления диагноза, различая то, что внутренне присуще телам, и привходящие извне акциденции. Термин συμπτώματα означает внешние признаки, которые помогают раскрыть внутреннее состояние тела.

<sup>21</sup> Гомеомерные части (волокна, нервы, хрящи и другие виды тканей) составляют органы, которым они придают «неразрывную» структуру. По-

вреждение органа или части тела понимается, таким образом, как нарушение этой неразрывности.

<sup>22</sup> Под болезненными (νοσώδη) телами Гален подразумевает как тела, которые отклоняются от наилучшего состояния и не испытывают ощутимого повреждения функций, так и тела, которые называются больными в собственном смысле, то есть «в настоящий момент», и испытывают ощутимое повреждение функций.

<sup>23</sup> Безразличные тела в узком смысле означают тела, которые согласно первому определению безразличного не причастны ни здоровому, ни больному; а в более широком смысле — те тела, которые согласно второму определению причастны и здоровому, и больному, а также согласно третьему определению причастны то здоровому, то больному.

<sup>24</sup> Боль у Галена не обладает способностью различать здоровье и болезнь. Но она может быть признаком нарушения темперамента (δυσκρασία) или повреждения органа или части тела.

<sup>25</sup> Слово ἀεὶπαθεῖα встречается только в галеновом корпусе.

<sup>26</sup> Обращаясь к аристотелевским понятиям рода (γένος) и вида (εἶδος), Гален хочет показать, что после определения разных видов здоровья, то есть разных категорий здорового, безразличного и больного, он перейдет к рассмотрению видов, т. е. частных проявлений внутри разных частей тела.

<sup>27</sup> Силы или способности (δυνάμεις) «притекают» к частям от главных частей. Эти части наполняются собственной внутренней и внешней силой, как например, желудок, кишечник, почки, селезенка и мышцы.

<sup>28</sup> Эта классификация существенно отличается от классификации Аристотеля, у которого существует только один управляющий центр: сердце, которое служит источником естественной теплоты и жизни и дает импульс не только крови, но также чувствам и движениям. Арабский комментатор *Ars medica* XI в. Али ибн Ридван, комментарий которого сохранился в латинском переводе XII в. Герарда Кремонского (*Articella* [Venetiis, 1523], ff. 84v – 155r.), дает следующее объяснение теории Галена (f. 93ra): мозг есть источник чувств и произвольных движений, сердце — источник жизни и врожденной теплоты, печень — таких естественных функций, как привлечение, удержание, переваривание и выведение пищи, яички — источник семени.

<sup>29</sup> У Галена все вены происходят из печени, а артерии из сердца. Однако этот вопрос был дискуссионным в античной медицине. Так напр., Эразистрат считал, что источником и артерий и вен служит сердце.

<sup>30</sup> Третья категория частей состоит из тех частей, которые Гален называет в других местах гомеомерными.

<sup>31</sup> Четвертая категория включает в себя все органы, которые состоят из гомеомерных частей (напр., легкие, желудок, почки и селезенка) и содержат также нервы, артерии и вены, которые их питают.

<sup>32</sup> Волосы и ноги Гален собственно не относит к частям тела. Своим ростом на поверхности тела они не обязаны питанию посредством вен и артерий, не подлежат никакому принципу управления и не имеют первоначала (ἀρχή).

<sup>33</sup> Гален определяет пять областей, отличительные признаки (γνώρισμα) которых указывают на тот или иной темперамент: 1. строение головы (VI. 2), 2. состояние чувствительных функций, которое проявляется в зрении, слухе, запахе, вкусе и осязании (VI. 8), 3. состояние действующих функций, которые зависят от хорошего или дурного состояния нервных центров, 4. состояние владычествующих функций и 5. состояние естественных и жизненных функций.

<sup>34</sup> Поражение владычествующей части (ἡγεμονικόν) мозга влечет за собой ментальные нарушения. Эта владычествующая часть определяется как управляющее первоначало души и обладает разными способностями (*De sympt. diff.* 3, KÜHN VII. 55): φανταστικόν, способностью воображения, διανοητικόν, способностью мышления и μνημονευτικόν, способностью запоминать. Каждой из этих способностей соответствует то или иное заболевание. В *De loc. affect.* (KÜHN VIII. 156) Гален относит к этим заболеваниям потерю памяти, меланхолию, френит, манию, эпилепсию, летаргию и иступление.

<sup>35</sup> Под приходящими извне случайными обстоятельствами Гален подразумевает пищу, напитки, усталость, влияние климата и окружающей среды (см. VII. 3).

<sup>36</sup> Али ибн Ридван объясняет в своем комментарии (f. 94 ra), что голова маленького размера есть дурной признак, потому что она вызывает сжатие желудочков мозга и слабость спинного мозга и нервов, которые отходят от нее, как ветви от ствола.

<sup>37</sup> Термин δύναμις, «способность», следует рассматривать в тесной связи с понятием ἐνέργεια. В отличие от Аристотеля, у которого δύναμις чаще всего означает «возможность» или «потенцию», Гален употребляет это слово в более узком значении для обозначения способностей или возможностей тканей и органов исполнять свои функции. Таким образом, δύναμις всегда имеет своим следствием ἐνέργεια, функцию, посредством которой она проявляется.

<sup>38</sup> Гален часто с дидактической целью приводит наглядные образы (ср. X. 5). Сравнение формы головы с шаром встречалось уже у Гиппократта (*De aere, aq. et loc.*, 14).

<sup>39</sup> Этот совет Галена отражает представление о том, что те или иные недостатки в строении черепа свидетельствуют о ментальных нарушениях, тогда как правильное строение костей черепа указывает на высокие умственные способности. Благодаря подобным наблюдениям Галена некоторые исследователи считали его предтечей френологии и теорий Ф. Галля (см. SIEGEL [1968], p. 210).

<sup>40</sup> В данном случае, мозга и, в частности, мозжечка.

<sup>41</sup> Слово мозжечок, *παρεγκεφαλίς*, встречается уже у Эразистрата и буквально означает «расположенный рядом с мозгом». Об этимологии слова мозг, *ἐγκεφάλος*, и других обозначающих его терминах Гален подробно рассуждает в *De usu part.* VIII. 4 (KÜHN III. 625-630).

<sup>42</sup> Лямбдовидный шов, устойчивый анатомический термин и в наши дни, соединяет две теменные и затылочную кости.

<sup>43</sup> Действующие или двигательные нервы (*νεῦρα πρακτικά*) соотносятся с действующими функциями (*πρακτικαὶ ἐνέργειαι*), которые служат, по словам Галена (VI. 1), отличительными признаками хорошего или дурного темперамента мозга. Как чувствительные функции коррелируют с органами чувств, расположенными в голове (зрение, запах, слух и вкус), и передаются через чувствительные нервы, так и действующие функции (то есть функции движения) передаются через действующие нервы.

<sup>44</sup> Под отростками (*ἀλοφύσεις*) подразумеваются нервы, исходящие из двух частей мозга, продолжением которого они и служат.

<sup>45</sup> Владычествующие функции, лежащие в основе интеллектуальных способностей, указывают врачу на состояние мозга. Они зависят только от него и не могут указывать на состояние какой-то другой части, в отличие, напр., от органов чувств, которые зависят как от чувствительных нервов, так и от той части мозга, которая управляет этими нервами.

<sup>46</sup> У Галена умственные способности зависят от той или иной сущности мозга и качества темперамента. В *De usu part.* VIII. 13 (KÜHN III. 673. 9-674. 3) Гален критикует Эразистрата за то, что он ставил интеллектуальные способности в зависимость от сложности строения мозжечка, так как, напр., «ослы имеют очень сложный мозг, тогда как при их глупом нраве им требовался мозг очень простой и несложный».

<sup>47</sup> Гален различает здесь три возраста первой половины жизни. В других местах он различает в целом четыре периода жизни (юность, зрелость, средний возраст и старость).

<sup>48</sup> Выше Гален отметил, что волосы не зависят ни от какой части тела и не имеют никакого управления, но только рождение (V. 3). Али ибн Ридван (f. 96rb) поясняет, что волосы порождаются испарением, которое исходит от находящихся в мозге соков. Смешению качеств, среди которых преобладает, напр., холод, должно соответствовать смешение соков, где будет преобладать флегма.

<sup>49</sup> То есть сохранять равновесие между сухостью и влажностью.

<sup>50</sup> Облысение при горячем темпераменте объясняется недостатком испарений, исходящих из мозга, которые уменьшаются под действием жара или избыточной сухости.

<sup>51</sup> Катар (*κατάρρευς*) означает насморк или мокроту, которая сопровождается фарингитом и стекает через нёбо в горло, а насморк (*κόρυζα*) буквально означает слизистые выделения мозга, которые стекают в ноздри. См. BOUDON (2000), p. 414.

<sup>52</sup> Первое сложное нарушение темперамента с преобладанием горячего и сухого качеств представляет собой максимальное отклонение от нормы, поскольку мозг по своей природе холодный и влажный.

<sup>53</sup> Теплый южный ветер (*νότος*), который часто сопровождался дождями, не подходит людям с жарким и влажным темпераментом, см. HIPPOCR., *De aere, aq. et loc.* 10, 3. Для такого темперамента предпочтительнее противоположный, холодный и сухой климат.

<sup>54</sup> Холодные и сухие темпераменты мозга и всего тела встречаются у некоторых людей от рождения, но чаще всего они встречаются в старческом возрасте. Уже Гиппократ в *Aphor.* I. 14 считал холод признаком старости. Однако в отличие от Аристотеля (*De gen. anim.* 784 с 30-34) и Галена (*De temper.*), которые полагали, что в старческом возрасте преобладает холод и сухость, Гиппократ считал вторым признаком старости влажность.

<sup>55</sup> Гален, видимо, имеет в виду свое рассуждение о волосах (VI. 13), которые питаются испарениями, исходящими от соков мозга, и зависят от их темперамента.

<sup>56</sup> Мозг, имеющий правильное смешение качеств, сам по своей природе влажный и холодный. Однако если эти качества преобладают над естественным темпераментом мозга, наблюдаются соответствующие отклонения.

<sup>57</sup> Гален не будет описывать каждый орган чувств. Он предлагает читателю принять за отправную точку рассуждения план, которому он следовал в описании темпераментов мозга. В следующей главе в качестве примера он приведет рассуждение о темпераментах глаз.

<sup>58</sup> Под прекрасным состоянием функций глаз, скорее всего, имеется в виду хорошее зрение.

<sup>59</sup> У Галена маленький размер глаз есть признак хорошего зрения, который указывает на недостаток сущности, из которой они образованы, но хороший темперамент. Это рассуждение отличается от рассуждения о голове (VII. 2), где ее маленький размер был признаком дурного строения.

<sup>60</sup> Хрусталик у Галена представляет собой самую важную часть глаза. От него зависят все мембраны и соки глаза. Хрусталик омывается влагой глаза, обилие которой соотносится с его размером. Если он слишком крупный, то недостаточно омывается влагой и становится твердым, а глаз сухим. А если он слишком маленький, то обильно омывается влагой и становится мягким, а глаз влажным.

<sup>61</sup> Любой орган, в том числе и сердце, может быть более горячим или более холодным относительно свойственного ему по природе равновесия качеств (ср. X. 2), а не относительно другого органа.

<sup>62</sup> Величина дыхания зависит от различия температуры вдыхаемого холодного воздуха и выдыхаемого горячего воздуха, который идет от сердца. Таким же образом объясняется величина пульса.

<sup>63</sup> На протяжении всего трактата Гален неоднократно будет возвращаться к теме пульса и его роли в установлении правильного диагноза. Гален посвятил этой теме сочинение *De pulsibus ad tirones* (KÜHN VIII. 453-492), в котором разработал систематическую классификацию видов пульса, считая ее одним из своих величайших достижений. Он различал главным образом скорость или замедление пульса, интенсивность или слабость, мягкость или твердость артерии, долготу или краткость диастолы, длительность систолы.

<sup>64</sup> Согласно Галену темпераменты тела влияют на характер и поведение человека. Этой теме он посвятил отдельное сочинение под названием *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* (KÜHN IV. 767-822). Те или иные душевные недостатки можно исправить самостоятельно через изучение философии или контролировать поведение человека законами.

<sup>65</sup> Горячий темперамент мозга вызывает облысение (VII. 3), однако горячий темперамент сердца, напротив, вызывает повышенное оволосение груди, поскольку жар сердца, смешиваясь с циркуляцией воздуха, обусловленной вдыханием и выдыханием, источает пары, производящие оволосение.

<sup>66</sup> Сердце, даже если имеет холодный темперамент, все равно остается более горячим, чем другие органы, а печень, даже если имеет сухой темперамент, всегда более влажная, чем другие органы. Таким образом, влияние печени будет заметно при всех простых темпераментах сердца, за исключением более холодного, а влияние сердца — при всех темпераментах печени, за исключением более сухого.

<sup>67</sup> См. гл. XIV.

<sup>68</sup> Ритм и интенсивность пульса у Галена соотносится с дыханием. Слабость пульса при более холодном сердце объясняется тем, что такое сердце не нуждается в притоке большого количества свежего воздуха, ни в выдыхании большого количества горячего воздуха.

<sup>69</sup> Если грудная клетка значительно больше по сравнению с холодом сердца, то для того, чтобы сердцу сохранить тепло при попадании в грудную клетку большого количества холодного воздуха во время вдоха, выдохи должны быть слабее, медленнее и реже.

<sup>70</sup> Влажный и горячий темперамент согласно Галену предрасполагает к гнойным заболеваниям. Человеку с таким темпераментом нужно выдыхать не только вдыхаемый воздух, но и избыток испарения, вызванный разложением соков. Поэтому он производит выдохи более обширные и быстрые, чем вдохи. Систола, которая соответствует у Галена сужению артерий, сопровождающему выдохи грудной клетки, также будет быстрой.

<sup>71</sup> Гален противопоставляет здесь приобретенные черты характера врожденным, которые в первую очередь интересуют врача для установления правильного диагноза. Этой теме Гален посвятил сочинение *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* (KÜHN IV. 767-822), см. примеч. 64. Таким образом, разнообразие народов и культур объясняется различием не природы, а обычаев.

<sup>72</sup> То есть, также как холод сердца может победить жар печени.

<sup>73</sup> Гален последовательно устанавливает соответствия темпераментов разных органов: 1. при холодном темпераменте печени и горячем темпераменте сердца с легкостью побеждает темперамент сердца, 2. при горячей печени и холодном сердце достаточно легко побеждает темперамент сердца, 3. при сухой печени и влажном сердце темперамент сердца побеждает с трудом, 4. при влажной печени и сухом сердце темперамент сердца побеждает с большим трудом. Таким образом, в области жара и холода темперамент сердца всегда преобладает над печенью, тогда как печень играет важную роль в равновесии в организме сухости и влаги.

<sup>74</sup> См. гл. XIV – XVI.

<sup>75</sup> См. XII. 7.

<sup>76</sup> Термин ἔξις Гален определяет как «прочное и неизменное состояние» (*De bono hab.*, KÜHN IV. 750), отличая его от слова διάθεσις, «предрасположенность к чему-то».

<sup>77</sup> См. II, 5; примеч. 17.

<sup>78</sup> Слово μῦς означает «мышь» и «мышца». Своим названием мышца обязана своей форме, поскольку она похожа на веретено с утолщением посередине, а сухожилие, посредством которого она прикрепляется к кости, напоминает хвост мыши. См. SKODA (1988), p. 57-58.

<sup>79</sup> Под словом «волокна», ἵνες, подразумеваются соединительные ткани, сухожилия, нервы и связки.

<sup>80</sup> Гален имеет в виду вены и артерии, которые приносят мышцам кровь и питание, но не принадлежат к их субстанции.

<sup>81</sup> О важности обитания в умеренном климате для проведения наблюдений см. VI. 13.

<sup>82</sup> Ср. PLATO, *Phaedr.* 239 c.

<sup>83</sup> Слово κανὼν буквально означает «прут», который символически означал мерило справедливости и правоты. Скульптор Поликлет, живший во времена Перикла, создал идеально пропорциональную скульптурную модель и составил ныне утраченное теоретическое сочинение под названием *Канон*, где разработал принципы гармонии, заложенные в основу создания знаменитой статуи Дорифора. Гален несколько раз упоминает Поли-

клетка и идеал, который он представляет — см. *De usu part.* XVII, 1; *De temper.* I, 9; *De plac. Hipp. et Plat.* V, 3.

<sup>84</sup> Речь идет о простых темпераментах, где преобладает одно качество в отличие от сложных темпераментов, где преобладают два качества.

<sup>85</sup> О происхождении гнойных заболеваний, вызванных преизбытком жара и влажности, см. XII, 9.

<sup>86</sup> Холодный темперамент порождает полноту (XV, 2), а сухой темперамент — худобу (XV, 3). Когда же сочетается одновременно холодный и сухой темперамент, люди остаются худыми, а жир равномерно распределяется по телу.

<sup>87</sup> См. XVI, 7.

<sup>88</sup> Ср. похожее определение горячего и влажного темперамента мозга в VIII, 4-5.

<sup>89</sup> Далее и до конца XVI главы Гален будет рассуждать о темпераменте отдельных частей тела.

<sup>90</sup> Внутри «гомеомерных тел» или «тел, состоящих из гомеомерных частей», то есть органов (печень, селезенка, легкие) и между гомеомерными частями, из которых они состоят (хрящи, кости, связки, простая плоть и др.) существуют пространства, омываемые влагой разного качества. О роли питания этой влаги внутри тела, см. *De nat. facult.* I, 11 (KÜHN II, 24).

<sup>91</sup> Гален повторяет в других словах определение гомеомерных частей, которое он дал в V, 1. Гомеомерные части сами по себе обладают управляющими способностями, не зависят ни от какого первоначала и не получают питания через вены как органы, но поддерживают свою сущность омывающей их влагой.

<sup>92</sup> Учение о причинах Гален будет излагать, начиная с XXIII главы.

<sup>93</sup> Описав темпераменты сердца и печени, а затем темпераменты тела в зависимости от темпераментов сердца и печени, Гален переходит теперь к рассмотрению органов, темперамент которых может отличаться от темперамента всего тела. В следующих главах речь пойдет о желудке и легких.

<sup>94</sup> При сухом темпераменте желудок плохо усваивает большое количество жидкости, которая образует «бурления» или «волнения» (κλύδωνας) и всплывает на поверхность желудка.

<sup>95</sup> Глубокие вдохи свежего холодного воздуха ослабляют жар сердца. Гален уже рассуждал об этом по поводу горячего темперамента сердца (X, 2), горячего и сухого темперамента (XI, 1) и горячего и влажного темперамента сердца (XI, 3-4).

<sup>96</sup> Речь идет о тех, у кого жажда зависит от темперамента легких, а не желудка.



<sup>97</sup> Сила голоса у Галена не всегда зависит от темперамента легких и не может изменяться на протяжении жизни. С одной стороны, сила голоса связана с горячим темпераментом (поскольку жар расширяет трахею), а его слабость — с холодным темпераментом (поскольку холод сужает трахею), однако по замечанию Галена эта связь не обязательна, а скорее случайна. С другой стороны, сила голоса зависит от силы и слабости выдыхания. Арабский комментатор Али ибн Ридван (fr. 112 va) указывает на четыре возможные сочетания: при трахее, расширенной от жара легких, и сильном выдохе бывает сильный голос, при трахее, расширенной от жара легких, и слабом выдохе бывает слабый голос; при трахее, суженной от холода легких, и сильном выдохе бывает высокий голос, а при трахее, суженной от холода, и слабом выдохе бывает низкий голос. Далее Гален различает звук голоса (звонкий и хриплый), силу (сильный и слабый), тембр (грубый и мягкий) и высоту (высокий и низкий). Качества, относящиеся к звуку голоса, будут указывать врачу на темперамент легких; качества, относящиеся к силе — на состояние трахеи (широкая или узкая), относящиеся к тембру — на темперамент, а относящиеся к высоте — на состояние глотки.

<sup>98</sup> Гален делает вывод о темпераменте легких не на основании силы голоса, а на основании тембра (грубого или мягкого) голоса и его высоты (высокой или низкой), которые связаны с состоянием трахеи и глотки. А поскольку состояние этих органов связано с темпераментом легких, врач может по голосу больного сделать умозаключение об их темпераменте.

<sup>99</sup> О влаге, омывающей гомеомерные части, см. XVI. 12 и примеч. 90, 91.

<sup>100</sup> Гален имеет в виду свое сочинение *O gloce (De voce)* в четырех книгах, посвященное Бозту. Этот трактат сохранился только во фрагментах на арабском. См. BAUMGARTEN (1962).

<sup>101</sup> О функциях этих естественных способностей см. IV. 5. Так, например, функция ноги повреждена, когда нога не может ходить.

<sup>102</sup> Речь идет о трактате в трех книгах *De symptomatum causis* (KÜHN VII. 85-272). В третьей книге Гален рассуждает о том, что преобладающий темперамент влияет на состояние способностей того или иного органа, причем значительный перевес одного из качеств может даже повредить их.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

### *Сочинения Галена*

<i>Ars med.</i>	— <i>Ars medica</i>
<i>De const. art. med.</i>	— <i>De constitutione artis medicae</i>
<i>De diff. puls.</i>	— <i>De differentiis pulsuum</i>
<i>De elem. ex Hipp.</i>	— <i>De elementis ex Hippocrate</i>
<i>De loc. affect.</i>	

<i>De meth. med.</i>	— <i>De locis affectis</i>
<i>De simpl. med. temp.</i>	— <i>De methodo medendi</i>
	— <i>De simplicium medicamentorum</i>
	<i>temperamentis</i>
<i>De sympt. diff.</i>	— <i>De symptomatum differentiis</i>
<i>De plac. Hipp. et Plat.</i>	— <i>De placitis Hippocratis et Platonis</i>
<i>De temper.</i>	— <i>De temperamentis</i>
<i>De usu part.</i>	— <i>De usu partium</i>
<i>Introd. seu med.</i>	— <i>De usu partium</i>
<i>In Hipp. Epid.</i>	— <i>Introductio seu medicus</i>
<i>De elem. ex Hipp.</i>	— <i>In Hippocratis Epidemiarum Libros</i>
<i>De bono hab.</i>	— <i>De elementis ex Hippocrate</i>
<i>De nat. facult.</i>	— <i>De bono habitu</i>
	— <i>De naturalibus facultatibus</i>

*Другие авторы и их сочинения*

ARISTOTELES

<i>De gen. anim.</i>	— <i>De generatione animalium</i>
<i>De part. anim.</i>	— <i>De partibus animalium</i>
<i>Hist. anim.</i>	— <i>Historia animalium</i>

HIPPOCRATES

<i>Aphor.</i>	— <i>Aphorismi</i>
<i>De aere, aq. et loc.</i>	— <i>De aere, aquis et locis</i>

PLATO

<i>Phaedr.</i>	— <i>Phaedrus</i>
----------------	-------------------

Перевод с древнегреческого и примечания  
И. В. ПРОЛЫГИНОЙ

Н. П. ВОЛКОВА

## ПОНЯТИЕ «ПРОСТО МАТЕРИИ» У ПЛОТИНА

---

В статье автор изучает понятия материи, или «просто материи» (*ἀπλῶς ὕλη*) у Плотина, опираясь на трактат *О двух материях*, специально посвященный этой теме. В этом трактате Плотин исследует две материи — материю чувственно воспринимаемого космоса и материю Ума. В фокусе внимания исследователей в основном оказывалась умопостигаемая материя, тогда как понятие материи космоса в философии Плотина исследовалось недостаточно. Рассматриваются следующие вопросы, связанные с проблемой материи: во-первых, он обсуждает, почему нужно различать материю и форму в рамках платонического дискурса, во-вторых, отвечает на вопрос о возникновении понятия материи, в-третьих, анализирует основные свойства материи.

*Ключевые слова:* материя, форма, подлежащее, пространство, Аристотель, Платон, Плотин.

---

В трактате II 4, носящим название *О двух материях*, Плотин, исследуя понятие материи (*ὕλη*), приходит к выводу, что материя есть не только у чувственно воспринимаемых вещей, но и у идей. Исследователи уделяют в основном внимание умопостигаемой материи, материи идей<sup>1</sup>, тогда как понятие материи космоса, «просто материи» (*ἀπλῶς ὕλη*) в философии Плотина исследовалось недостаточно. Если материя космоса попадала в фокус внимания ученых, то она в основном рассматривалась в качестве источника и причины зла<sup>2</sup>, потому что Плотин отождествляет эту материю со злом, таким

---

<sup>1</sup> См., напр.: Шичалин (2010), с. 83-104. В зарубежной литературе эта проблема исследовалась в статьях и комментариях Жан-Марка Нарбонна (см. NARBONNE [ed.] [1993]) и Ришара Дюфура (см. BRISSON, PRADEAU [ed.] [2003], p. 227-281), а также в статье Артура Армстронга (см. ARMSTRONG [1979], p. 227-283).

<sup>2</sup> Среди зарубежных исследований можно назвать работы Джона Риста (см. RIST [1961], p. 153-167), Дэниса О'Браена (см. O'BRIEN [2006], p. 169-195), Кристиана Шэфера (см. SCHÄFER [2004], p. 266-294), а также книгу Ке-

образом, на первом месте оказывалась проблема зла, а не материи как таковой. Тем не менее, с темой материи связаны несколько значимых философских вопросов. Во-первых, почему платоник различают материю и форму? Чтобы ответить на него, нужно проследить возникновение понятия материи. Во-вторых, каким образом можно познать материю, если она не форма? В-третьих, можно ли говорить о сущности или свойствах просто материи?

Почему нужно различать материю и форму? Во-первых, потому, что наблюдаем постоянные изменения в чувственно воспринимаемом космосе. Ибо, наблюдая возникновение и уничтожение, следуя логике неоплатоников, нужно предполагать, с одной стороны, некую онтологически вышестоящую причину, которая «...есть причина для других вещей, кажущихся существующими, и их кажущегося существования» (III 6, 6, 5-8)<sup>3</sup>, а с другой стороны, нечто иное, то, на чем эти изменения сказываются. Ведь если нечто возникает, то то, что ведет его в бытие, должно быть истинным бытием, «...тем, что во всех отношениях сущее...тем, у чего ничто не отделено от бытия» (III 6, 6, 10-12). Такое бытие ни в чем не нуждается, ничто не привходит в него извне, потому что вне бытия не сущее, а его нет<sup>4</sup>. Для вещей чувственно воспринимаемых бытие означает бытие конкретной формой, и, утратив форму, вещь перестает быть. Но то, что уже есть, не может возникнуть, значит необходимо нечто, иное бытию и форме, некий принцип, позволяющий говорить о возникновении вещей. Тогда этот принцип может быть определен негативно, как нечто бесформенное и не истинно сущее, но то, о чем или на чем сказываются изменения. Во-вторых, различать материю и форму требует факт чувственного восприятия. Неоплатоники говорили о бытии как о вечном и неизменном, уже актуально обладающим всем, таким образом, утверждая абсолютную полноту бытия, они необходимо полагали это бытие Умом и Жизнью. «Если

---

вина Корригана (см. CORRIGAN [1996]). В отечественной литературе эту проблему исследовала Т. Ю. Бородай (см. БОРОДАЙ [1997], с. 53-65).

<sup>3</sup> Здесь и далее перевод *Эннеад* Плотина мой, если не указан другой переводчик.

<sup>4</sup> Вот пример рассуждений Плотина о подлинно сущем: оно «...вечно и всегда то же самое и не приемлет ничего и ничто не привходит в него, ведь если бы оно принимало что-то, то принимало бы нечто от находящегося вне его, а это не-сущее» (III 6, 6, 20-23).

мы так определяем сущее, то ум и жизнь должны принадлежать ему, иначе они будут внешними бытию и само бытие станет непознаваемым и безжизненным» (III 6, 6, 23-27). Тогда, если Бытие само есть Ум и Жизнь, то вне Бытия и Ума нет подлинного объекта познания, однако человеческий ум, погруженный в тело и обращающийся к чувственному восприятию, полагает объект познания вне себя. И делает он это не безосновательно, потому что, воспринимая предмет, мы абстрагируем все качества и свойства, выделяем «чистые» формы, но сам предмет не входит в нашу мысль, нечто всегда остается во вне, то, что можно назвать подлежащим качеств, тем, от чего мы их отнимаем. Если бы ничто в объекте не противостояло нашему мышлению, то не было бы никаких причин полагать внешний мир как таковой.

Итак, оказывается, что в преходящих вещах есть нечто иное бытию и мысли. То, что делает вещь внешней человеческому уму, иное логосу и форме, было названо Аристотелем материей (ὑλη), причиной возникновения вещей, корнем преходящих вещей. Материя не дана нам как таковая, например, в качестве самостоятельной физически сущей вещи. Материя сама-по-себе, или первая материя, — метафизический принцип. Потому что все, что может быть названо материей в чувственно воспринимаемом мире, при ином аспекте рассмотрения оказывается формой: делая стол, в качестве материи мы имеем древесину (ὑλη), но сама древесина не просто материя, а материя в отношении формы стола, само же дерево тоже форма, но в отношении элементов, ее составляющих. Причем, создавая стол, мы как бы налагаем форму на древесину, делаем ножки и столешницу и соединяем их, или, выливая статую, берем медь и заставляем ее застыть в определенной форме. Значит, материя есть некое подлежащее формы, то на чем форма сказывается, некий фон вещи. С этим соглашалось большинство греческих философов — платоников, перипатетиков, стоиков. Об этом пишет в самом начале трактата II 4 Плотин: «То, что так называемая материя есть некое подлежащее и восприимница эйдосов, говорят все, высказывающие некое общее мнение о ней... и вплоть до этого они идут одним путем...»<sup>5</sup>. Материя, прежде всего, чувственно воспринимаемого ми-

---

<sup>5</sup> Τὴν λεγομένην ὑλὴν ὑποκείμενον τι καὶ ὑποδοχὴν εἰδῶν λέγοντες εἶναι κοινόν τινα τοῦτον λόγον περὶ αὐτῆς πάντες λέγουσιν... μέχρι τοῦτου τὴν

ра, и форма, логос, качество представляют собой две противоположности, как бы два полюса вещи: форма — открытая, мыслимая, постоянная, самождественная, несущая смысл и бытие, и материя — скрытая, бесформенная, делающая вещь изменчивой, находящейся в потоке становления.

Термин «материя» (ὑλη) вводит Аристотель, полагая в качестве нее некое подлежащее, на котором происходят изменения: возникновение и уничтожение. Эта теория является ответом на вопрос такого рода: если бытие есть, а небытия нет, то ничто не приходит в бытие и ничто не уходит из него, значит, никаких изменений не может быть. Парменида и элеатов подобное затруднение заставило вообще отрицать возникновение и уничтожение и признавать, что существует только неизменное, единое, вечное бытие. Другие философы, которых Аристотель называет общим именем «физиологи» — Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит — сводили возникновение и уничтожение к соединению и разделению вечно сущих элементов, будь то ограниченных по числу или безграничных. Аристотель решает указанное затруднение посредством своей системы категорий, позволившей ему различить то, что присуще вещи по сущности, и то, что свойственно ей по совпадению. В качестве примера Аристотель предлагает рассмотреть случай возникновения собаки, о которой можно сказать, что она возникает не только из конкретной собаки, но и из животного вообще, и возникает она из животного не постольку, поскольку она сама животное вообще, потому что если бы она возникала как животное вообще, то это бы приводило к указанной апории о возникновении уже имеющегося в наличии, а именно животного вообще. Значит если сказать, что собака возникает из животного вообще, то собака будет животным вообще только по совпадению, а собакой — по сущности и противоречия не возникнет. Или некто Кориск может находиться на Агоре и в Ликее, и, находясь на Агоре, он будет несущим в Ликее, но несущим по совпадению. Благодаря этому различению, Аристотель приходит к понятию логического подлежащего, такого подлежащего, о котором сказывается все, а само оно ни о чем не сказывается, и которое обладает самостоятельным существованием. То есть, мы приходим к

---

αὐτῆν φέρουται (II 4, 1, 1-3). Цитаты Плотина здесь и далее приводятся по изданию: HENRY, SCHWYZER (1: 1951).

понятию сущности, и одно дело, если мы говорим о сущности, другое дело, если мы говорим о прочих категориях (качество, количество и прочие): «...ибо ни одна из других категорий не существует отдельно, кроме сущности: так как все они сказываются о подлежащем, о “сущности”». (*Физика* 185a 31)<sup>6</sup>. Итак, сущность выступает в качестве логического подлежащего, а все остальное сказывается о ней или иначе присуще ей по совпадению.

В *Физике* Аристотель ищет начала физически сущих вещей. Он разбирает мнения тех, кого он называет «физиологами» или «физиками»: они полагали, что есть некая единая основа сущего, а «все остальное порождается из него либо уплотнением, либо разряжением» (187a 15). А это есть не что иное, по мнению Аристотеля, как противоположности. И сам он в качестве начал физических вещей принимает противоположности: «Итак, если это истинно, то все возникающее будет возникать и все исчезающее исчезать или из противоположного, или в противоположное, или в промежуточное» (188b 2). Сами противоположности не смешиваются друг с другом, а уничтожают друг друга. В *Федоне* Платон, говоря о душе и называя ее противоположностью смерти, говорит, что противоположности не могут присутствовать одновременно в одном и том же, поэтому, когда приходит смерть, душа покидает тело. Тогда невозможно «промежуточное», которое и есть то, что состоит из противоположностей, например, любой цвет — промежуточное между черным и белым. Значит двух начал недостаточно и нужно решить каково число начал: «Следующее нужно сказать, есть или два, или три или большее число (начал)» (189a 11). Далее Аристотель разбирает все три возможности, предварительно напоминая, что одного начала быть не может, так как мы уже установили в качестве начал физики противоположности, а противоположное не может быть одно. Бесконечного множества начал быть не может, во-первых, потому что «сущее станет непознаваемо» (189a 12) а во-вторых, потому что и «из ограниченного числа начал можно составить то, что составляют из бесконечного» (189a 14). Если противоположности не воздействуют друг на друга, а уничтожают, значит, они должны воздействовать на нечто третье. Итак, необходимо

---

<sup>6</sup> Цитаты Аристотеля здесь и далее приведены по изданию: АРИСТОТЕЛЬ, СС.

принять в качестве начал пару противоположностей и некую подлежащую им природу<sup>7</sup>. И эти три начала и будут началами физически сущего. Так Аристотель приходит к представлению о субстрате и подлежащем противоположностей. Но это не абсолютно бескачественный субстрат и подлежащее, не просто материя, а материя конкретных вещей: дома, человека, статуи и тому подобного. Понятие материи относительное, то, что мы можем назвать материей среди чувственно воспринимаемых вещей, есть материя в отношении формы на нее наложенной. Например, дерево в отношении формы стола материя, но не просто материя, а материя стола. И стол будет возникать из материи стола, то есть из дерева, и формы стола. Из этого ясно, что «материя относится к числу тех вещей, которые входят в (катеорию) отношения, так как для разной формы — разная материя» (194b 9).

К понятию «первой материи» Аристотель приходит в *Метафизике* VII 3, разбирая вопрос о том, в каких смыслах мы говорим о сущности. В качестве одного из значений сущности может выступать субстрат, субстрат же есть то, о чем сказывается остальное, а сам он более не сказывается о другом (1028b 36). Поэтому, Аристотель полагает, что, прежде всего, в отношении первого субстрата нужно выяснить, не будет ли он искомой сущностью? В качестве субстрата может выступать либо материя, либо форма, либо составное, то есть составленное из материи и формы. Если форма обладает преимуществом перед материей, потому что кажется ему чем-то более существующим, то форма имеет также приоритет и в отношении составного. Но о сущности недостаточно сказать, что она есть некий субстрат качеств, о котором сказываются все иные категории, а сама она не сказывается ни о чем, потому что тогда сущностью окажется материя. «В самом деле, если сама она (материя. — *Н. В.*) не сущность, то от нас ускользает, чем еще могла бы быть сущность, ведь когда мы отнимаем все остальное, ничего другого, очевидно, не остается, а остальное — это состояния тел, произведенное ими и их способности; длина же, ширина и глубина — это некоторые количества, а не сущности (ведь количество не сущность), и

---

<sup>7</sup> «Итак, из этого ясно, что и не одно (начало) и не бесконечное (число начал), если же они ограничены, то имеется некоторое основание считать, что их не только два» (*Физика* 189a 20), то есть что начал три.



сущность есть скорее то, чему как первому все это принадлежит» (1029a 10). Тогда мы приходим к тому, что сущность сама по себе не есть нечто, потому что все определения были сняты. «Я же говорю, что материя сама по себе и не нечто и не количество и не нечто иное, что сказывается...» (1029a 19). Но если материя не имеет самостоятельного существования и нельзя сказать, что она такое, то она не подходит на роль сущности, ведь сущность отличается от прочих категорий именно способностью существовать независимо. Нельзя сказать, что материя не сущая, ведь она как-то существует, но не так как прочие категории: «В самом деле, существует нечто, о чем сказывается каждый из этих родов сущего и бытие чего от бытия каждого из них (ибо все остальное сказывается о сущности, а сущность — о материи); поэтому последний [субстрат] сам по себе не есть ни суть вещи, ни что-то количественное, ни какой-либо из остальных родов сущего, и точно так же не отрицания их: ведь и эти отрицания приписаны ему [лишь] как привходящее» (1029a 24). Материя относительное понятие, то о чем сказывается сущность, как, например, статуя о меди, но существование первой материи как абсолютно бескачественного субстрата и подлежащего Аристотель не утверждает.

К проблеме материи Плотин обращается неоднократно, и, как уже было сказано, ей целиком посвящен трактат, озаглавленный Порфирием *О двух материях*. В этом трактате Плотин, начиная рассуждать о материи чувственно воспринимаемого космоса, также ищет некое основание изменчивых вещей, то, на чем эти изменения сказываются. Но он обращается не ко всем физически сущим телам, как это делает Аристотель, а к элементам, то есть, к первым телам, слагающим все остальные тела. Ведь, с одной стороны, выяснив их статус, мы определим и статус других тел, а именно: составные тела или нет, и, если составные, то состоят ли они из материи и формы. С другой стороны, рассмотрение вопроса об элементах, позволяет Плотину сразу обратиться к понятию просто материи (*ἀπλῶς ὕλη*) или первой материи. В природе мы наблюдаем переход элементов друг в друга, а любое изменение возможно только благодаря некоему субстрату: «Тогда должно быть нечто подлежащее первым телам, то, что есть иное самим телам, и это обнаруживает превращение элементов друг в друга» (II 4, 6, 2-4). Плотин, подобно Аристотелю и элеатам, утверждает, что ничто не может прийти из небытия в бытие или уйти в полное небытие, тогда, наблюдая пере-

ход элементов друг в друга, мы видим изменение их форм, а не прямое уничтожение или возникновение. То, что обнаруживает превращение элементов, — это то, что «...разрушение изменяющегося не полное: иначе будет некая сущность, уничтожающаяся в ничто, и с другой стороны, порожденная вещь не пришла из полного небытия к бытию, но есть изменение формы из другой формы» (II 4, 6, 4-6). Значит, должно быть нечто принимающее формы стихий и лишаящееся их, и оно не тождественно самим первым телам. Вообще изменяться и гибнуть может только составное, сама гибель и есть разрушение составного<sup>8</sup>. Неразруσιμο только то, что просто, потому что не имеет частей, на которые оно могло бы разделиться. Элементы уничтожимы, значит они составные, причем составлены они материей и формы. На этом основании, Плотин критикует учение Эмпедокла, полагавшего в качестве материи четыре стихии. Если элементы представляют собой нечто составное, то и любые тела составные, и раз элементы составлены из материи и формы: «...то каждая вещь составлена из материи и формы» (II 4, 6, 14-15), — и именно благодаря этому могут меняться. Материя, лежащая в основе стихий, и есть искомая просто материя (ἀπλῶς ὕλη). Просто материя подлечит всякой форме и любым качествам, то есть, она сама есть совершенно бескачественный субстрат и подлежащее форм.

Итак, Плотин подошел к понятию просто материи (ἀπλῶς ὕλη), такой материи, которая является материей всех чувственно воспринимаемых тел, и ни в каком отношении не форма. И первое, что мы должны сказать о просто материи, что она не тело, так как сама уже не состоит из материи и формы, как прочие тела. Материя *физически бесптелесна* (ἀσώματος). Это с необходимостью влечет такое следствие, как невозможность приписывать материи никаких характеристик физических тел, говоря о материи всех вещей «мы не можем ничего присоединить к природе материи, что видимо в чувственно воспринимаемых вещах» (II 4, 8, 7-9)<sup>9</sup>. Материи нельзя приписывать ни цвет, ни теплоту, ни холод, ни тяжесть, ни легкость, ни плотность, ни разреженность и тому подобное. Материя не осязаема, к ней нельзя прикоснуться. Материи нельзя приписывать гео-

<sup>8</sup> «И вообще гибель это же обнаруживает, потому что это разрушение составного...» (II 4, 6, 9-10).

<sup>9</sup> ...οὐδὲν ἂν αὐτῇ προσάπτομεν τῇ αὐτῆς φύσει, ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς ὁρᾶται.

метрическое очертание и величину. Потому что если материя обладает величиной, то необходимо приписывать ей и геометрическое очертание, так как величина не может быть без некой геометрической формы. А если материя обладает геометрической формой и величиной, то это уже некоторое геометрическое тело, а не просто материя. Потому что величина и геометрическое очертание такие же формы, логосы, определения, налагаемые на материю, а она должна быть лишена всех их. Количество тоже определение, поэтому материя не количественная. «Потому что само количество не то, что обладает количеством, а то, что обладает количеством, причастно количеству, так что из этого ясно, что количество — эйдос» (II 4, 9, 5-7)<sup>10</sup>. Первая материя проста, так как не может быть чем-то составным. Ведь о составном мы говорим тогда, когда имеем материю и форму, сама же первая материя формы не имеет. «Нужно, чтобы материя не была составной, а была простой и чем-то одним по своей природе, ведь только так она будет лишена всех качеств» (II 4, 8, 13-14)<sup>11</sup>. Иначе она не была бы бескачественным субстратом любой формы. Будучи простой, она не имеет частей, в которые она могла бы разрушиться, следовательно, материя неуничтожима и вечна. Более того, она не претерпевает изменений от налагаемых на нее форм, потому что изменяться может только составное, так что материя неаффицируема.

Если подобное познается подобным, то как вообще материя может быть познана? Плотин принимает Аристотелевскую схему изучения всякого понятия: сначала нужно выяснить существует ли оно, затем что оно есть, и как оно есть, то есть, установить приложимость остальных категорий. Однако этот путь рассуждения необходимо предварить ответом на вопрос о том, может ли быть материя познана умом, ведь она не логос, не сущность, не качество, а полная их противоположность. Как уже было сказано, подлинным, вечным и единственным бытием неоплатоники называли Мир идей, или Божественный ум. Вне Ума нет подлинного объекта познания. Почему тогда человеческий ум полагает познаваемый чувствами объект вне себя? Причиной тому, его погруженность в душу и тело. Душа и тело ограничивают ум, привязывая его к чувственному вос-

<sup>10</sup> Ελεῖ καὶ ἡ ποσότης αὐτὴ οὐ ποσόν, ἀλλὰ τὸ μετασχὼν αὐτῆς· ὥστε καὶ ἐκ τούτου δῆλον, ὅτι εἶδος ἡ ποσότης.

<sup>11</sup> Δεῖ δὲ αὐτὴν μὴ σύνθετον εἶναι, ἀλλ' ἀπλοῦν καὶ ἐν τι τῇ αὐτῆς φύσει· οὕτω γὰρ πάντων ἔρημος.

приятно. Тогда оказывается, что ум не может воспринять в вещи всё, он идет путем абстрагирования форм и качеств от чувственно воспринимаемой вещи, тогда как сама вещь остается ему недоступной. Поэтому ум говорит о вещи как о составленной из форм, которые он может воспринять, потому что они сродни ему, и материи, которая удерживает вещь во вне, а значит ее природа не природа ума. Ум движется путем анализа, разлагая вещь на качества, свойства, форму и материю: «...он разделяет до тех пор, пока не приходит к чему-то простому, которое не может дальше разделить, но пока он может разделять, он направляет себя в глубину составного» (II 4, 5, 4-7)<sup>12</sup>. Отняв последнюю форму, форму первоэлемента, ум доходит до первой материи. Ум указывает на наличие того, что не позволяет целиком и непосредственно воспринять вещь, но не говорит о том, что это такое. Таков и акт зрительного восприятия: «световидный» глаз видит свет, он не способен видеть то, что лишено света, его природа не позволяет ему видеть тьму, тьма невидима для глаза. Глаз видит свое, его природа свет, и ум видит свое, его природа логос, значит ум не мыслит материю, никак ее не схватывает, но лишь догадывается о ее присутствии. «Материя — глубина всякого тела, поэтому всякая материя темна, ибо свет — логос» (II 4, 5, 7-9)<sup>13</sup>. Материя неопределенна и, — если подобное познается подобным, то материя, если она все-таки как-то познаваема, — познается неопределенным. Мы должны предполагать, что она есть в вещах, и мы даже можем дать ей некоторые вполне конкретные определения, но предмета мысли в материи нет. Познавательный акт, согласно Плотину, состоит из двух частей: из акта мысли, направленного на схватывание познаваемого предмета и логоса, то есть понятия, прилагаемого к объекту мысли. Логос дискурсивен, он описывает, но не схватывает, тогда как подлинный объект мысли прост, потому что относится к сфере умопостигаемого. Познающий ум не просто формирует некое абстрактное понятие, которое может оказаться лишь фантомом, но ищет прикосновения к предмету мысли, только эта непосредственная встреча и может завершить познавательный акт, только тогда будет получено подлинное знание. На это обстоя-

<sup>12</sup> Καὶ νοῦς εὕρισκει τὸ διττόν· οὗτος γὰρ διαιρεῖ, ἕως εἰς ἀπλοῦν ἢ κη μηκέτι αὐτὸ ἀναλύεσθαι δυνάμενον· ἕως δὲ δύναται, χωρεῖ αὐτοῦ εἰς τὸ βάθος.

<sup>13</sup> Τὸ δὲ βάθος ἐκάστου ἢ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα, ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος.

тельство указывает Платон в *Теемете*, когда доказывает, что правильное мнение с объяснением еще не есть знание. Знание достигается только путем прикосновения к предмету мысли. «Значит, логос о неопределенном может быть определенным, но бросок мысли к этому — неопределенный» (II 4, 10, 4-5)<sup>14</sup>. Ум, не находя предмета мысли в материи, может приложить к ней определения, например, сказав, что она бесформенна и неопределенна, но сама мысль о материи незаконна, так как мыслить в действительности можно только умопостигаемое. «Если каждая вещь познается с помощью логоса и мысли, то и в этом случае логос говорит то, что говорит о ней, тогда как мысль, желающая быть мыслью о материи, не будет мыслью, но скорее, чем-то вроде безмыслия» (II 4, 10, 5-7)<sup>15</sup>. Все, что мы можем, — это составить некоторое представление (φαντάσια) о подлежащей природе, но оно «будет больное и незаконно рожденное, поскольку будет состоять в одной своей части из того, что не является истинным, а в другой — из логоса» (II 4, 10, 7-9)<sup>16</sup>. Когда мы пытаемся постигнуть природу материи, мы как бы оказываемся смотрящими в темноту, и каким-то образом уподобляемся тому, что видим<sup>17</sup>. И все же, это не то же самое, как если бы мы вообще ничего не видели, ведь когда душа ничего не воспринимает, она не составляет и никакого понятия, логоса, или представления, более того она ничего не претерпевает. Но когда душа пытается мысленно обратиться к материи, «она испытывает состояние похожее на отпечаток бесформенного...» (II 4, 10, 22-23)<sup>18</sup>. Даже представление о материи губительно для души, она бежит не бытия материи, налагая на нее некие образы и формы, как бы тотчас отворачиваясь от нее, «как бы из страха оказаться вне сущего и не может терпеть оставаться в не сущем слишком долго» (II 4, 10).

<sup>14</sup> Λόγος μὲν οὖν γένοιτο ἄν περὶ τοῦ ἀορίστου ὀρισμένος, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ ἐπιβολὴ ἀόριστος.

<sup>15</sup> Εἰ δ' ἕκαστον λόγῳ καὶ νοήσει γινώσκειται, ἐνταῦθα δὲ ὁ μὲν λόγος λέγει, ἃ δὴ λέγει περὶ αὐτῆς, ἡ δὲ βουλομένη εἶναι νόησις οὐ νόησις, ἀλλ' οἷον ἄνοια...

<sup>16</sup> ...μᾶλλον νόθον ἂν εἴη τὸ φάντασμα αὐτῆς καὶ οὐ γνήσιον, ἐκ θατέρου οὐκ ἀληθοῦς καὶ μετὰ τοῦ ἐτέρου λόγου συγκείμενον.

<sup>17</sup> «...так и душа, устраняя в чувственно воспринимаемых вещах все подобное свету, более не способна определить остальное, она уподобляется зрению в темноте, и тогда становится как-то подобной тому, что как бы видит» (II 4, 10).

<sup>18</sup> ...ὅταν δὲ τὴν ὕλην, οὕτω πάσχει πάθος οἷον τύπον τοῦ ἀμόρφου...

Вернемся к вопросу о необходимости признать существование, пусть призрачное, материи. Мы доказали только, что тела составные, поэтому они возникают и уничтожаются. Но почему мы предполагаем, что они составлены формой и материей, а не множеством разнообразных форм, без какого-либо субстрата? Элементы, с анализа которых начинается Плотин, также могут быть только формами, ведь в физическом космосе есть то, что не имеет материи, таковы, например, дела, поступки и времена<sup>19</sup>. Тогда «...какая необходимость в чем-то другом для составления тел, кроме величины и всех качеств?» (II 4, 11, 1-2)<sup>20</sup>. Плотин отвечает на это возражение воображаемого оппонента, что «пожалуй, помимо качеств необходимо полагать то, что принимает их все» (II 4, 11, 2-3)<sup>21</sup>. Тогда оппонент в качестве принимающего предлагает объем, «а если объем, то, очевидно, и величину», потому что под «принимающим» он понимает пространство, обладающее величиной, как если бы материя принимала не формы, а тела, и тогда действительно требовался бы некоторый объем. Согласно Плотину, не так следует понимать «принимающее», ведь и о душе можно сказать, что она — «принимающее», когда воспринимает нечто, а душа не имеет ни объема, ни величины. Душа не воспринимает объем вещей, который им присущ, «так что нет необходимости, чтобы принимающее нечто само было бы объемом...» (II 4, 11, 14-15)<sup>22</sup>. Плотин утверждает, что величина тоже форма, которая приходит в материю, «потому что в здешних вещах некая величина присутствует раньше, будучи подлежащем формирующего начала...» (II 4, 11, 21-23)<sup>23</sup>. Плотин приводит пример животных, которые по мере роста и развития обретают новые качества: если бы они не меняли своего размера, то дерево ос-

<sup>19</sup> «...но вообще, точно так как поступки и дела и времена и движения, не имея основания материи в себе, существуют в действительности, так что нет необходимости, чтобы первые тела имели материю, но необходимо, чтобы каждое (тело) было целиком тем, чем оно является, будучи более разнообразными, имея состав благодаря смешению из огромного количества форм; так что эта лишенность величины материи пустой звук» (II 4 11, 7-11).

<sup>20</sup> Καὶ τί δεῖ τινος ἄλλου πρὸς σύστασιν σωμάτων μετὰ μέγεθος καὶ ποιότητος ἀπάσας;

<sup>21</sup> Ἡ τοῦ ὑποδεχομένου πάντα.

<sup>22</sup> Πρῶτον μὲν οὖν οὐκ ἀνάγκη τὸ ὑποδεχόμενον ὅτιοῦν ὄγκον εἶναι.

<sup>23</sup> ...ὅτι προϋπάρχει τι μέγεθος ἐν τοῖς τοιοῦτοις ὑποκειμένον τῷ μορφοῦντι.

тавалось бы в семени и никогда не плодоносило бы. Но это не означает, что величина конкретных вещей, оказываясь подлежащим иных качеств, будет самим подлежащим. Первая материя, или просто материя, сама не обладает величиной, «...потому что здесь материя не проста, но материя этих конкретных вещей, просто материи следует и это (величину. — *Н. В.*) иметь от иного» (II 4,11, 23-25)<sup>24</sup>. Материя, принимая формы, принимает и идею величины, поэтому самой ей не нужно быть объемом. «Итак, то, что собирается принять форму не должно быть объемом, но следует принять и другое качество, вместе с тем становясь объемом» (II 4, 11, 25-28)<sup>25</sup>. Материя, принимая величину, делает ее из дискретной и простой, как все формы, протяженной и делимой, потому что она способна именно так принимать идею величины: «Материя же потому берет вещи, которые принимает, в их протяженности, что сама является принимающей протяженность...» (II 4, 11, 18-20)<sup>26</sup>. Душа тоже способна воспринимать величину, хотя и не непосредственно, но она не принимает величину как протяжение, потому что протяженность появляется как свойство перенятое величиной от материи, которая сама-по-себе беспредельна, и поэтому может сообщить беспредельную делимость величине.

И тогда от материи, как восприемницы форм, нельзя отказаться, потому что все тела имеют величину. Материя дает телам протяженную величину, как подлежащее всех остальных качеств, потому что прежде сама приняла протяженность. «Тогда материя приносит многое телам: ибо и формы тел имеют величины» (II 4, 12, 1-2)<sup>27</sup>. В чувственно-воспринимаемом мире любая форма тела обладает величиной, но сами формы тел не могли бы быть в идее величины, ведь если они не в материи, то в душе, а значит не тела. Сама идея величины не обладает протяжением, которое появляется в материи. Все идеи причастны друг другу, тогда можно представить

<sup>24</sup> ...ἐνταῦθα γὰρ ἡ ὕλη οὐχ ἡ ἀπλῶς, ἀλλ' ἡ τοῦτου· τὴν δ' ἀπλῶς δεῖ καὶ τοῦτο παρ' ἄλλου ἔχειν.

<sup>25</sup> Οὐ τοίνυν ὄγκον δεῖ εἶναι τὸν δεξόμενον τὸ εἶδος, ἀλλ' ὁμοῦ τῷ γενέσθαι ὄγκον καὶ τὴν ἄλλην ποιότητα δέχεσθαι.

<sup>26</sup> Ἡ δὲ ὕλη διὰ τοῦτο ἐν διαστήματι ἃ δέχεται λαμβάνει, ὅτι διαστήματός ἐστι δεκτικὴ...

<sup>27</sup> Συμβάλλεται οὖν τὰ μέγιστα τοῖς σώμασι· τὰ τε γὰρ εἶδη τῶν σωμάτων ἐν μεγέθεσι.

причастность других идей идее величины, как причастность ей как числу, которому по-разному будут причастны другие идеи. Одно дело, когда идея человека причастна идее величины, тогда это есть некое число — мера человека, ведь в чувственно-воспринимаемом мире не бывает людей ростом 100 метров или слонов размером в 10 сантиметров. «Поэтому и в каждом роде величина определяется вместе с эйдосом, ибо одна величина человека, другая величина птицы и вот у этой птицы» (II 4, 8, 25-28)<sup>28</sup>. Если величина есть число в мире идей, то какое это число? Можно предположить, что для ума это идея идеальной пропорциональности, соотношенности всех идей друг с другом. Ведь мы не знаем никаких абсолютных величин в чувственно воспринимаемом мире, наше определение размера сводится к сравнению с неким эталоном — метром, локтем, — выбранным произвольно. Если весь космос пропорционально увеличить в 10 раз, то мы не заметим никакого изменения. И в умопостигаемой идеи прибывают в общении, в том числе и с идеей величины, но сама идея величины не обладает величиной.

Итак, форма и величина иначе взаимодействуют в мире идей, чем в материи. Когда формы воспринимаются материей, то первое, что она способна принять — это величину и вместе с тем стать объемом. Такова первая способность материи. Для Плотина, нельзя стать объемом, но не принять никакого иного качества, то есть, быть «голым» протяжением. «И оно (принимаящее. — Н. В.) должно иметь кажимость объема, потому что эта способность к принятию объема, как бы первая, но объем пустой» (II 4, 11, 27-29)<sup>29</sup>. Для живых существ, очевидно, что по мере роста они обретают новые качества, чем меньше они были, тем меньшим набором свойственным их роду качеств обладали. Но сама материя не объем, а кажимость объема, в действительности материи самой по себе не свойственен никакой объем и величина, в смысле трехмерности или протяженности. В отношении величины материи нельзя сказать, что она велика или мала, она не то и не другое в отдельности, поэтому ее нужно называть «большое-и-малое». Учение о том, что материя есть «большое-и-малое», предлагает Платон в *Филебе* и называет ее

<sup>28</sup> Διὸ καὶ ἐπὶ τῶν γενῶν ἐκάστων μετὰ τοῦ εἶδους καὶ τὸ ποσὸν ὄρισταί· ἄλλο γὰρ ἀνθρώπου καὶ ἄλλο ὄρνιθος καὶ ὄρνιθος τοιοῦτοῦ.

<sup>29</sup> Καὶ φάντασμα μὲν ἔχειν ὄγκου ὡς ἐπιτηδειότητα τούτου ὡσπερ πρώτην, κενὸν δὲ ὄγκον.



неопределенной двойцей, части которой не существуют отдельно. Материя ускользает от измерения, «поэтому материю не следует называть ни «большое» отдельно, ни «малое» отдельно, но «большое-и-малое» и тогда в этом смысле она объем, и тогда в этом смысле лишённое величины...» (П 4, 11, 33-34)<sup>30</sup>. Любое тело представляет собой не одну какую-то форму, но собрание форм и качеств, например, нельзя встретить только человека, у него всегда будет и качество — цвет глаз, определенный рост, вес и т. п. «Тогда здесь (в материальном мире. — *Н. В.*) нужно, чтобы многие эйдосы были в чем-то одном, в том, что и получило величину, и что отличается от величины» (П 4, 12, 6-8)<sup>31</sup>. Оказывается, что именно бескачественная материя, которая, казалось, ничего не дает телам и поэтому в ней нет необходимости, дает формам возможность собраться в нечто одно, то есть в тело: «они же (тела. — *Н. В.*) нуждаются в собирающемся принять их как в чем-то одном или в сосуде или в пространстве...» (П 4, 12, 10-11)<sup>32</sup>. Сами формы тел получают объем от материи, которая собирает различные эйдосы в одно, «но место позднее материи и тел, так что тела будут нуждаться в материи раньше» (П 4, 12, 12-13)<sup>33</sup>. Плотин считает, что пространство позднее тел и зависимо от тел, а значит, не разделяет платоновскую концепцию материи-пространства, высказанную в *Тимее*, где Платон вводит некий абсолютно бескачественный субстрат, материю всех вещей, считая ее «кормилицей и восприемницей всего сущего». Указывая на то, что все возникает в ней, а не из нее, Платон называет ее «пространством»<sup>34</sup>. Материя-пространство для Платона вечна и неизменна, она предшествует вещам. В представлении Плотина пространство ближе к Аристотелевскому представлению о месте, как границе объемлющего тела, зависимо как от самого тела, так и от объемлющего его. Каждая форма тела имеет свою материю.

Далее Плотин хочет исследовать, в каком отношении находятся понятия материи и лишённости? Понятие лишённости предлагает

<sup>30</sup> Διὸ οὔτε μέγα λεκτέον χωρὶς οὔτε μικρόν αὖ, ἀλλὰ μέγα καὶ μικρόν...

<sup>31</sup> Δεῖ οὖν ἐνταῦθα περὶ ἓν τι τὰ πολλὰ· τοῦτο δὲ μεμεγεθυσμένον· τοῦτο δὲ ἕτερον τοῦ μεγέθους.

<sup>32</sup> Δεῖται δὲ [ὁμοως] καὶ ὡς ἑνός τινος τοῦ δεξομένου ἢ ἀγγείου ἢ τόπου...

<sup>33</sup> ...ὁ δὲ τόπος ὑστερος τῆς ὕλης καὶ τῶν σωμάτων, ὥστε πρότερον ἂν δέοιτο τὰ σώματα ὕλης.

<sup>34</sup> ΠΛΑΤΩΝ, *Τιμει* 52ab.

Аристотель в *Физике*, полагая лишенность в качестве одного из начал физических вещей наряду с формой и материей. Форма и лишенность сказываются о материи, то есть, являются ее предикатами. Когда мы говорим о материи как о не сущей, то имеем в виду, что она является не сущей по совпадению, например, когда мы говорим, что доски как материя дома являются не сущими по совпадению в качестве дома, это не значит, что доски сами по себе не сущие. Потому что доски являются материей не сами по себе, а в отношении налагаемой формы дома, а в отношении элементов они выступают в качестве формы. Другое дело лишенность формы, потому что о лишенности можно сказать, что это небытие само-по-себе. При чем материя в некотором отношении сходна с сущностью, а именно она может выступать логическим субъектом предикации, потому что о ней сказываются противоположности (форма и лишенность), сама же она ни о чем не сказывается. Лишенность, очевидно, ни в каком отношении не может быть сущностью, она предикат сущности. Материи по природе свойственно стремиться к благу, то есть, к форме, лишенность же выступает ее противоположностью. Необходимо иметь в виду, что материя, о которой сказывается лишенность и которая способна стремиться к благу, не просто материя, а субстрат конкретных вещей, который может выступать формой в другом отношении. Но может ли лишенность быть предикатом первой материи?

В отличие от Аристотеля, Плотин анализирует понятие просто материи, а не материи конкретных вещей, то есть, он исследует абсолютное понятие материи, а не относительное. Исходя из системы начал предложенных Аристотелем ясно, что «материя и лишенность различны». Для Плотина отношение лишенности к материи еще предстоит выяснить: «Но следует исследовать: либо материя — лишенность, либо лишенность сказывается о ней» (II 4, 14, 1-2)<sup>35</sup>. То есть, лишенность сущность материи или ее привходящее свойство. Если лишенность привходящее свойство материи, предикат материи, то они «по подлежащему обе одно, а только в понятии два». Таким образом, Плотин отсылает нас к аристотелевскому представлению об отношении материи и лишенности. Как, например, мы говорим о необразованном человеке, что по субстрату он один, а именно человек, и что он является лишенным качества образован-

<sup>35</sup> Ἀλλ' ἐκεῖνο ζητητέον, πότῃ στερῆσις, ἢ περὶ αὐτῆς ἡ στερῆσις.

ности по совпадению, то есть, о нем сказывается необразованность. И он оказывается материей для того, кто становится образованным. Для Аристотеля субстрат по числу один и только по виду или по логосу два, то есть, человек и необразованный. Плотин применяет Аристотелевское представление о лишенности как предикате материи не к материи конкретной вещи, а к просто материи, поэтому он разбирает, что входит в определение материи и что — в определение лишенности. Плотин предлагает варианты отношения между определениями лишенности и материи: «Ибо либо ни одно не содержится в определении другого, либо оба содержатся в обоих определениях, либо только один из двух содержится в определении другого, но только в каком-то отношении» (II 4, 14, 6-8)<sup>36</sup>. Итак, последовательно разберем все три случая: в первом случае, понятия материи и лишенности не пересекаются: «Тогда если каждый отдельно и ни один, ни другой не требуют другого, то оба будут двумя (различными) и материя будет иное, чем лишенность, даже если лишенность есть свойство материи» (II 4, 14, 9-11)<sup>37</sup>. Это позиция Аристотеля, материя и лишенность различны, несмотря на то, что лишенность свойство материи. Тогда лишенность никак не определяет материю. Второй случай, когда определение одного из понятий содержится в другом понятии, и в качестве иллюстрирующего примера Плотин приводит отношение курносого носа (σινῆ) и курносости (σινόν). Действительно, понятие курносость двойное, так как подразумевает нос и выгнутость, то есть материю (нос) и лишенность (выгнутость). И если мы говорим «курносость», то имеем в виду выгнутый нос, а говоря «курносый нос», мы получаем тавтологию: «выгнутый выгнутый нос». Это плеоназм, достаточно одного определения. Если лишенность и материя соотносятся таким же образом, то говорить «материя» и «лишенность» — это все равно, что говорить «выгнутый выгнутый нос» (курносый нос), то есть повторяться, потому что материя и лишенность и по логосу (курносость) и по подлежащему (выгнутый нос) — одно. И третий случай, когда лишенность рассматривается как качество материи: «Но если они связаны как огонь и теплота (когда в огне существует теплота,

<sup>36</sup> Ἡ γὰρ οὐδέτερον ἐν οὐδέτέρῳ τῷ λόγῳ ἢ ἐκάτερον ἐν ἐκατέρῳ ἢ θάτερον ἐν θατέρῳ μόνον ὀπότερον οὖν.

<sup>37</sup> Εἰ μὲν οὖν ἐκάτερον χωρὶς καὶ οὐκ ἐπιζητεῖ οὐδέτερον, δύο ἔσται ἄμφω καὶ ἡ ὕλη ἕτερον στερήσεως, κἂν συμβεβῆκη αὐτῇ ἢ στερήσις.

но в теплоте не постигается огонь, и материя лишённость в том смысле, в каком огонь горяч), то лишённость будет формой материи, а подлежащее — чем-то иным, что должно быть материей» (II 4, 14, 12-15)<sup>38</sup>. То есть, лишённость оказывается неотъемлемым привходящим свойством материи, ведь огонь не может быть холодным, но лишённость, как теплота, может сказываться и о другом субстрате. Значит, они два не только по логосу, но и по субстрату. И тогда лишённость, во всех трех случаях, нужно понимать как форму материи, как определение материи. Если лишённость как-то определяет материю, то само бесформенное подлежащее будет иным, чем уже окачественная материя. Плотин говорит, что лишённость какого-то качества может быть качеством, т. е. тем, благодаря чему дается определение, например, слепцу, потому что он лишен зрения; но отсутствие всех качеств, лишённость их всех, никак не может что-то определять. Значит, в любом случае, лишённость не может быть определяющим свойством материи, а если лишённость как-то определит материю, то просто материя окажется иной, потому что должна быть лишена всех определений. В аристотелевском понимании лишённость — это не сущее, так как она — противоположность сущему, а субстрат, напротив, — это всегда конкретная вещь. Лишённость же указывает на отношение подлежащего к форме. Для Плотина особенность просто материи состоит в том, что материя проявляется в отношении к форме и вещам, как иная им. Она не просто «другая», Плотин предлагает термин «другие», чтобы не приписывать ей ложного единства: «И другие вещи — это не только другое, но любая из них есть нечто в качестве формы, но эту (материю) удачнее назвать «лишь другое» или, пожалуй, «другие», для того, чтобы не определять это единственным числом, но термином «другие» указывать на ее неопределенность» (II 4, 13, 29-32)<sup>39</sup>. Лишённость тоже указывает на отношение к форме. Значит материя и лишённость одно, но не в том смысле, что лишённость есть пре-

<sup>38</sup> ...Εἰ δὲ ὡς τὸ πῦρ καὶ ἡ θερμότης, ἐν μὲν τῷ πυρὶ τῆς θερμότητος οὐσίας, ἐν δὲ τῇ θερμότητι οὐ λαμβανομένου τοῦ πυρός, καὶ ἡ ὕλη οὕτω στέρησις, ὡς τὸ πῦρ θερμόν, οἷον εἶδος αὐτῆς ἔσται ἡ στέρησις, τὸ δ' ὑποκείμενον ἄλλο, ὃ δεῖ τὴν ὕλην εἶναι.

<sup>39</sup> Καὶ τὰ μὲν ἄλλα οὐ μόνον ἄλλα, ἀλλὰ καὶ τι ἕκαστον ὡς εἶδος, αὕτη δὲ πρεπόντως ἂν λέγοιτο μόνον ἄλλο· τάχα δὲ ἄλλα, ἵνα μὴ τῷ «ἄλλο» ἐνικῶς ὀρίσης, ἀλλὰ τῷ «ἄλλα» τὸ ἀόριστον ἐνδείξει.

дикат материи, а сущность материи какая-то другая, сама лишенность — это сущность материи. Поэтому, говоря о просто материи, нельзя сказать, что материя и лишенность «по субстрату одно, а в определении два», потому что понятия «материя» и «лишенность» — это одно и тоже понятие. И бытие материей ничем не может отличаться от бытия лишенностью.

Плотин критикует Анаксимандра, полагавшего в качестве материи беспредельное. Если определить беспредельное как то, «что нельзя пройти до конца», то необходимо исследовать: само беспредельное — это сущность или качество? Определение беспредельного, как не проходимого до конца, дано Аристотелем в *Физике*, где он также задается вопросом «каким образом существует бесконечное: как сущность или как свойство, само по себе присущее некой природе?» Аристотель указывает на то, как можно понимать бесконечное, а именно: как бесконечное в отношении протяженности или в отношении делимости или в обоих отношениях. Беспредельное не может быть чем-то самостоятельным, то есть, сущностью. Ведь, во-первых, если бы беспредельное было сущностью, то было бы неделимым, ибо делимы только величина и множество, а если беспредельное неделимо, то и не беспредельно по определению. Во-вторых, если бы бесконечное было сущностью, то и часть его была бы бесконечной, и бесконечное не может быть составлено из бесконечного числа бесконечных. Бесконечное не может быть и привходящим свойством некоторого тела, потому что не может существовать чувственно воспринимаемое тело, которое бесконечно. Само бесконечное присуще числу и величине как некое состояние, но это бесконечное — бесконечно не актуально, а потенциально (в возможности). Плотин повторяет доказательство Аристотеля касательно беспредельного самого по себе и беспредельного как привходящего свойства некоторого тела. Плотин указывает на то, что беспредельное не может быть свойством материи, потому что материя проста. Беспредельное не может существовать как чувственно воспринимаемое тело, и не может быть основой элементов, значит, беспредельное не может быть материей.

Но Плотин возвращается к анализу отношения беспредельного к материи, когда соотносит понятие беспредельного с просто материей, он вновь ставит вопрос об отношении беспредельного и материи: «неопределенное и беспредельное есть ли свойство для другой

природы и каким образом они суть свойство...» (II 4, 15, 1-3)<sup>40</sup>. Если мы говорим, что форма упорядочивает материю, налагая на нее определения, то сама материя должна быть иной им, то есть, неопределенной: «Ведь если все числа и логосы находятся вне беспредельности — ибо они суть определения, порядки, и от них другие вещи получают свою упорядоченность, но их упорядочивает не упорядоченное, но иное, что упорядочивается, по сравнению с упорядочивающим, и то, что упорядочивает, есть предел и граница и логос — то, необходимо, чтобы то, что упорядочивается и ограничивается, было беспредельным» (II 4, 15, 3-8)<sup>41</sup>. Значит, здесь говорится о беспредельном не в смысле делимости или невозможности пройти его до конца, но в смысле отрицания в нем предела, как формы и логоса. И даже если мы будем говорить не о просто материи, а о том, что является материей в отношении другой формы, то это также может быть названо неопределенным, в смысле отсутствия в нем налагаемого определения: «Но материя упорядочивается и все то, что не материя, но причастно материи или имеет определение материи; поэтому необходимо, чтобы материя была беспредельной, но не в том смысле беспредельной, как бы по свойству и беспредельность свойственна ей не благодаря привхождению» (II 4, 15, 8-13)<sup>42</sup>. То, что беспредельное не свойство материи, доказывает уже известным способом, всякое свойство должно быть логосом, определением, а беспредельное не логос и не предел. И если бы беспредельное было свойством материи, а ее природа была бы иной, то природа материи была бы пределом и была бы уничтожена привхождением беспредельного, так как противоположности уничтожают друг друга. Значит, беспредельное — это сущность материи. Этим Плотин еще раз подчеркивает, что материя не физически сущая вещь, а метафизический принцип, наряду с формой слагающий физический

<sup>40</sup> Πάλιν οὖν ζητητέον, εἰ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἀόριστον ἐπ' ἄλλῃ φύσει καὶ πῶς συμβεβηκὸς...

<sup>41</sup> Εἰ δὴ ὅσα μὲν ἀριθμοὶ καὶ λόγοι ἀπειρίας ἔξω – ὅροι γὰρ καὶ τάξεις, καὶ τὸ τεταγμένον καὶ τοῖς ἄλλοις παρὰ τούτων, τάττει δὲ ταῦτα οὐ τὸ τεταγμένον [οὐδὲ τάξις], ἀλλὰ ἄλλο τὸ ταττόμενον παρὰ τὸ τάττον, τάττει δὲ τὸ πέρας καὶ ὅρος καὶ λόγος – ἀνάγκη τὸ ταττόμενον καὶ ὀριζόμενον τὸ ἄπειρον εἶναι.

<sup>42</sup> Τάττεται δὲ ἡ ὕλη καὶ ὅσα δὲ μὴ ὕλη τῷ μετέχειν ἢ ὕλης λόγον ἔχειν· ἀνάγκη τοίνυν τὴν ὕλην τὸ ἄπειρον εἶναι, οὐχ οὕτω δὲ ἄπειρον, ὡς κατὰ συμβεβηκὸς καὶ τῷ συμβεβηκέναι τὸ ἄπειρον αὐτῇ.

мир. Термин «беспредельное» в отношении материи употребляется Платином иносказательно, это не положительное определение, потому что у материи вообще нет положительных определений. Беспредельное — то представление, которое может получить ум, о природе, подлежащей пределу, которую он не может познать.

Итак, представление о природе, воспринимающей идеи, впервые было введено Платоном как чисто отрицательное, а Аристотель закрепил за ним термин «материя», сделав его принципом отношения между формой и тем, что ее воспринимает. Согласно Платону, хотя материя стоит в ряду первоначал, или «причин» мира, она не столько причина, сколько необходимость того, чтобы чувственно воспринимаемая вселенная могла существовать. Материя всецело метафизический принцип, она бестелесна, проста, вечна и неизменна по сравнению с чувственными вещами, хотя даже это неверно говорить о ней, потому что вечно и неизменно существуют идеи, а материя не существует вовсе. В силу неопределенности и бесформенности она не познаваема ни умом, ни чувствами, а усматривается только «незаконным умозаключением». Определения, которые мы к ней прилагаем, носят апофатический характер, то есть, характер указания на то, чем она не является. У самой материи нет никаких свойств, ничто не сказывается о ней, значит сама ее «сущность» — это беспредельность и лишенность, она есть отрицание сущих, поэтому Плотин говорит о ней как о зле, заканчивая свой трактат, посвященный проблеме материи, вопросом: «Как же она не всецело зла?» (II 4, 16, 24)<sup>43</sup>.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

(и ее сокращения)

##### *Источники*

- PLOTIN, *Enneades*, ed. P. HENRY and H.-R. SCHWYZER, in: *Plotini opera*, 3 vols. (Leiden: Brill, 1: 1951). — HENRY, SCHWYZER [ed.] (1951).
- PLOTIN, *Les deux matiere* [*Enneade* II, 4 (12)], introduction, texte grec., traduction et commentaire par Jean Marc NARBONNE (P., 1993). — NARBONNE [ed.] (1993).

---

<sup>43</sup> Πῶς δὲ οὐ πάντη κακόν;

- PLOTIN, *Traites*, traductions sous la direction de Luc BRISSON et Jean-Francois PRADEAU. *Traites 7 – 21*, presentes, traduits et annotes par Luc BRISSON, Jean-Michel CHARRUE, Richard DUFOUR, Jean-Marie FLAMAND, Francesco FRONTERROTTA, Matthieu GUYOT, Jerome LAURENT, Laurent LAVAUD, Alain PETIT et Jean-Francois PRADEAU (P., 2003). — BRISSON, PRADEAU [ed.] (2003).
- АРИСТОТЕЛЬ, *Собрание сочинений в четырех томах* (М.: Мысль, 1976–1984). — АРИСТОТЕЛЬ, СС.
- ПЛАТОН, *Собрание сочинений в четырех томах* (М.: Мысль, 1990–1994). — ПЛАТОН, СС.

#### Исследования

- ARMSTRONG A. H., “Spiritual or Intelligible matter in Plotinus and st. Augustine”, *Plotinian and Christian studies* (L., 1979). — ARMSTRONG (1979).
- SCHÄFER CH., “Matter in Plotinus’ normative ontology”, *Phronesis* 3 (2004). — SCHÄFER (2004).
- CORRIGAN K., *Plotinus’ theory of matter-evil and the question of substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias* (Leuven: Peeters, 1996).
- O’BRIEN D., “Plotinus on matter and evil”, in: *Cambridge Companion to Plotinus* (Cambridge: University Press, 2006). — O’BRIEN (2006).
- RIST J. M., “Plotinus on matter and evil”, *Phronesis* 6 (1961). — RIST (1961).
- БОРОДАЙ Т. Ю., «Идея материи и античный дуализм», *Три подхода к изучению культуры* (М.: Издательство МГУ, 1997). — БОРОДАЙ (1997).
- ШИЧАЛИН Ю. А., «Об умопостигаемой материи у Плотина», *Космос и Душа*, вып. 2 (М.: Прогресс-Традиция, 2010). — ШИЧАЛИН (2010).
- ВОЛКОВА Надежда Павловна**, кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН, [go2nadya@gmail.com](mailto:go2nadya@gmail.com)

#### SUMMARY

### THE CONCEPT OF “SIMPLY MATTER” IN THE PHILOSOPHY OF PLOTINUS

Nadezhda VOLKOVA

This article examines the concept of matter or “simply matter” (*ἀπλῶς ὄλη*) in Plotinus’ treatise “On two matters” devoted to this



topic. In this treatise Plotinus explores two kinds of matter - matter in the sense-world and intelligible matter. The scholars generally focus their studies on the latter, whereas the former has not received much attention. The author examines, first, why it is necessary to distinguish between matter and form in the Platonic discourse, secondly, the question of the origin of the concept of matter, thirdly, analyzes the basic properties of matter.

*Key words:* matter, form, subject-matter, space, Aristotle, Plato, Plotinus.

**Nadezhda VOLKOVA**, Ph.D. in Philosophy, Research Fellow, Institute of Philosophy RAS, [go2nadya@gmail.com](mailto:go2nadya@gmail.com)

М. А. ВЕДЕШКИН

## ЯЗЫЧЕСКАЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ЭЛИТА<sup>1</sup> ВОСТОЧНОЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ В V–VI ВЕКАХ

---

Работа посвящена изучению сохранения приверженности высших слоев Восточной Римской империи V–VI вв. языческим культам. Рассматривается культурная деятельность языческой интеллектуальной элиты крупнейших научно-образовательных центров Восточной Римской империи, освещается ее роль в политической жизни Римского государства, характеризуются формы и методы ее противодействия распространению христианства.

*Ключевые слова:* Поздняя Античность, ранняя Византия, язычество, христианство, Александрия, Афины, Гипатия, Прокл, Пампрепий.

---

Начиная с периода правления императора Константина, христианство стремительно распространялось по всей Римской империи. Несмотря на это языческие культы продолжали стойко удерживать позиции во многих регионах — на протяжении всего V и даже VI столетий их приверженцами оставалась значительная часть населения Восточной Римской империи.

Важнейшим языческим центром европейской части империи были Афины. В IV–V вв. жители города ревностно охраняли свои религиозные традиции и обычаи. Еще и во второй половине V в. в Афинах отправлялись празднества в честь богини — покровитель-

---

<sup>1</sup> Заметим, что к языческой интеллектуальной элите часто применяется термин «языческая интеллигенция», который используется для обозначения людей интеллектуального труда, сохранивших традиционные верования. Этот термин достаточно прочно вошел в научный оборот, как в отечественной, так и в зарубежной историографии. — См.: GEFFCKEN (1920), p. 162; BROWN (1989), p. 95; NAAS (1997), p. 158; HANN (2008), p. 357, n. 75; РОЗЕНТАЛЬ (1947); КУРБАТОВ (1962), с. 186; УДАЛЬЦОВА, КУРБАТОВ и др. (1967), с. 186.

ницы города<sup>2</sup>, оставались открытыми и принимали подношения от верующих языческие храмы (MARIN., *V. Procl.* I; XXIX).

Язычество сохраняло свои позиции и в городах малоазийских провинций. Так, анатолийскую Филадельфию за приверженность ее жителей «священным обрядам идолов» называли в конце V – начале VI в. «Мальми Афинами» (JOHN. LYD., *De Mens.* IV, 40).

Крупнейшим языческим культовым центром в V–VI вв. оставался восточносирийский город Карры-Харран. Паломница Эгерия, посетившая Карры на рубеже IV и V вв., писала (EGERIA, *Itin.* 21):

В самом же городе, кроме немногих клириков и святых отшельников, живущих в городе, я не нашла ни одного христианина, но все язычники<sup>3</sup>.

В середине V в. Феодорит называет Карры «городом пустынным, заросшим эллинскими терниями» (THEOD., *HE* IV, 18). По свидетельству Прокопия Кесарийского, еще и в VI в. большинство жителей Карр «придерживались древней веры» (PROCOR., *BP* II, 13, 7).

Оплотом язычества в Финикии был Гелиополис-Баальбек<sup>4</sup>, жители которого ревностно оберегали отеческие культы<sup>5</sup>.

В целом, многочисленность и активность язычников Сиро-Палестинского региона вынуждала церковных авторов V в. с горечью отмечать, что об окончательной победе христианства на этих землях говорить преждевременно. Епископ антиохийский Иоанн в письме к своему идейному противнику Кириллу Александрийскому призывал его к установлению церковного мира: «...чтобы мы... могли бороться против язычников Финикии и Палестины, и Аравии...» (*Coll. Cas.* 287, 56).

Вплоть до начала VI в. христианские императоры, опасаясь усиления оппозиционных настроений среди языческого населения, «сквозь пальцы» смотрели на сохранение древних культов во многих регионах. Красноречивой характеристикой отношения императорской власти к язычеству в V в. может служить свидетельство

<sup>2</sup> TROMBLEY (2001) I, p. 290.

<sup>3</sup> Перевод И. В. Помяловского.

<sup>4</sup> См. JOHN. ERN., *HE* III, 3, 27.

<sup>5</sup> В начале V в. монах Раббула, попытавшийся уничтожить языческие идолы, находившиеся в одном из открыто действовавших храмов Баальбека, был изувечен местными язычниками (*V. Rabb.* 407).

<sup>6</sup> Перевод наш. — М. В.

Марка Дьякона о реакции императора Аркадия на известия о жертвоприношениях в городе Газе (MARC., *V. Porph.* 41):

Я знаю, что этот город привержен идолопоклонству, но он относится благодушно к взносу податей, платя очень много. Если же мы внезапно их испугаем, то они обратятся в бегство, и мы потеряем столь значительный доход<sup>7</sup>.

Сохранению язычества весьма способствовала коррумпированность церковных иерархов и государственного аппарата Восточной Римской империи. Корыстолюбивая веротерпимость представителей провинциальной администрации и части высшего клира позволяла язычникам не таясь отправлять ритуалы запрещенных культов. Так, в начале V в. чиновник Иларий, присланный в Газу для закрытия местных храмов, за взятку, полученную от представителей местной знати, согласился оставить открытым главный храм города (MARC., *V. Porph.* 27)<sup>8</sup>. Псевдо-Диоскор в *Похвальном слове* Макарию Тковскому упоминал, что язычники египетского нома Шмим открыто приносили жертвы богам, по той причине, что «власти этого нома были люди корыстолюбивые» (PS. DIOS., *Pan.* 10). На II Эфесском (Разбойном) соборе епископ Даниил Каррский был осужден за «принятие подарков от эллинов, попадающихся на грехе жертвоприношения» и освобождение их от обвинения (*C. Chalc.* X, 73, 17). По данным Захарии Митиленского язычники египетского селения Менуфис за золото «покупали» у местного клира право на принесение жертв (*ZACH., V. Sev.* 29-30). Таким образом, несмотря на жесткую антиязыческую риторику государственного законодательства, на протяжении всего V в. центральная и провинциальная администрация не принимала радикальных мер по искоренению традиционных культов в областях, где антиязыческие акции не находили поддержки большинства населения.

Одной из социальных групп, длительное время сопротивлявшихся христианизации, была куриальная аристократия восточных провинций, опиравшаяся на постепенно отмиравшие полисные социальноэкономические структуры. Длительный процесс упадка и разложения куриальной организации и полисной аристократии прохо-

<sup>7</sup> Перевод И. В. Помяловского.

<sup>8</sup> О противостоянии язычников и христиан в Газе см. подробнее: ВЕДЕШКИН (2013), с. 11-18.

дил неравномерно<sup>9</sup>. Несмотря на обеднение куриалов и сокращение общей численности членов городских советов<sup>10</sup>, полисная знать ряда регионов все же сохраняла относительное благосостояние<sup>11</sup>. Верность язычеству, находившемуся под формальным запретом с 391 г. (*СТh.* XVI, 10, 10-12), для этой части восточноримского общества, являлась выражением протеста против усиливавшегося в IV–V вв. экономического, политического и идеологического давления централизирующегося государства на традиционную аристократию и институты полисного самоуправления.

Свидетельства авторов V–VI вв. позволяют утверждать, что в ряде городов сиро-палестинского региона империи языческая аристократия полностью контролировала городские советы — курии. Так, согласно *Житию Александра Акимита*, в начале V в. в Халкиде Сирийской большая часть населения придерживалась местных языческих культов; язычниками были и все члены городского совета, в том числе и «отец города» — глава местной курии (*V. Alex. Akoim.* 9). Согласно автору *Жития Барсаумы*, язычники были «хозяевами земель и городов области», расположенной на пути из Иерусалима на Синай (*V. Bars.* 26 [р. 382]). Еще и во второй половине VI в. Иоанн Эфесский отмечал, что «неизменно пребывающие в богатстве и знатности» язычники Гелиополиса всячески притесняли местных христиан, «кои были немногочисленны и бедны» (*John. Eph., HE* III, 3, 27).

По сообщению Астерия Амасийского, в конце IV в. в Афинах не только большинство жителей, но и значительная часть членов городского совета почитали Диониса, Деметру и Кору (*AST., Not.* X, 9). По данным отражавшего религиозные пристрастия афинской аристократии середины V в. *Жития Иоанна Златоуста* Георгия

---

<sup>9</sup> Так, если куриальная аристократия Эфеса окончательно лишилась своего политического и экономического статуса уже к середине V в. (FOSS [1989], p. 13-15), то курия столицы провинции Кария — Афродизия сохраняла свое значение еще и в начале VI в. (ROUESNÉ [2004], V. 7).

<sup>10</sup> Об упадке экономического и политического значения куриального сословия в V в. см. LIEBESCHUETZ (2001), p. 104-108.

<sup>11</sup> О том, что куриалы продолжали играть видную роль в социально-экономической и политической жизни значительного количества городов империи, свидетельствовал Иоанн Лид. В своем труде *О должностях римского народа*, он упоминал, что еще и «на его памяти», т. е. в конце V – начале VI в., курии продолжали управлять городами (JOHN. LYD., *De Mag.* III, 47).

Александрийского<sup>12</sup>, заметная часть членов ареопага сохраняла приверженность традиционным культам и через полстолетия после их формального запрета (GEORG., *V. John. Chrys.* [р. 258-261]). Именно благодаря деятельной поддержке членов афинской курии сохранялось высокое общественное положение языческих культов Афин. В начале V в. архонт Гегий организовывал празднование Панафиней (IG II / III 2. 3692). В середине V столетия на организацию праздника в честь Афины истратил значительную часть своего состояния богатый афинянин Архиад (DAM., *V. Isid.* 105A). Для представителей афинской знати организация празднеств и церемоний в честь древних богов оставалась формой укрепления своего личного статуса в городе и поддержания престижа Афин, как древнейшего центра греческой культуры.

Язычники оставались заметным меньшинством даже среди муниципальной знати Антиохии — одного из крупнейших центров средиземноморского христианства. В конце IV в. пост главы антиохийской курии занимал язычник Литоиос (THEOD., *HR XIV*, 4), а в середине V в. язычник Иларий (DAM., *V. Isid.* 90). Последователем традиционных культов был и один из крупнейших антиохийских землевладельцев второй половины V в. — Исокасий (MALAL., *Chron.* XIV, 48). По данным Евагрия Схоластика и Иоанна Эфесского приверженность языческим культам не являлась исключением среди образованных слоев антиохийского общества еще и в конце VI в.<sup>13</sup>. Схожая ситуация наблюдалась и в других городах империи: Афродизии Карийском<sup>14</sup>, Эдессе<sup>15</sup>, Панополе Фиваидском<sup>16</sup>, Сардах<sup>17</sup>. Таким образом, на протяжении V столетия заметная часть аристократии сохраняла приверженность традиционным языческим культам.

<sup>12</sup> TROMBLEY (2001) I, p. 340-341.

<sup>13</sup> См. EVAGR., *HE VI*, 23; JOHN. EPH., *HE III*, 3, 27.

<sup>14</sup> CHANIOTIS (2008), p. 85-114; TROMBLEY (2001) II, p. 52-73.

<sup>15</sup> SEGAL (2005), p. 105-107.

<sup>16</sup> Несмотря на бурную миссионерскую деятельность аввы Шенуте Атрипского Панополь оставался важным языческим центром. См. CAMERON (1965), p. 472; 315; LÓPEZ (2013), p. 21.

<sup>17</sup> Данные Евнапия свидетельствуют о сохранении значительного количества язычников среди сардской знати первой половины V столетия. См. EUNAP., *V. Soph.* 505-506.

Так как куриальная знать одновременно являлась и культурной элитой восточноримского общества в V в., язычники продолжали играть видную роль в интеллектуальной жизни империи. Более того, восприятие тесной связи языческих культов и классической культуры привело к тому, что наиболее явно религиозный консерватизм проявлялся именно среди представителей интеллектуальной элиты восточных провинций, прежде всего философов неоплатонической школы. Философия неоплатонизма не только удовлетворяла интеллектуальные, духовные и эстетические потребности образованных слоев восточноримского общества, видевших безусловный социальный идеал в классической эпохе, но и объективно служила идеологическим запросам полисной аристократии<sup>18</sup>. Именно эта часть римского общества была в наибольшей степени заинтересована в сохранении прежних культурных и религиозных традиций, а, следовательно, и стоявших за ними социально-экономических институтов.

На протяжении V в. представители консервативных слоев образованного общества, представители свободных профессий, сохраняли симпатии к древним культам. Фактически язычники доминировали в интеллектуальной жизни крупнейших образовательных центров восточносредиземноморского региона, прежде всего, в Александрии и Афинах.

После антихристианского выступления александрийских язычников 391 г.<sup>19</sup> многие преподаватели-язычники вынуждены были

---

<sup>18</sup> Можно согласиться с Г. Л. Курбатовым, согласно которому проповедь неоплатонизмом духовно-интеллектуального элитаризма и мирского аскетизма давала удовлетворение людям, терявшим прежнее положение, т. е. разорявшимся представителям куриальной знати (КУРБАТОВ [1962], с. 185). Подтверждение этому содержится у Синезия Киренского, говорившего, что среди современных ему философов было много тех, «которые разорены налогами или еще каким-нибудь несчастьем и принуждены в самый полдень жизни начать философствовать» (SYN., *Ep.* 154). Как отмечала К. В. Хвостова, религиозно-философская система неоплатонизма, «сочетавшая теизм с пантеизмом и монизм с плюрализмом» являлась идейным оправданием сохранения полисного самоуправления в рамках единой империи (УДАЛЬЦОВА З. В. и др. [1967], с. 396).

<sup>19</sup> В начале 391 г. епископ Феofil спровоцировал александрийских язычников на антихристианское выступление. Кровавопролитные столкновения религиозных общин окончились поражением язычников разрушением всех александрийских храмов, в том числе и знаменитого Серапеума (RUF. *HE.* 22–24; SOC. *HE.* V.16; SOZ. *HE.* VII.15).

покинуть столицу Египта или отказаться от своего ремесла<sup>20</sup>. Тем не менее, на протяжении всего V в. значительная часть александрийских ученых, риторов и софистов сохраняли приверженность традиционным культам. Одним из наиболее выдающихся деятелей языческой культуры и науки, продолживших свое преподавание в Александрии после 391 г., была знаменитая Гипатия — талантливый философ, математик и астроном<sup>21</sup>. Как писал Сократ Схоластик: «Она приобрела такую ученость, что превзошла современных себе философов... Поэтому хотевшие изучить философию стекались к ней со всех сторон» (SOC., *HE VII*, 15)<sup>22</sup>.

На основании того, что Гипатия была в равной степени уважаема язычниками и христианами, можно предположить, что курс ее лекций был лишен элементов агрессивной пропаганды язычества, присущей многим современным ей философам из числа последователей древних культов<sup>23</sup>. В конце IV – начале V в. вокруг Гипатии образовался «кружок» почитателей, в который входили многие представители высшего александрийского общества<sup>24</sup>. Согласно свидетельствам Сократа Схоластика, Дамаския и Иоанна Никиуского влияние Гипатии распространялось и на представителей местной администрации (SOC., *HE VII*, 15; DAM., *V. Isid.* 43 E; JOHN.

---

<sup>20</sup> Сократ Схоластик в детстве учился у александрийских преподавателей, вынужденных бежать из Александрии в Константинополь после разрушения Серапеума (SOC., *HE V*, 16). М. Дзиелска предположила, что и отъезд поэта Клавдия Клавдиана из Египта также мог быть связан с событиями 391 г. (см. DZIELSKA [1995], p. 90). Как жалобы на вынужденный уход от преподавания после событий 391 г. рассматривали ряд эпиграмм поэта и грамматика Паллада К. Хаас и Ал. Кэмерон (*Ant. Pal.* IX, 171-175; CAMERON [2012], p. 17-30; HAAS [1997], p. 163).

<sup>21</sup> См. PHILOST., *HE VIII*, 9.

<sup>22</sup> Ср. *Ant. Pal.* IX, 400; SYN., *Ep.* 136; MALAL., *Chron.* XIV, 12.

<sup>23</sup> Ал. Кэмерон утверждает, что Гипатия была адептом теургического неоплатонизма яввлихианского типа и, таким образом, должна была являться ревностной язычницей (CAMERON, LONG, SHERRY [1993], p. 50-58). Анализ свидетельств ученика Гипатии Синезия позволил М. Дзиелске опровергнуть данную гипотезу (DZIELSKA [1995], p. 90). Ср. WATTS (2006), p. 200-202. На то, что Гипатия не была «воинствующей» язычницей намекает и Дамаский, разделявший мистическое учение «философа» Исидора и учение «математика» Гипатии. См. DAM., *V. Isid.* 106A.

<sup>24</sup> Анализ окружения Гипатии представлен в работе М. Дзиелски. См. DZIELSKA (1995), p. 27-46; 89.



Ник., *Chron.* LXXXIV, 88). Благодаря своим обширным связям с представителями восточноримской интеллектуальной элиты Гипатия имела большое влияние не только на общественную жизнь египетской столицы, но и на представителей аристократических семей Сирии и Пентаполиса, высшее имперское чиновничество<sup>25</sup>. Исключительная роль Гипатии в политической жизни египетской столицы послужила причиной ее мучительной смерти от рук сторонников александрийского епископа Кирилла<sup>26</sup>.

Так как источники не сохранили свидетельств о деятельности александрийских школ в 415–440 гг., можно предположить, что убийство Гипатии способствовало временному упадку интеллектуальной жизни столицы Египта. По данным Иоанна Никиусского, вскоре после убийства Гипатии<sup>27</sup>, «православные жители Александрии», очевидно сторонники епископа Кирилла, даже уничтожили «место», в котором преподавали языческие философы (*Ibid.* LXXXIV, 43). Однако уже во второй половине V столетия город возвратил себе статус крупнейшего культурно-образовательного центра империи. Немалую роль в этом сыграли представители языческой интеллектуальной элиты. Благодаря свидетельствам Дамаския и Захарии Митиленского сохранилось красочное описание интеллектуальной жизни Александрии второй половины VI в. и виднейших александрийских преподавателей той поры: знатока египетской литературы и теологии Асклепиада (Дам., *V. Isid.* 72A-D); его брата философа-мистика Гиераския (*Ibid.* 72; 76E); Горapolлона, почитавшегося знатоком иероглифики<sup>28</sup> (*Ibid.* 120); неутомимого проповедника языческих культов Асклепиодота Александрийского (*Ibid.* 80-83), которого христиане именовали чародеем (ZACH.,

---

<sup>25</sup> На это, в частности, указывает одно из писем Синезия Киренского, в котором он просил Гипатию ходатайствовать перед своими влиятельными друзьями среди городской аристократии и администрации о двух юношах, вовлеченных в имущественную тяжбу (SYN., *Ep.* 81).

<sup>26</sup> Об убийстве Гипатии см.: Фили (2002), с. 211-230; RIST (1965), p. 214-225; DZIELSKA (1995), p. 83-101; WATTS (2006), p. 196-203.

<sup>27</sup> Иоанн Никиусский писал, что это произошло «в те дни», когда Иоанн Златоуст был внесен в диптихи александрийской Церкви (JOHN. NIK., *Chron.* LXXXIV, 43), то есть в 418 г.

<sup>28</sup> С точки зрения современной науки горapolлоново толкование значения египетских иероглифов имело исключительно спекулятивный характер. См. КОСОВСКАЯ (2012), с. 186-188.

*V. Sev.* 17); комментатора Аристотеля Аммония, являвшегося, по словам Дамаския, непревзойденным геометром и астрономом (ДАМ., *V. Isid.* 57BC); а также теурга Исидора (*Ibid.* 9 sq.)<sup>29</sup>.

Еще одним центром языческой культуры и образования были Афины. Согласно данным Георгия Александрийского, ученики многочисленных афинских школ «воздавали подобающую честь и почитание богам, входя в храм великой богини Афины, припадая к ней и прося у нее умудрить разум для принятия знаний» (GEORG., *V. John. Chrys.* [p. 258-261]).

Знаменитейшей из городских школ была Академия, возрожденная философом Плутархом в конце IV в. Уже в двадцатые годы V столетия она по праву почиталась первым из образовательных центров империи<sup>30</sup>. Своего наивысшего расцвета Академия достигла в 50–80-х гг. V столетия, в период управления ею Прокла Диадوخа, зачастую, признаваемого последним великим философом Античности<sup>31</sup>. На протяжении своей долгой преподавательской и научной карьеры Прокл приобрел статус наиболее почитаемого философа своей эпохи и стал безусловным духовным лидером языческой интеллектуальной элиты. Прокл обладал огромным авторитетом и играл видную роль в местной политике<sup>32</sup> и, через своих учеников, зачастую занимавших виднейшие места на гражданской и военной службе<sup>33</sup>, в общеимперских делах. Свое влияние Прокл использовал, противодействуя распространению христианства среди высших слоев восточноримского общества. Среди обширного кор-

<sup>29</sup> Ср. ZACH., *V. Sev.* 16.

<sup>30</sup> Возвышение афинской Академии было в известной степени связано с временным упадком александрийской школы после смерти Гипатии. Так, если в конце IV в. Синезий Киренский, сравнивая лекции Гипатии и Плутарха, открыто отдавал предпочтение александрийскому философу (См. SYN., *Ep.* 136.), то уже через несколько лет после смерти Гипатии стремившиеся получить образование молодые александрийцы вынуждены были ехать в Афины. Из Александрии происходил философ Сириан, унаследовавший пост диадوخа после смерти Плутарха Афинского (MARIN., *V. Proc.* 12). Наследник Сириана — Прокл также поначалу учился в Александрии, однако, не удовлетворившись преподаваемыми там дисциплинами, перебрался в Афины (MARIN., *V. Proc.* 8).

<sup>31</sup> Например, В. Ф. Асмун называл Прокла завершателем всей античной философии (АСМУС [1976], с. 531).

<sup>32</sup> См. MARIN., *V. Proc.* XIV – XV.

<sup>33</sup> Об учениках Прокла см. O'MEARA (2003), p. 21.

пуса трудов схоларха сохранились полные живого религиозного чувства гимны в честь языческих богов. Очевидно, эти произведения Прокла распространялись среди образованных последователей традиционных культов и были призваны поддержать традиции языческого богопочитания в среде язычников, живших в преимущественно христианском окружении.

Языческие философы и софисты процветали не только в Александрии и Афинах. Видную роль представители языческой интеллектуальной элиты играли и в культурной жизни таких крупных образовательных центрах Средиземноморья, как Берит<sup>34</sup>, Панополь<sup>35</sup> и Константинополь<sup>36</sup>.

Представители языческой интеллектуальной элиты не только знакомили своих учеников с достижениями классической культуры и философии, но и плодотворно проповедовали язычество: на протяжении всего V в. нередко были обращения христиан в язычество под влиянием классического образования. О широком распространении языческой проповеди свидетельствует издание законов против вероотступников<sup>37</sup>, а также многочисленные упоминания об отступничестве в трудах христианских и языческих авторов. Так, одно из писем Нила Синайского было обращено к отвергнувшему христианство и обратившемуся к язычеству ритору Апполодору (NIL., *Ep.* I, 72). По крайней мере, двух христиан, принявших язычество под влиянием александрийских интеллектуалов, упоминал в своем труде и Дамаский (DAM., *V. Isid.* 41). Об активной языческой проповеди, прозвучавшей в образованных кругах александрийского общества сообщал и Захария Митиленский, обучавшийся в Александрии в восьмидесятых годах V в. Он свидетельствовал, что грамматик Горуполлон, почитавшийся «превосходным учителем, но кроме того,

---

<sup>34</sup> HALL (2004), p. 207.

<sup>35</sup> Г. М. Брауне даже охарактеризовал Панополь, как «очаг интеллектуальной реакции язычников» (BROWNE [1977], p. 184-192).

<sup>36</sup> Так, в конце IV – начале V в. в Константинополе преподавали бежавшие из Александрии грамматики-язычники Аммоний и Элладий (SOC., *HE* V, 16), из которых последний был удостоен почетного звания комита в 425 г. (см. *CTh.* VI, 21, 1). В конце V – начале VI вв. в Константинополе процветала школа языческого философа Агапия. См. JOHN. LYD., *De Mag.* III, 26.

<sup>37</sup> См. *CTh.* XVI, 7, 6-7.

язычником, введенным в заблуждение демонами и чародейством» (ZACH., *V. Sev.* 15), за приобщение христиан к древним культам был прозван александрийцами «душегубом» (*Ibid.* 32).

С проповедью древних культов было совмещено и преподавание в афинской Академии. Свидетельства о религиозных пристрастиях учеников Академии позволяют предположить, что под влиянием своих преподавателей многие ученики становились ревностными почитателями языческих культов. Так, благодаря Проклу в язычество обратились самаритянин Марин Неаполитанский (DAM., *V. Isid.* 97A) и иудей Зенон (*Ibid.* 67). Не исключено, что при участии Прокла или одного из его учеников<sup>38</sup>, язычество втайне принял и будущий император Западной империи Прокопий Анфимий<sup>39</sup>.

Косвенным свидетельством успеха языческой проповеди в V в. может служить и тот факт, что ведущие церковные мыслители первой половины столетия были вынуждены активно бороться с влиянием апологетов язычества среди высших слоев общества. Так, ожесточенную полемику с защитниками язычества вели Исидор Пелусиот и Нил Синайский<sup>40</sup>. В первые десятилетия V в. было даже написано несколько трудов, призванных опровергнуть положения,

---

<sup>38</sup> Д. Дж. О'Меара предположил, что Анфимий был учеником Прокла (O'MEARA [2003], p. 21.), однако, нам не удалось найти подтверждение данной гипотезы в источниках. Вместе с тем, к кругу Прокла был близок сподвижник императора Анфимия Мессий Феб Север. См. DAM., *V. Isid.* 7; 51.

<sup>39</sup> Вопрос о религиозных симпатиях Прокопия Анфимия не может быть однозначно решен вследствие скудности свидетельств источников. Некоторые авторы, ссылаясь на свидетельство Дамаския (в фотиевых выписках из *Жизни Исидора*, император Анфимий назван «эллином» и идолопоклонником [DAM., *V. Isid.* 77A]), безусловно, признают его язычником (см., напр., SHANZER [1986], p. 25-26). Помимо замечания Дамаския, свидетельством проязыческих настроений Анфимия может служить его кадровая политика. Так, Анфимий назначил открытого язычника Марцеллина патрицием (DAM., *V. Isid.* 69; MARC. COM., *Chron.* 468), а язычника Мессия Феба Севера патрицием, консулом и префектом Рима (DAM., *V. Isid.* 51; 77A). Однако ни один из современных Анфимию западных авторов не отмечает приверженности императора к древним культам (см. MACGEORGE [2002], p. 53). Можно согласиться с предположением П. Чювина, согласно которому, если Анфимий и был язычником, то держал это в тайне от поданных (CHUVIN [1990], p. 121).

<sup>40</sup> ISID. PEL., *Ep.* I, 96; 546; II, 192; 530; 531; 534; NIL., *Ep.* I, 6; 72; III, 8.

выдвинутые против христианской религии императором Юлианом в трактате *Против Галлилеян*. Среди их авторов были такие выдающиеся представители христианской мысли V в. как Феодор Мопсуестийский, Филипп Сидет, Феодорит Кирский и Кирилл Александрийский<sup>41</sup>. Во вступлении к своему сочинению епископ Кирилл открыто заявлял, что под влиянием литературного труда Юлиана Отступника многие христиане обращались в язычество:

Через это сочинение многие легкомысленные и склонные к отпадению из верующих удобно впадают в его (Юлиана) сети и становятся приятной добычей демонов. Иногда, впрочем, приходят в смущение и утвержденные в вере...<sup>42</sup>.

На протяжении V в. не прекращалось и создание образованными язычниками новых апологетических сочинений, доказывавших истинность древних культов и опровергавших положение христианства. Согласно данным Суды, Прокл написал возражения против христиан в восемнадцати книгах, став «вторым после Порфирия сподвигнувшим свой язык против христиан, для очернения и оскорбления» (SUD. [PROCLUS]).

Еще одной формой противостояния христианизации восточно-римского общества стала для языческой интеллектуальной элиты поддержка местных традиционных культов. В конце IV в. философ Антонин основал языческую религиозную общину в египетском Канопе (EUNAP., *V. Soph.* 471-472). В начале V столетия схолярх Академии Плутарх поддерживал отправление муниципальных культов в Афинах<sup>43</sup>. Во второй половине V в. Асклепидот возглавил язычников карийского Афродизия и весьма способствовал известности этого города как языческого религиозного центра (DAM., *V. Isid.* 86). В тот же период философ Антоний Александрийский трудился над восстановлением публичных культов в Газе Палестинской и, по словам Дамаския, вновь сделал ее «святым местом» (DAM., *V. Isid.* 133).

В целом, культурно-религиозная деятельность представителей языческой интеллектуальной элиты доказывает, что на протяжении V столетия языческая оппозиция продолжала вести борьбу с рас-

<sup>41</sup> Вишняков (1908), с. 132-133.

<sup>42</sup> Цит. по: Шабуров (1989), с. 220-221.

<sup>43</sup> WATTS (2006), p. 93.

пространением христианства среди представителей образованных слоев общества, и, таким образом, противостояла установлению идеологической гегемонии новой религии.

Обличенные высоким общественным почетом, обеспеченным традиционным для того времени уважением к интеллектуальному труду, языческие интеллектуалы обладали статусом, позволяющим им занимать важное место не только в культурной, но и в политической жизни как на местном — городском и провинциальном, так и на общеимперском уровне<sup>44</sup>. Несмотря на изданный в 416 г. закон, запрещавший язычникам занимать военные и гражданские должности (*CTh.* XVI, 10, 21), на протяжении всего V в. последователи отеческой религии продолжали занимать видные посты в имперской администрации.

«Партия», открыто сочувствовавшая идеалам муниципальной знати и связанной с ней языческой интеллектуальной элиты, утвердилась при дворе после женитьбы императора Феодосия II Каллиграфа (408–450 гг.) на Афинаиде-Евдокии — дочери афинского софиста-язычника Леонтия<sup>45</sup>. Благодаря влиянию императрицы видные представители языческой аристократии были назначены на высшие государственные должности. В 423 г. пост префекта претория занял дядя императрицы — Асклепидот. Происходивший из языческой семьи префект, несомненно, сохранил симпатии к древним культам и их последователям. На это обстоятельство намекает автор сирийского жития Симеона Столпника, отмечавший, что префект «имел в своем уме согласие с язычниками... а христиан ненавидел» (*V. Sym. Styl.* [Syg.] 636). Свое влияние префект использовал для улучшения положения религиозных меньшинств, проживавших в провинциях Восточной Римской империи. В 423 г. им был издан эдикт, грозивший суровыми карами всем «мнимым христианам»,

---

<sup>44</sup> Как отмечала А. А. Чекалова: «представители свободных профессий, благодаря сложной сети дружеских связей окутали невидимыми нитями сложную бюрократическую машину ранней Византии и в известном смысле поставили ее под свой контроль» (ЧЕКАЛОВА [2010], с. 142).

<sup>45</sup> Вокруг Евдокии сплотилась муниципальная аристократия крупных городов. Как отмечал А. С. Козлов, окружение Евдокии последовательно защищало права муниципальных советов и полисной аристократии и, в этом отношении, было преемницей языческой оппозиции IV в. (КОЗЛОВ [1982], с. 16).

совершавшим насилия над язычниками и иудеями (*CTh.* XVI, 10, 24)<sup>46</sup>:

...злоупотребляя влиянием [христианской] религии, поднимать руку на иудеев и язычников, живущих тихо, не пытающихся ни бунтовать, ни нарушать закон<sup>47</sup>.

Фактически, главной целью этого эдикта была защита религиозных меньшинств от фанатиков и обычных разбойников, которые под религиозными предлогами притесняли граждан империи. Несмотря на то, что под давлением христианского клира и монашества Феодосий II был вынужден отменить этот эдикт и отправить Асклепиодота в отставку<sup>48</sup>, сам факт попытки охранить язычников от погромов, свидетельствует о влиянии приверженцев традиционных культов на религиозную политику Римского государства в V в.

В конце 30-х гг. благодаря покровительству императрицы Евдокии<sup>49</sup> возвысился панополитанский философ и поэт Флавий Тавр Селевк Кир. С 439 г. он одновременно занимал пост префекта претория и префекта Константинополя — две высшие гражданские должности в империи, в 440 г. был удостоен почетнейшего звания консула. Уже в следующем, 441 г., Кир был лишен всех должностей под предлогом его «эллинизма» (*MALAL.* XIV, 16)<sup>50</sup>. Истинной причиной отставки Кира были не его религиозные пристрастия, но смена правящей группировки. В 441 г., вследствие придворных интриг, покровительница Кира — императрица Евдокия подверглась опале

<sup>46</sup> Пер. наш. — См. также: *Кодекс Феодосия (О язычниках, жертвоприношениях и храмах)*...

<sup>47</sup> Одним из таких фанатиков был авва Барсаума Сирийский вместе с многочисленной группой монахов, терроризировавший палестинских язычников и иудеев на протяжении первой половины V в. По точному замечанию В. Д. Варда, Барсаума действовал как «мобильный Порфирий [Газский]» — разрушал синагоги и языческие храмы, подвергал насилиям местное население (*WARD* [2008], p. 248-251). О деятельности Барсаумы см.: *STEMBERGER* (2000), p. 309-313; *SIVAN* (2008), p. 133.

<sup>48</sup> См.: *V. Sym. Styl.* (Syn.) 636-638. Ср. *EVAGR.*, *HE* I, 13.

<sup>49</sup> На Кира (как фаворита императрицы) указывают авторы Суды (*SUD.* [CYRUS]).

<sup>50</sup> Не вполне ясно, был ли Кир практикующим язычником или, как писал Феофан Исповедник, лишь «сочувствовал» последователям древних культов (*ТНЕОРН.*, *Chron.* 5937).

и была сослана в Иерусалим<sup>51</sup>. При дворе восторжествовала «партия» евнуха Хрисафия, выражавшая интересы военной знати, высшего египетского клера и торговых кругов Александрии<sup>52</sup>. Опасаясь популярности среди городского плебса ставленника Евдокии — Кира<sup>53</sup>, Хрисафий поспешил отправить бывшего префекта в изгнание.

Еще одним представителем языческой интеллектуальной элиты, занимавшим высшие государственные должности в V в. был философ Исокасий из Киликии. Свою карьеру он начал в должности софиста<sup>54</sup>. О популярности Исокасия как педагога свидетельствуют письма, отправленные ему одним из виднейших церковных деятелей столетия — епископом Феодоритом Кирским. Феодорит восхвалял языческого ратора, как образец учености (THEOD., *Ep.* 203 [23]), называл его воспитателем красноречия, нравственности и добродетели (*Ibid.* 220 [40]). Около 440 г. Исокасий поступил на государственную службу и последовательно занимал ряд высших должностей<sup>55</sup>. В период правления императоров Феодосия II, Маркиана и Льва I Исокасий являлся одним из наиболее влиятельных чиновников Восточной части империи<sup>56</sup>.

В 467 г. Исокасий был смещен с должности, арестован и лишен всех званий и отдан под суд под предлогом своего язычества (MALAL., *Chron.* XIV, 38; THEOPH., *Chron.* 5960). Отстранение Исокасия от должности проходило на фоне роста общественного недовольства политикой правительства императора Льва I (457–474 гг.). Открытое неприятие широких слоев плебса и муниципальной знати

<sup>51</sup> Об интригах и борьбе группировок при дворе Феодосия II см. НОЛУМ (1982), р. 176-194.

<sup>52</sup> См. КОЗЛОВ (1982), с. 19-21.

<sup>53</sup> Деятельность Кира была очень высоко оценена жителями Константинополя. См. MALAL., *Chron.* XIV, 16; JOHN. NIK., *Chron.* LXXXIV, 50-51; THEOPH. 5937.

<sup>54</sup> На том основании, что Иоанн Малала упоминал о наличии у Исокасия земельных владений в Антиохии (см. MALAL., *Chron.* XIV.38), можно предположить, что его преподавательская деятельность проходила в столице Сирии.

<sup>55</sup> Иоанн Малала сообщал, что Исокасий отправлял «многие должности с честью, ибо был он человек ученый» (MALAL., *Chron.* XIV, 38).

<sup>56</sup> Красноречивым свидетельством влияния Исокасия на политику империи служат данные актов II Эфесского (Разбойного) собора, в которых упоминается, что именно благодаря ходатайству Исокасия, Домн был поставлен епископом антиохийским (*C. Eph.* II. 6).



вызвали неудачи во внешней политике<sup>57</sup> и усиление фискального гнета на города восточных провинций<sup>58</sup>. Несомненно, язычники составляли значительную часть оппозиции. На это обстоятельство указывает издание в 468 г. эдикта, воспрещавшего религиозным диссидентам, в том числе и язычникам, занимать должности в системе провинциального управления (*CJI*, 4, 15), а также принятый в 472 г. закон, подтверждавший запрет на отправление языческих культов (*CJI*, 11, 8). Примечательно, что согласно данным *Пасхальной хроники*, арест Исокасия был произведен во время бунта, вспыхнувшего в Константинополе в 467 г. (*Chron. Pasch.* 467). Можно предположить, что правительство Льва I попыталось использовать мятеж столичного плебса как предлог для усиления давления на оппозицию и перенесения народного недовольства на языческое меньшинство. В дальнейшем влиятельные язычники в придворных кругах добились того, чтобы процесс над Исокасием проходил в Константинополе и был открытым<sup>59</sup>. В ходе суда бывший квестор, сумел, расположив к себе жителей Константинополя формальным принятием христианства, добиться своего оправдания (*JOHN. NIK.*, *Chron.* LXXXVIII, 10-11).

---

<sup>57</sup> Так, в 468 г., при поддержке западного императора Анфимия, Лев I организовал чрезвычайно масштабную и дорогостоящую экспедицию против вандалов в Северной Африке, которая окончилась грандиозным провалом. Об экспедиции 468 г. См. Кулаковский (2003), с. 328.

<sup>58</sup> Козлов (1983), с. 33. Эти настроения нашли свое выражение в труде Малха Филадельфийского. Оценивая политику Льва по отношению к полисам и куриям, он писал: «император похищал имения у подвластных, вечно содержал доносчиков по этому предмету, в случае недостатка в других доносчиках был сам обвинителем, собирал золото со всех концов земли и копил его у себя, лишая города прежнего их благосостояния. Они уже не были в состоянии вносить и те налоги, которые прежде платили» (*MALCH.*, *fr.* 3, пер. Г. С. Дестуниса). Примечательно, что, несмотря на свою принадлежность к христианскому сообществу, о которой упоминал патриарх Фотий (*PHOT.*, *Bibl.* 78), Малх открыто сочувствовал языческой оппозиции, что нашло отражение в его высокой оценке личности и деятельности языческого мистика и политика Пампрепия (*MALCH.*, *fr.* 22). О Пампрепии см. *ниже*.

<sup>59</sup> По свидетельству Иоанна Малалы, пересмотр дела Исокасия был организован придворным врачом императора Льва — язычником Якобусом (*MALAL.*, *Chron.* XIV, 38; о религиозных пристрастиях Якобуса см. *MARC. COM.*, *Chron.* 462).

В 60–70-е гг. V в. видные посты в системе государственного управления империи занимал выходец из куриальной знати Дамаска философ Севериан. Согласно свидетельству хорошо знавшего его схоласта Дамаския, Севериан, отличавшийся знанием не только философии и литературы, но и права, длительное время занимал высшие должности в администрации префектуры Востока и показал себя справедливым, хотя и чрезмерно суровым судьей. Во время отправления государственной должности Севериан вступил в открытый конфликт с могущественным кланом Аспаридов, и, очевидно, был вынужден оставить службу. После уничтожения Аспаридов император Зенон Исавр (474–491 гг.) предложил Севериану вернуться на службу и занять пост префекта претория — высшую должность в системе гражданской администрации — при условии принятия Северианом христианства (ДАМ., *V. Isid.* 108). Севериан отверг предложение императора, однако, не удалился от общественной жизни. Во второй половине 70-х гг. V в. Севериан встал во главе заговора против императора Зенона, имевшего своей целью, в том числе, и восстановление официального статуса языческих культов. Из-за предательства одного из заговорщиков план Севериана был раскрыт, после чего философ, по словам Дамаския, едва избежавший смертной казни, окончательно посвятил себя частной жизни и преподавательской деятельности (ДАМ., *V. Isid.* 115).

Более широкое освещение (по сравнению с известным лишь по Фотиевым выпискам из Дамаския заговором Севериана) получил мятеж Илла и Леонтия. Его активным участником был языческий поэт, философ и астролог Пампрепий Панополитанский<sup>60</sup>. Несмотря на поэтические дарования (ДАМ., *V. Isid.* 112В), до 32 лет он оставался скромным грамматиком (РНЕТ., *АС* 117). В 473 г. он получил должность муниципального грамматика в Афинах, где вскоре стал известен как прекрасный преподаватель и эрудит (ДАМ., *V. Isid.* 112В). До 475 г. (РНЕТ., *АС* 117) Пампрепий оставался в Афинах «преподавал другим и сам у славного Прокла учился высшей науке» (МАЛСН., *fr.* 22). Конфликт Пампрепия с покровителем афинской Академии архонтом Феагеном, заставил его покинуть Академию и перебраться в Константинополь (МАЛСН., *fr.* 22). Благодаря откровенной демонстрации своей приверженности к язычеству, Пампре-

<sup>60</sup> Подробнее см.: ВЕДЕШКИН (2011), с. 94–99.

пий стал заметной в столице личностью<sup>61</sup>. В 477 г. он был представлен военачальнику Иллу — вождю исаврийского землячества в Константинополе и одному из наиболее могущественных людей империи, и вскоре стал его доверенным лицом и советником (MALCH., *fr.* 22)<sup>62</sup>. Благодаря поддержке своего патрона, Пампрепий получил посты квестора, патриция и почетного консула (JOHN. ANT., *fr.* 211, 3; RHET., AC 113)<sup>63</sup>.

В 481 г. между Иллом и императором Зеноном Исавром разгорелся конфликт<sup>64</sup>. Опасаясь открытого столкновения с могущественным полководцем, Зенон удалил его из столицы, назначив магистром войск Востока. Находясь в Сирии Илл начал втайне консолидировать силы, находящиеся в оппозиции к императору<sup>65</sup>. На Пампрепия была возложена миссия по привлечению на сторону заговорщиков языческой аристократии. Из сообщений Дамаския и Захарии Митиленского следует, что Пампрепий распространял слухи о приверженности своего патрона язычеству и его стремлении восстановить официальное положение древних культов (DAM., *V. Isid.* 77B; ZACH., *V. Isaias* [p. 9-10]). Сохранилось описание одной из пропагандистских поездок Пампрепия в Египет в 482 г. Несмотря

<sup>61</sup> Как сообщал историк Малх Филадельфиец: «...он не скрывал приверженности своей к эллинскому верованию, обнаруживал его смело и тем возбуждал подозрение, что он был сведуш и в других статьях тайной науки» (MALCH., *fr.* 22, пер. Г. С. ДЕСТУНИСА).

<sup>62</sup> Илл почитал грамматика «мудрейшим из учителей константинопольских» (DAM., *V. Isid.* 77D) и «назначил ему пенсию как лично от себя, так и от казны» (MALCH., *fr.* 22).

<sup>63</sup> Видимо об этом периоде жизни Пампрепия Малх писал: «Он [Пампрепий] был в великой силе...» (MALCH., *fr.* 22).

<sup>64</sup> Конфликт был спровоцирован императрицей Ариадной, организовавшей, с молчаливого согласия Зенона, покушение на жизнь Илла. Илл получил серьезную травму и, понимая опасность дальнейшего пребывания в столице, равно как и невозможность примириться с императором, вместе со своей свитой уехал в Сирию (EVAGR., *HE* III, 27; MALAL., *Chron.* XV, 13; JOSH. STYL., *Chron.* II, 13; JOHN. NIK., *Chron.* LXXXVIII, 68-76).

<sup>65</sup> Илл пытался добиться поддержки своих сородичей — исавров. Исаврийские общины были освобождены от анноны (КОЗЛОВ [1988], с. 62). Кроме того, исаврийский полководец вел переговоры о военной помощи с шахиншахом Перозом, армянскими сатрапами и правителем Италии Одоакром (JOHN. ANT., *fr.* 214. 2; JOSH. STYL., *Chron.* II, 13; PROCOP., *Aed.* III, 1, 25-26).

на то, что многие лидеры языческих общины Александрии, считая предприятие Илла авантюрой, более чем холодно встретили Пампрепия<sup>66</sup>, надежды на восстановление положения язычества привлекли к посланнику Илла многих последователей традиционных культов<sup>67</sup>. Свидетельством широкого распространения симпатий к Иллу и Пампрепию среди язычников восточных провинций может служить переданное в труде Захарии Митиленского письмо юноши Паралия, упоминавшего, в послании своему брату, что представители карийской знати поддерживали мятеж (ZACH., *V. Sev.* 40).

В 483 г. император Зенон, обеспокоенный активностью своего полководца, пошел на открытый конфликт с Илло. Для захвата мятежного военачальника в Антиохию был направлен отряд под предводительством стратилата Леонтия (JOSH. STYL., *Chron.* II, 13)<sup>68</sup>. Однако, по прибытии в Сирию, Леонтий переметнулся к бунтовщикам и был провозглашен императором (MALAL., *Chron.* XV, 13; JOHN. ANT., *fr.* 214. 1; JOHN. NIK., *Chron.* LXXXVIII, 79-82)<sup>69</sup>. Правление Леонтия было недолгим<sup>70</sup>. Зенон послал против Илла мощную армию под предводительством Иоанна Скифа (MALAL. CHRON., XV, 14; JOSH. STYL., *Chron.* II, 15; JOHN. NIK., *Chron.* LXXXVIII, 86). Войска узурпатора были разбиты. Илл, Леонтий и Пампрепий бежали в исаврийскую крепость Папирион (MALAL., *Chron.* XV, 14;

<sup>66</sup> См.: DAM., *V. Isid.* 66A; 112A; 113J-R.

<sup>67</sup> Так, Дамаский, находившийся в Александрии во время пребывания там Пампрепия, сообщает, что своими речами Пампрепий «околдовал как гомеровский Одиссей феаков» (DAM., *V. Isid.* 113A) и «...многие возбуждены были надеждами на возвращение былого» (DAM., *V. Isid.* 113C).

<sup>68</sup> Евагрий Схоластик и Иоанн Малала, упоминают, что Леонтий пребывал в свите Илла с момента его отъезда из Константинополя (EVAGR., *HE* III, 27; MALAL., *Chron.* XV, 13).

<sup>69</sup> Илл, зная о непопулярности исавров у населения империи, не решился провозгласить себя императором. Иешуа Стилит писал: «Один он [Илл] не мог ни восстать, ни сесть на престол, так как римляне ненавидели его за его происхождение...» (JOSH. STYL., *Chron.* II, 14, пер. Н. В. Пигулевской). Провозгласив выходца из сирийской знати Леонтия марионеточным императором, Илл рассчитывал получить поддержку провинциальной элиты восточных провинций и вместе с тем сохранить всю полноту власти (*Ibid.* II, 15).

<sup>70</sup> Леонтий царствовал лишь около шестидесяти дней (JOHN. ANT., *fr.* 214. 5).

JOSH. STYL., *Chron.* II, 17; JOHN. NIK., *Chron.* LXXXVIII, 87). Так как предсказания Пампрепия о скорой победе над Зеноном оказались ложными, он потерял расположение Илла и в ноябре 484 г. был убит по подозрению в попытке сдать крепость противнику (RHET., *AC* 117; DAM., *V. Isid.* 115C; MALAL., *Chron.* XV, 14; JOHN. NIK., *Chron.* LXXXVIII, 89). После четырех лет осады Папирион пал и Илл с Леонтием были казнены (DAM., *V. Isid.* 115C; CANDID., *fr.* 1; JOSH. STYL., *Chron.* II, 17; JOHN. ANT., *fr.* 214. 10-11; MALAL., *Chron.* XV, 14).

После подавления мятежа правительство провело ряд акций, направленных на ослабление положения языческой интеллектуальной элиты. В таких важных культовых центрах как Афины и Афродизий были закрыты языческие храмы, многие последователи традиционных культов подверглись гонениям<sup>71</sup>. Сильнее всего пострадали скомпрометированные миссией Пампрепия язычники Александрии. Вскоре после известия о поражении Илла, александрийский епископ-монофизит Петр Монг, стремившейся ослабить влияние язычников-интеллектуалов в высших слоях александрийского общества, организовал погром, используя как предлог конфликт христианских и языческих студентов (ZACH., *V. Sev.* 25-26)<sup>72</sup>. Натолкнувшись на противодействие александрийского префекта Ентрехия, бывшего, по мнению Захарии Митиленского, криптоязычником<sup>73</sup>, епископ Петр обратился за поддержкой к императорскому двору. Из Константинополя в Александрию был направлен чиновник Никомед, который устроил охоту на последователей традиционных культов среди представителей высшего александрийского общества. Язычников под пыткой заставляли отречься от отеческой веры, выдавать местонахождение своих скрывавшихся единоверцев (DAM., *V. Isid.* 117AC; 120HL). Кульминацией антиязыческого процесса стал поход части александрийского клира и живших в окрестностях столицы Египта монахов на селение Менуфис, где располагалось тайное святилище, являвшееся главным культовым центром для представителей языческой элиты Александрии. Святилище было уничтожено, а жрец и значительная часть

<sup>71</sup> TROMBLEY (2001) I, p. 82.

<sup>72</sup> См.: ZACH., *V. Sev.* 22-24.

<sup>73</sup> См.: ZACH., *V. Sev.* 25-26.

культовых объектов были привезены в Александрию, где языческие идолы были публично сожжены, а жрец под давлением вынужден признать, что служил дьяволу (ZACH., *V. Sev.* 26-35). Фактически александрийская школа подверглась разгрому. Из множества александрийских философов-язычников к преподаванию вернулись лишь Аммоний, пошедший на компромисс с властями и, очевидно, изменивший свою учебную программу на более приемлемую для христианской общины<sup>74</sup>.

Несмотря на то, что антиязыческие процессы продолжались до самой смерти Зенона, репрессии против представителей языческой оппозиции имели локальный характер и были направлены лишь на языческие общины, активно поддержавшие миссию Пампрепия. Антиязыческими процессами, очевидно, не были затронуты почитатели традиционных культов, проживавшие в Газе<sup>75</sup>, Каррах-Харране<sup>76</sup> и Гелиополисе-Баальбеке<sup>77</sup>. Таким образом, антиязыческие процессы императора Зенона не переросли в общеимперское гонение на последователей традиционных культов. Вместе с тем, разгром александрийской школы и ослабление афинской Академии фактически привели к ослаблению политической и культурной активности языческой интеллектуальной элиты. По сути, после подавления мятежа Илла ее деятельность окончательно свелась к идеологическому фрондерству. Примером проявления подобной оппозиционности являются литературные произведения, созданные язычниками в конце V – начале VI в.: исторический труд Зосима, агиографические сочинения Марина Неаполитанского и Дамаския Схоларха.

---

<sup>74</sup> Дамаский полагал, что Аммоний пошел на компромисс с «надзирателем главенствующего учения», то есть с епископом Петром Монгом, исключительно из своекорыстных побуждений и упрекал его за это (DAM., *V. Isid.* 118).

<sup>75</sup> В своем трактате *Руководство к духовной жизни в ответах на вопросы учеников*, составленном в середине VI в. Варсонуфий Великий упоминал, что среди жителей Газы было некоторое количество открытых язычников (BARS., *Ep.* 782).

<sup>76</sup> Свидетельства о сохранении многочисленной общины в Каррах в VI в. содержатся в трудах Прокопия Кесарийского. См. PROCOPI., *BP* II, 13, 7.

<sup>77</sup> О политической активности язычников Гелиополиса в VI в. упоминал Иоанн Эфесский. См. JOHN. EPH., *HE* III, 3, 27.

Произведение Зосима — *Новая история*, является компиляцией несохранившихся исторических трудов его предшественников: Евнапия Сардского<sup>78</sup> и Олимпиодора Фиванца. Несмотря на отсутствие оригинальности в трактовке Римской истории IV–V вв., сочинение Зосима имеет высокую ценность, с одной стороны, как единственное почти полностью сохранившееся произведение языческой историографии позднеантичного периода, а с другой, как доказательство культурной активности языческой оппозиции в конце V — начале VI вв. В этом произведении ярко проявилось характерное для языческой интеллектуальной элиты неприятие христианства как официальной религии, критика роста влияния двора и бюрократизации империи<sup>79</sup>. Новую веру и ее приверженцев Зосим обвиняет во всех современных ему бедах империи. По мнению историка, Рим был обязан своим величием покровительству языческих богов, которые отвернулись от государства вследствие распространения христианства. Автор чрезвычайно резко критиковал деятельность христианских государей<sup>80</sup>, Церкви и монашества<sup>81</sup>. В то же время, Зосим прославлял «идеального правителя» — Юлиана Отступника и прочих государственных деятелей-язычников<sup>82</sup>, и даже выражал надежду на будущее возрождение древней религии.

Иную идейную окраску имеет труд Марина Неаполитанского — *Прокл, или о счастье*. На примере своего учителя — Прокла Диадоха, Марин показывал путь обретения человеком счастья посредством интеллектуального и духовного самосовершенствования, важной частью которого, по мнению автора, являлись языческие

---

<sup>78</sup> Патриарх Фотий отмечал, что Зосим «не написал историю сам», но «переписал ее у Евнапия» (РНот., *Bibl.* 98).

<sup>79</sup> О социальных корнях Зосима см: РОЗЕНТАЛЬ (1962), с. 611-617; УДАЛЬЦОВА (1974), с. 95-99; КОЗЛОВ (1978), с. 23-42

<sup>80</sup> Так, Константин в повествовании Зосима предстает в образе «честолюбивого карьериста, захватчика, убийцы и предателя» (РОЗЕНТАЛЬ [1962], с. 615), который «был причиной и началом настоящего разрушения империи» (ZOS., *Hist.* II, 34), Констанций II — жестоким и подозрительным ничтожеством, игрушкой в руках придворных евнухов (См. ZOS., *Hist.* II, 55), а Феодосий — изнеженным тираном при котором «никакая добродетель не была похвальна, а все виды роскоши и распутства росли день ото дня» (ZOS., *Hist.* IV, 41).

<sup>81</sup> См. ZOS., *Hist.* V, 23-24.

<sup>82</sup> УДАЛЬЦОВА (1974), с. 95.

благочестие и набожность. По сути, даже отказавшись от открытой критики христианства и христианских государей<sup>83</sup>, автор выступал против государственной религии, противопоставляя образ языческого праведника христианским святым.

Из произведений, отражающих деятельность языческой интеллектуальной элиты, особое место занимает труд последнего схолаха афинской Академии Дамаския<sup>84</sup> *Жизнь Исидора*, также известный как *Философская история*. Сочинение Дамаския сохранилось лишь в выписках патриарха Фотия и Суды. Это сочинение представляло собой жизнеописание наставника Дамаския — философа Исидора Александрийского. В нем автор давал характеристики наиболее видным представителям языческой интеллектуальной элиты, преподававшим в Египетской столице в V в., подробно описывал обучение Исидора, его жизнь в Александрии, бегство от чиновников императора Зенона, организовавших гонение на представителей языческой интеллектуальной элиты в 80-е гг. V в. и последовавшие странствия Дамаския и Исидора по восточным провинциям империи. По своей идейной направленности труд Дамаския близок сочинению Зосима. В произведении вместе с превознесением языческих философов, софистов и теургов приводится критика христианского императора Зенона, представителей христианского клира и язычников-вероотступников<sup>85</sup>. Вместе с тем, критика христиан и христианства у Дамаския выражена слабее, чем у Зосима<sup>86</sup>. Вероятно, это обстоятельство было вызвано тем фактом, что Дамаский, лично переживший гонение на александрийских язычников, опасался резкими выпадами против христиан вызвать недовольство представителей государственной власти и официальной Церкви.

Сам факт творческой деятельности Зосима, Марина и Дамаския свидетельствует о том, что христианизация образованных сло-

---

<sup>83</sup> Единственный выпад Марина против христиан связан с упоминанием об уничтожении парфенонского изваяния Афины Паллады. В этом отрывке автор именует христиан «теми, кто касается и неприкосновенного» (MARIN., *V. Procl.* XXX).

<sup>84</sup> О нем см.: ATHANASSIADI (1993), p. 1-29; WATTS (2005), p. 285-315.

<sup>85</sup> ATHANASSIADI (1993), p. 20.

<sup>86</sup> Константинопольский патриарх Фотий, имевший возможность ознакомиться с полным текстом сочинения Дамаския, следующим образом характеризовал труд философа: «... он трусливо и со скрываемой злобой облаивает святую Веру нашу» (РНП., *Bibl.* 181).



ев населения империи далеко не завершилась и в конце V в. – начале VI в., а культурная деятельность языческой интеллектуальной элиты продолжалась даже после прекращения ее политической активности.

Положение куриальной аристократии резко ухудшилось в начале VI столетия, вследствие фискальной реформы императора Анастасия I (491–418 гг.). При нем муниципальные советы были отстранены от сбора податей с жителей гражданской общины, а городские финансы были почти полностью выведены из ведения курий. Таким образом, члены курии оказались лишены одного из основных источников дохода и возможности влиять на внутренние дела городской общины<sup>87</sup>. По сути, муниципальные советы оказались лишены всякого самоуправления и окончательно превращены в придаток чиновно-бюрократического аппарата империи<sup>88</sup>. Последовавший упадок городских советов и сословия куриалов продолжался в течение всего VI в. и закончился его полным разложением. В конце VI в. Евагрий Схоластик писал о существовании курий и благоденствии «городских патрикиев», как о временах давно прошедших<sup>89</sup>.

С утратой муниципальной аристократией своего положения языческая оппозиция лишалась социальной базы, что позволило правительству перейти в решительное наступление на традиционные культы и их последователей. Языческая интеллектуальная элита оказалась беззащитна перед лицом авторитарной государственной власти, стремившейся к максимальной централизации восточно-римского общества и унификации идеологии имперских элит.

Новое отношение государственной власти к язычникам в высших слоях общества в полной мере проявилось в период правления императора Юстиниана I (527–565 гг.). Еще, будучи соправителем своего дяди Юстина I (518–527 гг.), Юстиниан подтвердил все, изданные ранее, законодательные ограничения, наложенные на язычников и языческие культы (*CJ* I, 5, 12; I, 11, 9). Вскоре после обретения Юстинианом единоличной власти было оглашено сразу несколько антиязыческих эдиктов. В 529 г. язычники были лишены

---

<sup>87</sup> ЛЕБЕДЕВА (1980), с. 144-145; JONES (1986), p. 760-761; LIEBESCHUETZ (2001), p. 107-109.

<sup>88</sup> СЕРОВ (2001), с. 48-50.

<sup>89</sup> См. EVAGR. *HE* III, 42.

всех гражданских прав: им было запрещено делать завещания, наследовать имущество, служить на гражданской и военной службе<sup>90</sup>, преподавать (*CJ I*, 5, 18), владеть рабами-христианами (*CJ I*, 10, 2). Выпущенный в том же году закон предписывал всем язычникам принять крещение под страхом конфискации имущества и изгнания. В том случае если новообращенные продолжали отправлять языческие ритуалы, они предавались смерти (*CJ I*, 11, 10). Контроль над исполнением антиязыческих законов был возложен на местных епископов, которые в случае недонесения гражданским властям о фактах нарушения императорских распоряжений могли лишиться своего поста (*CJ I*, 5, 18). В юридическом отношении большинство данных законов не представляли собой принципиально нового этапа правового регулирования религиозной жизни язычников<sup>91</sup> — схожие по содержанию эдикты издавались христианскими императорами на протяжении всего V в.<sup>92</sup> Однако именно при Юстиниане правительство впервые начало следить за их исполнением, ранее разрозненное законодательство превратилось в антиязыческую государственную политику.

Уже в 529 г. прошла масштабная чистка имперской администрации от последователей традиционных культов. Как сообщает Прокопий Кесарийский: «...начал он (Юстиниан) преследовать так называемых эллинов, подвергая тела их пыткам и отнимая их достояние» (*PROCOR.*, *HA XI*, 31). По результатам проведенного в столице расследования, множество язычников было выявлено даже среди высшего чиновничества (*MALAL.*, *Chron.* XVIII, 42; *ТНЕОРН.*, *Chron.* 6022). Согласно свидетельству Иоанна Малалы, многие последователи традиционных культов предпочли смерть вероотступничеству (*MALAL.*, *Chron.* XVIII, 42). В том же году Юстиниан разо-

<sup>90</sup> Ср. *ТНЕОРН.*, *Chron.* 6022.

<sup>91</sup> Ф. Тромбли связывал издание так называемых «юстиниановых законов» (*CJ I*, 11, 9-10) с восстанием Илла и Леонтия и, таким образом, относил его к периоду правления Зенона (*TROMBLEY* [2001] I, p. 82-94), С. Коркоран (опираясь на данные *P. Оху.*), утверждал, что антиязыческие эдикты относятся к периоду правления Анастасия (*CORCORAN* [2009], p. 183-208). Однако, даже в том случае, если упомянутые выше законы и были приняты до вступления на престол Юстиниана, можно утверждать, что многие их положения не применялись на практике.

<sup>92</sup> Ср. *СTh.* XVI, 10, 25; I, 11, 7; I, 4, 15; *P. Оху.*

гнал афинскую Академию (*Ib.* XVIII, 47)<sup>93</sup>, последний схолярх Академии — Дамаский вместе с прочими преподавателями вынужден был искать убежища в Персии у шахиншаха Хосрова I Ануширвана (AGATH., *Hist.* II, 30)<sup>94</sup>.

В 546 г.<sup>95</sup> в столице прошла вторая волна репрессий против язычников. По сведениям Прокопия, официальной причиной для начала нового гонения стало продолжавшееся отправление церемоний языческого культа лицами, формально принявшими христианство (PROCOR., *HA* XI, 31)<sup>96</sup>. Антиязыческий процесс возглавил фанатичный епископ-монофизит Иоанн Эфесский. В ходе проведенного епископом Иоанном расследования большое количество представителей высшей аристократии и образованного класса было под пыткой избито в приверженности идолопоклонству. Как свидетельствовал

<sup>93</sup> См. WATTS (2004), p. 168-182.

<sup>94</sup> О дальнейшей судьбе Дамаския и его товарищей см.: ATHANASSIADI (1993), p. 24-26; WATTS (2005), p. 285-315.

<sup>95</sup> О дате см. BURY (1958) I, p. 368, n. 3.

<sup>96</sup> Основной причиной гонения, вероятно, являлось стремление нуждающегося в средствах императора пополнить исчерпанную военными кампаниями и строительной деятельностью казну за счет имущества потенциально нелояльных по отношению к христианскому государству представителей правящего класса. Согласно свидетельству обличителя Юстиниана Прокопия Кесарийского, император обвинял своих подданных в «многобожии» именно для того, чтобы заполучить их состояние (PROCOR., *HA* XIX, 11). Ср. PROCOR., *HA* XI, 31; ТНЕОРН., *Chron.* 6022. Еще одним обстоятельством, вызвавшим новое гонение, явилась римско-персидская война, разразившаяся в 540 г. Во время боевых действий на римской территории шахиншах Хосров I всячески выказывал свое расположение языческому населению оккупированных персами провинций. Так, Хосров распорядился принести жертвы нимфам в захваченной персами Антиохии (PROCOR., *BP* II, 11, 6), милостиво отказался от преподнесенной ему жителями Харрана-Карр дани на том основании, что жители города были «не христиане, а придерживались древней веры» (*Ibid.* II, 13, 7). Как справедливо предположила А. А. Чекалова, эти акции Хосрова I имели целью подогреть внутреннюю оппозицию в римском государстве и таким образом осложнить ситуацию в империи. Очевидно, после заключения пятилетнего перемирия между персами и римлянами в 545 г. проживавшие в империи язычники могли быть обвинены в коллаборационизме, что, в итоге, и привело к новым репрессиям (См. примеч. А. А. Чекаловой в: ПРОКОПИЙ КЕСАРИЙСКИЙ... с. 492). Очевидно, гостеприимство оказанное шахиншахом преподавателям афинской Академии следует рассматривать в том же ряду его поступков (см. *выше*).

сам Иоанн: «в столице нашли людей известных и знатных, с прочими грамматиками, софистами, схоластиками и врачами<sup>97</sup>» (PS. DIONYS., *Chron.* III, p. 7198). Язычников заключали в темницу, бичевали, заставляли под пытками указывать на своих единоверцев, после чего отсылали в церкви «обучаться вере христианской» (*Ibid.*).

Кульминация антиязыческих акций Юстиниана пришлась на последние годы правления императора. По свидетельству Иоанна Малалы, в Константинополь были свезены языческие жрецы, которые подвергаясь издевательствам, были проведены по городу. Вместе с ними в столицу были привезены многие объекты языческого культа и «языческие» книги. Все это было прилюдно уничтожено (MALAL., *Chron.* XVIII, 136).

Преследования язычников не ограничились столицей. На протяжении всего царствования Юстиниана правительственные войска при поддержке монашества активно занимались «обращением» провинциалов и разрушением сохранившихся объектов традиционных культов<sup>99</sup>. Гонения на язычников продолжились и даже усилились при преемниках Юстиниана, подавивших последние очаги местной языческой оппозиции. В 579 г. ко двору императора Тиберия II (578–582 гг.) поступил донос о конфликте язычников и христиан в сирийском городе Гелиополисе-Баальбеке. В город был направлен военачальник Теофил организовавший масштабный политический процесс против местных язычников, который разросся до масштабов всей провинции Сирия (JOHN. EPH., *HE* III, 3, 27):

---

<sup>97</sup> Оригинальное объяснение причин гонения на язычников в 546 г. выдвинул Л. К. Литтл. По его мнению, гонение было вызвано разразившейся эпидемией чумы и стремлением правительства возложить вину за бедствие на беззащитное религиозное меньшинство (LITTLE [2007], p. 113. Ср. MAAS [1992], p. 64.). Интересно отметить, что жертвами гонения стали, в том числе, и врачи-язычники.

<sup>98</sup> Цит. по ПИГУЛЕВСКАЯ (1941) с. 17.

<sup>99</sup> Так, ок. 535 г. по повелению императора военачальник Нарсес разрушил храмовый комплекс в египетских Филах (PROCOR., *BP* I, 19, 37; DIJKSTRA [2005], p. 82). По сообщению Прокопия, языческие культы были истреблены в пентаполитанском городе Агиле (PROCOR., *Aed.* VI, 2, 15). Под руководством Иоанна Эфесского проводилась масштабная кампания против язычников во Фригии, Вифинии и Лидии, в ходе которой было разрушено множество храмов и принуждено к крещению до 80 тыс. язычников (FOSS [1989], p. 32).

Множество изобличенных язычников, прежде всего жителей Эдессы и Антиохии, были преданы мучительной смерти (*Ibid.* 27-30). Во время правления императора Маврикия (582–602 гг.) проводившего, по мнению Иоанна Эфесского, излишне мягкую политику по отношению к последователям традиционных культов<sup>100</sup>, было проведено гонение на язычников Харрана. По данным анонимной сирийской хроники, по приказу императора местный епископ, видимо, при поддержке войска, устроил в городе языческий погром (*SYR., Chron.* 1234, 79):

...и многие стали христианами; те же, которые сопротивлялись, были изрублены мечом, а части их [тела] развесили на площадях Харрана<sup>101</sup>.

В целом, гонения VI в. положили конец существованию языческой интеллектуальной элиты в Восточной Римской империи. Путем насильственного крещения и физического истребления представителей правящего класса, сохранивших веру в древних богов, государственная власть добилась видимого искоренения язычества в высших слоях восточноримского общества. Не вызывает сомнений, что часть имперской аристократии продолжало втайне отправлять обряды и церемонии в честь древних богов<sup>102</sup>, однако, любое открытое проявления симпатий к языческим культам стало невозможно.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

##### *Библиографические*

- IG — Inscriptiones Graecae = Inscriptiones Atticae aetatis quae est inter Euclidis annum et Augusti tempora, ed. U. KOEHLER, 5 parties (1877, 1883, 1888, 1893, 1985; Supplementa).
- PG — Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, ed. J.-P. MIGNÉ (P., 1857–1866), t. 1 – 161.
- PL — Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, ed. J.-P. Migné (P., 1844–1865), t. 1 – 225.

<sup>100</sup> См. JOHN. ERN., *HE* III, 5, 15.

<sup>101</sup> Пер. Н. В. ПИГУЛЕВСКОЙ.

<sup>102</sup> Так, Иоанн Эфесский сообщал о нескольких криптоязычниках, заседавших в константинопольском сенате в период правления императора Маврикия (JOHN. ERN., *HE* III, 5, 15).

*Сочинения и их авторы*

- AGATH., *Hist. Ant. Pal.* — AGATHIAS, *Historiarum libri V.*  
 — *Antologia Palatina.*
- AST., *Hom.* — ASTERIUS AMASENUS, *Homiliae.*
- BARS., *Ep. C. Chalc.* — BARSANUPIUS, *Epistulae.*  
 — *Consilium Chalcedonense.*
- CANDID., *fr. Chron. Pasch. CJ.* — CANDIDUS ISAURUS, *Fragmenta.*  
 — *Chronicon Paschale.*  
 — *Codex Iustiniani.*
- Coll. Cas. — *Collectionis Casinensis sive synodici a Rustico diacono compositi pars altera.*
- CTh. — *Codex Theodosianus*
- DAM., *V. Isid.* — DAMASCIUS, *Vita Isidori.*
- EGERIA., *Itin.* — *Itinerarium Egeriae (Peregrinatio ad loca sancta saeculi IV exeuntis).*
- EUNAP., *V. Soph.* — EUNAPIUS, *Vitae Sophistarum.*
- EVAGR., *HE.* — EVAGRIUS, *Historia Ecclesiastica.*
- GEORG., *V. John. Chrys.* — GEORGIUS ALEXANDRINUS, *Vita Iohannis Chrysostomi.*
- ISID. PEL., *Ep.* — ISIDORUS PELUSIOTUS, *Epistulae.*
- JOHN. ANT., *fr.* — IOANNES ANTIOCHENSIS, *Fragmenta ex Historia Chronica.*
- JOHN. EPH., *HE.* — IOANNES EPHESIUS, *Historia Ecclesiastica pars tertia.*
- JOHN. LYD., *De Mag.* — IOANNES LYDUS, *De Magistratibus reipublicae Romanae.*
- JOHN. LYD., *De Mens.* — IOANNES LYDUS, *De Mensibus.*
- MALAL., *Chron.* — IOANNES MALALAS, *Chronographia.*
- MALCH., *fr.* — MALCHUS PHILADELPHENSIS, *Fragmenta.*
- MARC. COM., *Chron.* — MARCELLINUS COMES, *Chronicon.*
- MARC., *V. Porph.* — MARCUS DIACONUS, *Vita S. Pophirii.*
- MARIN., *V. Proc.* — MARINUS, *Vita Procli.*
- NIL., *Ep. P. Oxy.* — NILUS ABBAS, *Epistulae.*  
 — *The Oxyrhynchus Papyri.*
- PHILOST., *HE.* — PHILOSTORGIUS, *Historia Ecclesiastica.*
- PHOT., *Bibl.* — PHOTIUS, *Bibliotheca.*

PROTOP., <i>Aed.</i>	— PROCOPIUS CAESARENSIS, <i>De aedificiis.</i>
PROTOP., <i>BP.</i>	— PROCOPIUS CAESARENSIS, <i>De Bello Persico.</i>
PROTOP., <i>HA.</i>	— PROCOPIUS CAESARENSIS, <i>Historia Arcana.</i>
PS. DIONYS., <i>Chron.</i>	— <i>Chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum.</i>
RUF., <i>HE.</i>	— RUFINUS, <i>Historia Ecclesiastica.</i>
SOC., <i>HE.</i>	— SOCRATES, <i>Historia Ecclesiastica.</i>
SOZ., <i>HE.</i>	— SOZOMENUS, <i>Historia Ecclesiastica.</i>
SUD.	— <i>Suidae lexicon.</i>
SYN., <i>Ep.</i>	— SYNESIUS, <i>Epistulae.</i>
<i>Chron. ad a. 1234.</i>	— <i>Anonymi auctoris Chronicon ad a. Christi 1234 pertinens.</i>
THEOD., <i>Ep.</i>	— THEODORETUS, <i>Epistulae.</i>
THEOD., <i>HE.</i>	— THEODORETUS, <i>Historia Ecclesiastica.</i>
THEOD., <i>HR.</i>	— THEODORETUS, <i>Historia Religiosa.</i>
THEOPH., <i>Chron.</i>	— THEOPHANES, <i>Chronographia.</i>
<i>V. Alex. Akoim.</i>	— <i>Vita Alexandri Acoemetae.</i>
<i>V. Bars.</i>	— <i>Vita Barsaumae.</i>
<i>V. Rabb.</i>	— <i>Vita Rabbulae.</i>
<i>V. Sym. Styl. (SYT.)</i>	— <i>Vita Symeoni Stylit (Syriaca).</i>
ZACH., <i>Chron.</i>	— ZACHARIAS RHETOR, <i>Chronicon.</i>
ZACH., <i>V. Sev.</i>	— ZACHARIAS RHETOR, <i>Vita Severi.</i>
ZOS., <i>Hist.</i>	— ZOSIMUS, <i>Historia Nova.</i>

*Переводы оригинальных текстов  
на новоевропейские языки*

<i>C. Eph. II.</i>	— <i>The second synod of Ephesus together with certain extracts relating to it from Syriac mss. preserved in the British museum, trans. by S. G. F. PERRY.</i>
JOHN. NIK., <i>Chron.</i>	— <i>The Chronicle of John, Bishop of Nikiu, trans. by R. H. CHARLES.</i>
JOSH. STYL., <i>Chron.</i>	— <i>The Chronicle of Joshua the Stylite, trans. by W. WRIGHT.</i>
PS. DIOS., <i>Pan.</i>	— PSEUDO-DIOSCORUS, <i>Panegyric on Macarios of Tkow, trans. by D. W. JOHNSON.</i>
RHET., <i>AC.</i>	— RHETORIUS THE EGYPTIAN, <i>Astrological Compendium, trans. by J. H. HOLDEN.</i>

БИБЛИОГРАФИЯ  
(и принятые сокращения)

*Источники и их переводы  
на новоевропейские и русский языки*

- AGATHIAS, *Historiarum libri V*, PG, т. 88, col. 1248 – 1608. — АГАФИЙ МИРИНЕЙСКИЙ, *О царствовании Юстиниана*, пер. с др.-греч. М. В. ЛЕВЧЕНКО (М.: Арктос, 1996).
- ASTERIUS OF AMASEA, *Homilies I – XIV*, ed. and comm. by C. DATEMA (Leiden: Brill, 1970).
- CANDIDUS ISAURUS, *Excerpta ex Historia*, PG, т. 85, col. 1742 – 1752. — КАНДИД ИСАВР, *Выписка из «Истории»*, пер. Г. С. ДЕСТУНИСА, *Византийские историки: Дексипп, Эвнапий, Олимпиодор, Малх, Петр Магистр, Менандр, Кандид Исавр, Ноннос и Феофан Византиец* (СПб.: Типография Леонида Демиса, 1860).
- Chronicon Paschale*, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinorum (Bonn, 1832).
- Codex Iustiniani*, Corpus Iuris Civilis, vol. II (В.: Weidmann, 1892). — *Annotated Justinian Code*, eng. trans. by F. H. BLUME, <http://uwacadweb.uwo.edu/blume&justinian/default.asp> (июнь, 2014).
- Collectionis Casinensis sive synodici a Rustico diacono compositi pars altera*, ed. by Ed. SCHWARZ, Acta conciliorum oecumenicorum, t. I, vol. IV (В.: De Gruyter, 1922).
- Consilium Chalcedonen*, ed. J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, t. VII (Florentia, 1762). — *The Acts of the Council of Chalcedon*, eng. trans. by R. PRICE and M. GADDIS, vol. I–III (Liverpool: Liverpool University Press, 2005). — *Деяния Вселенских Соборов*, пер. Казанской Духовной Академии, т. IV (Казань: Центральная Типография, 1908).
- DAMASCIUS, *The Philosophical History*, with an eng. trans. by P. ATHANASSIADI (Athens: Aramea Cultural Association, 1999).
- EUNAPIUS, *Lives of the Philosophers and Sophists*, with an eng. trans. by W. C. WRIGHT, *Philostratus and Eunapius. The Lives of the Sophists* (L. – Cambridge: Loeb Classical Library, 1921). — ЕВНАПИЙ, *Жизни философов и софистов*, пер. с др.-греч. Е. В. ДАРК и М. Л. ХОРЬКОВОЙ, *Римские историки IV века* (М.: Росспэн, 1997).
- EVAGRIUS SCHOLASTICUS, *Historia Ecclesiastica*, PG, т. 86. 2. — ЕВАГРИЙ СХОЛАСТИК, *Церковная история в 6 книгах*, пер., вступ. ст., комм. и прилож. И. В. КРИВУШИНА (СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006).
- HERONYMUS STRIDONENSIS, *Opera Omnia*, PL, т. 22 – 30. — ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ, *Творения*, в 17 ч. (Киев, 1879–1903).



- IOANNES ANTIOCHENSIS, *Fragmenta quae supersunt omnia*, with an eng. trans. by S. MARIEV (B.: Walter De Gruyter, 2008).
- IOANNES LYDUS, *Opera, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinorum* 28 (Bonn, 1837). — IOANNES LYDUS, *On powers, or, The magistracies of the Roman state*, with an eng. trans. by A. C. BANDY (Philadelphia: American Philosophical Society, 1983).
- ISIDORUS PELUSIOTUS, *Epistolarum libri quinque*, PG, т. 78. — ИСИДОР ПЕЛУСИОТ, *Творения*, в 3 ч., пер. Московской духовной академии (М., 1859–1860).
- IOANNES MALAMAS, *Chronographus Byzantinus*, PG, т. 97. — *The Chronicle of John Malalas*, trans. by E. JEFFREYS, M. JEFFREYS and R. SCOTT (Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 1986).
- Life of Alexander Akoimetos*, eng. trans. by D. F. CANER, in: CANER D., *Wandering, begging monks spiritual authority and the promotion of monasticism in late antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2002).
- NILUS ABBAS, *Opera omnia*, PG, t. 79. — ПРЕПОДОБНЫЙ НИЛ СИНАЙСКИЙ, *Письма* (М.: Благовест, 2010).
- PHILOSTORGIUS, *Historia Ecclesiastica*, PG, t. 65. — ФИЛОСТОРГИЙ, *Сокращение «Церковной истории»*, пер. В. А. ДОРОФЕЕВОЙ, комм. М. Ф. ВЫСОКОГО, М. А. ТИМОФЕЕВА, в кн.: *Церковные историки IV–V веков* (М.: Росспэн, 2007).
- PROCOPIUS, *Works*, vol. I–VII, with an eng. trans. by H. B. DEWING (L. – Cambridge: Loeb classical library, 1914–1940). — ПРОКОПИЙ КЕСАРИЙСКИЙ, *Война с готами. О постройках*, в 2 ч., пер. С. П. КОНДРАТЬЕВА (М.: Арктос – Вика-пресс, 1996); ПРОКОПИЙ КЕСАРИЙСКИЙ, *Война с персами. Война с вандалами. Тайная история*, пер., ст., комм. А. А. ЧЕКАЛОВОЙ (СПб.: Алетейя, 1998).
- PSEUDO-DIONYSIUS OF TEL-MAHRE, *Chronicle*, part. III, eng. trans. by W. WITAKOWSKY (Liverpool: Liverpool University Press, 1996).
- PSEUDO-DIOSCORUS, *Panegyric on Macarios of Tkow*, trans. by D. W. JOHNSON (Louvain: Peeters, 1980). — *Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе*, пер. В. БОЛОТОВА, в кн.: В. БОЛОТОВ, *Из церковной истории Египта I* (СПб.: Типография Ф. Елеонского и К°, 1884).
- RHETORIUS THE EGYPTIAN, *Astrological Compendium*, eng. trans. by J. H. HOLDEN (Temple: American Federation of Astrologers, 2009).
- RUFINUS, *Opera omnia*, PL, т. 21. — РУФИН АКВИЛЕЙСКИЙ, *Церковная история*, пер. В. М. ТЮЛЕНЕВА, в кн.: ТЮЛЕНЕВ В. М., *Рождение латинской христианской историографии. С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского* (СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005).

- The Life of Simeon Stylites*, eng. trans. by F. LENT, *Journal of the American Oriental Society* 35 (1915).
- The Oxyrhynchus Papyri*, vol. XV, ed. and trans. by B. P. GRENFELL, A. S. HUNT (L.: Egypt Exploration Society, 1922).
- SOCRATES SCHOLASTICUS, *Historia ecclesiastica*, PG, т. 67. — СОКРАТ СХОЛАСТИК, *Церковная история*, пер. Санкт-Петербургской духовной академии под ред. И. В. КРИВУШИНА (М.: Росспэн, 1996).
- Suidae lexicon*, 4 vols. (Leipzig: Teubner, 1928–1935; reprint.: Stuttgart: 1967–1971).
- SYNESIUS, *Opera omnia*, PG, т. 66. — *The Letters of Synesius of Cyrene*, eng. trans. by A. FITZGERALD (N. Y.: Oxford University Press, 1926).
- The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, eng. trans. by R. H. Charles (L.: Williams & Norgate, 1916).
- The Chronicle of Joshua the Stylite*, eng. trans. by W. WRIGHT (Cambridge: University Press, 1882). — *Хроника Иешу Стилита*, пер. Н. В. ПИГУЛЕВСКОЙ, в кн.: ПИГУЛЕВСКАЯ Н. В., *Месопотамия на рубеже V–VI вв. н. э. Сирийская хроника Иешу Стилита как исторический источник* (М. – Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1940).
- The Greek Anthology*, vol. I–V, with an eng. trans. by W. R. PATON (L.: Cambridge: Loeb Classical Library, 1916–1918). — ПАЛЛАД АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Эпиграммы*, введен., пер. и комм. Ю. Ф. ШУЛЬЦА. [*Эпиграммы* 80 и 127, пер. Ф. А. ПЕТРОВСКОГО], *Византийский Временник* 24 [49] (1964).
- The second synod of Ephesus together with certain extracts relating to it from Syriac mss. preserved in the British museum*, eng. trans. by S. G. F. PERRY (Dartford: Orient Press, 1881).
- The third part of the Ecclesiastical history of John, bishop of Ephesus*, eng. trans. by R. P. SMITH (Oxford: Oxford University Press, 1860).
- THEODORETUS, *Opera omnia*, PG, т. 80–84. — ФЕОДОРИТ КИРРСКИЙ? *Творения*, в 8 ч., пер. Московской духовной академии (М., 1855–1857, 1907–1908).
- Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, vol. I–II (B.: Weidmann, 1904–1905). — *The Theodosian Code and Novels and Sirmondian Constitutions*, eng. trans. by C. PHARR (Princeton: University Press, 1952). — *Кодекс Феодосия «О язычниках, жертвоприношениях и храмах»*, пер. с лат. и комм. М. А. ВЕДЕШКИНА, *Научные ведомости Белгородского государственного университета* 27 (2013).
- THEOPHANES, *Chronographia*, PG, т. 108. — *Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта*, пер. В. И. ОБОЛЕНСКОГО и Ф. А. ТЕРНОВСКОГО (М., 1884).

- Vita Barsaumae*, Avec la trad. franç. de F. NAU, *Résumé de monographies syriaques*, *Revue de l'Orient Chrétien* 18 (1913); 19 (1914); 20 (1917).
- ZACHARIAN OF MITYLENE, *Syriac Chronicle*, eng. trans. by F. J. HAMILTON, E. W. BROOKS (L.: Methuen & Co., 1899).
- ZACHARIA SCHOLASTICO, *Vita Isaiæ Monachi*, int. W. BROOKS, *Scriptores Syri versio*, series III, t. 25. *Vitae vivorum apud monophysitas celeberrimorum*, pars prima (Leipzig: O. Harrassowitz, 1907).
- ZACHARIAN OF MITYLENE, *The Life of Severus*, with an eng. trans. by L. AMBJÖRN (Piscataway: Gorgias Press, 2008).
- ГЕОРГИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Житие во святых отца нашего и вселенского светильника Иоанна, архиепископа Константинопольского, Златоуста*, пер. С. А. БАЛАХОВСКОЙ, *Древние жития свт. Иоанна Златоуста*, тексты и комментарии, под ред. С. А. БАЛАХОВСКОЙ (М.: Паломник – Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет – ИМЛИ РАН, 2007).
- ЗОСИМ, *Новая история*, полный пер., комм. и указатели Н. Н. БОЛГОВА (Белгород: Издательство Белгородского государственного университета, 2010).
- Из анонимной сирийской хроники 1234 г.*, пер. Н. В. ПИГУЛЕВСКОЙ, в: Н. В. ПИГУЛЕВСКАЯ, *Византия и Иран на рубеже VI–VII веков* (М., 1946).
- Кодекс Феодосия (О язычниках, жертвоприношениях и храмах)*, пер. с лат. и комм. М. А. ВЕДЕШКИНА, *Научные ведомости Белгородского государственного университета* 27 (2013).
- ПРОКОПИЙ КЕСАРИЙСКИЙ, *Война с персами. Война с вандалами. Тайная история*, пер., ст., комм. А. А. ЧЕКАЛОВОЙ (СПб., Алетейя, 1998).
- МАЛХ ФИЛАДЕЛЬФИЕЦ, *Византийская история в семи книгах*, пер. Г. С. ДЕСТУНИСА, в: *Византийские историки: Дексипп, Эвнаний, Олимпиодор, Малх, Петр Магистр, Менандр, Кандид Исавр, Ноннос и Феофан Византиец* (СПб.: Типография Леонида Демиса, 1860).
- МАРИН, *Прокл, или О счастье*, пер. М. Л. ГАСПАРОВА, в: ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* (М.: Мысль, 1986).
- МАРК ДЬЯКОН, *Житие и подвизание иже во святых отца нашего Порфирия Газского*, пер. с греч. И. В. ПОМЯЛОВСКОГО, в: *Палестинский патерик*, вып. 5 [Императорское православное Палестинское общество], (СПб., 1895).
- МАРЦЕЛЛИН КОМИТ, *Хроника*, пер. и комм. Н. Н. БОЛГОВА (с приложением оригинального латинского текста) (Белгород: Издательство Белгородского государственного университета, Типография ГИК, 2010).
- Паломничество по Святым местам конца IV века*, пер. с лат. И. В. ПОМЯЛОВСКОГО (с приложением оригинального латинского текста), в: *Православный палестинский сборник*, вып. 20 (СПб. 1889).

ПРЕПОДОБНЫЕ ВАРСОНОФИЙ ВЕЛИКИЙ и ИОАНН ПРОРОК, *Руководство к духовной жизни* (М.: Локид-Пресс, 2007).

*Сказание о славных делах Раббулы, епископа благословенного города Ургэи (Эдессы)*, пер. арх. ПИМЕНА (БЕЛИКОВА), в кн.: ХОДАКОВСКАЯ О. И., *Священномученик Пимен (Белоликов), епископ Семиреченский и Верненский* (Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000).

*Исследования*

ATHANASSIADI P., "Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius", *The Journal of Hellenic Studies* 113 (1993).— ATHANASSIADI (1993).

BROWN P., *Society and the Holy in Late Antiquity*. (Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1989). — BROWN (1989).

BROWNE G. M., "Harpocraton Panegyrista", *Illinois Classical Studies* II (1977). — BROWNE (1977).

BURY J., *History of the Later Roman Empire, from the death of Theodosius I to the death of Justinian*, 2 тт. (N.-Y.: Dover publications, 1958). — BURY (1958).

CAMERON A., "Wandering Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 14 (1965). — CAMERON (1965).

CAMERON A., "Palladas and Christian Polemic", *Journal of Roman Studies* 55 (2012). — CAMERON (2012).

CAMERON A., LONG J., SHERRY L., *Barbarians and politics at the Court of Arcadius* (Berkeley – Los Angeles: Oxford University of California Press, 1993). — CAMERON, LONG, SHERRY (1993).

CHANOTIS A. "The conversion of the temple of Aphrodite at Aphrodisias in context", *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, ed. by J. HAHN, S. E. EMMEL, U. GOTTER (Leiden: Brill, 2008).— CHANOTIS (2008).

CHUVIN P., *A Chronicle of the Last Pagans* (L.: Harvard University Press, 1990). — CHUVIN (1990).

CORCORAN S., "Anastasius, Justinian, and the Pagans: A Tale of Two Law Codes and a Papyrus", *Journal of Late Antiquity* 2 (2009). — CORCORAN (2009).

DIJKSTRA J., *Religious encounters on the southern Egyptian frontier in Late Antiquity (AD 298–642)*, Proefschrift (Groningen: Rijksuniversiteit Groningen, 2005). — DIJKSTRA (2005).

DZIELSKA M., *Hypatia of Alexandria* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995). — DZIELSKA (1995).

FOSS C., *Ephesus after Antiquity: A Late Antique, Byzantine and Turkish City* (Cambridge – N. Y. – Melbourne: Cambridge University Press, 1980). — FOSS (1980).

- GEFFCKEN J., *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Heidelberg: C. Winter, 1920). — GEFFCKEN (1920).
- JONES A. H. M., *The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, II тт. (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986). — JONES (1986).
- HAAS C., *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997). — HAAS (1997).
- HAHN J., “The Conversion of the Cult Statues: the Destruction of the Serapeum 392 a. d. and the Transformation of Alexandria into the ‘Christ-loving’ City”, *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* (Leiden: Brill, 2008). — HAHN (2008).
- HALL L., *Roman Berytus: Beirut in Late Antiquity* (L.: Routledge, 2004). — HALL (2004).
- HEBERT L., “Pagans and Christians in Late Antique Aphrodisias”, *Conversion to Christianity from Late Antiquity to the Modern Age: Considering the Process in Europe, Asia, and the Americas*, I (Minneapolis: Center for Early Modern History, 2009). — HEBERT (2009).
- HOLUM K., *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1982). — HOLUM (2001).
- LIEBESCHUETZ J., *The Decline and Fall of the Roman City* (Oxford – N. Y.: Oxford University Press, 2001). — LIEBESCHUETZ (2001).
- LITTLE L. K., *Plague and the End of Antiquity: the Pandemic of 541–750* (N. Y.: Cambridge University Press, 2007). — LITTLE (2007).
- LÓPEZ A. G., *Shenoute of Atripe and the Uses of Poverty: Rural Patronage, Religious Conflict and Monasticism in Late Antique Egypt* (Berkeley, CA: University of California Press, 2013). — LÓPEZ (2013).
- MAAS M., *John Lydus and the Roman Past. Antiquarianism and Politics in the age of Justinian* (L. – N. Y.: Routledge, 1992). — MAAS (1992).
- MACGEORGE P., *Late Roman Warlords* (Oxford – N. Y.: Oxford University Press, 2002). — MACGEORGE (2002).
- O’MEARA D. J., *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity* (Oxford – N. Y.: Clarendon Press; Oxford University Press, 2003). — O’MEARA (2003).
- RIST J. M., “Hypatia”, *Phoenix* 19 [3] (1965). — RIST (1965).
- ROUECHÉ C., “Introduction”, in: *Aphrodisias in Late Antiquity: The Late Roman and Byzantine Inscriptions*, ed. C. ROUECHÉ, II (2004), <http://insaph.kcl.ac.uk/ala2004> (июнь, 2014). — ROUECHÉ (2004).
- SEGAL J. B., *Edessa: The Blessed City* (Piscataway: Gorgias Pr. Llc, 2005). — SEGAL (2005).

- SHANZER D., *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's 'De Nuptiis Philologiae et Mercurii'. Book 1* (Berkeley – Los Angeles – L.: University of California Press, 1986). — SHANZER (1986).
- SIVAN H., *Palestine in Late Antiquity* (Oxford – N. Y.: Oxford University Press, 2008). — SIVAN (2008).
- STEMBERGER G., *Jews and Christians in the Holy Land: Palestine in the Fourth Century* (Edinburgh: T. & T. Clark Ltd, 1999). — STEMBERGER (1999).
- TROMBLEY F. R., *Hellenic religion and Christianization, c. 370–529*, 2 тт. (Boston – Leiden: Brill, 2001). — TROMBLEY (2001).
- WARD W. D., *From Provincia Arabia to Palaestina Tertia: The Impact of Geography, Economy, and Religion on Sedentary and Nomadic Communities in the Later Roman Province of Third Palestine* (ProQuest, 2008). — WARD (2008).
- WATTS E., “Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A. D. 529”, *The Journal of Roman Studies* 94 (2004) — WATTS (2004).
- WATTS E., “Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45 (2005). — WATTS (2005).
- WATTS E., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria* (Berkeley: University of California Press, 2006). — WATTS (2006).
- АСМУС В. Ф., *Античная философия* (М.: Высшая школа, 1976). — АСМУС (1976).
- ВЕДЕШКИН М. А., «Пампрепий и последняя битва восточноримского язычества», *Классическая и византийская традиция 2011* (Белгород: Издательство Белгородского государственного университета, 2011). — ВЕДЕШКИН (2011).
- ВЕДЕШКИН М. А., “Языческая оппозиция христианизации восточноримского города (на примере Газы Палестинской)”, *Научные ведомости Белгородского государственного университета* 1 (2013). — ВЕДЕШКИН (2013).
- ВИШНЯКОВ А., *Император Юлиан Отступник и литературная полемика с ним св. Кирилла, архиепископа Александрийского в связи с предшествующей историей литературной борьбы между христианами и язычниками* (Симбирск: Губернская типография, 1908). — ВИШНЯКОВ (1908).
- КОЗЛОВ А. С., «Основные направления политической оппозиции правительству Византии в первой половине V в.», *Античная древность и Средние века* (1982). — КОЗЛОВ (1982).
- КОЗЛОВ А. С., «Основные направления политической оппозиции правительству Византии и её социальная база в середине 70-х гг. V в.», *Античная древность и Средние века* (1983). — КОЗЛОВ (1983).

- КОЗЛОВ А. С., «Политическая оппозиция правительству Византии в 476–491 гг. V в. Основные направления и социальное содержание», *Античная древность и Средние века* (1988). — КОЗЛОВ (1988).
- КОЗЛОВ А. С., «Социальные симпатии и антипатии Зосима», *Античная древность и Средние века* (1978). — КОЗЛОВ (1978).
- КОСОВСКАЯ Г. А. «Гораполлон — “последний египтянин”», *Классическая и византийская традиция 2012* (Белгород: Издательство Белгородского государственного университета, 2012). — КОСОВСКАЯ (2012).
- КУЛАКОВСКИЙ Ю. А., *История Византии*, т. I (М.: Алетейя, 2003). — КУЛАКОВСКИЙ (2003).
- КУРБАТОВ Г. Л., *Ранневизантийский город: Антиохия в IV веке* (Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1962). — КУРБАТОВ (1962).
- ЛЕБЕДЕВА Г. Е., *Социальная структура ранневизантийского общества (по данным кодексов Феодосия и Юстиниана)* (Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1980). — ЛЕБЕДЕВА (1980).
- ПИГУЛЕВСКАЯ Н. В., *Сирийские источники по истории народов СССР* (М. – Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1941). — ПИГУЛЕВСКАЯ (1941).
- РОЗЕНТАЛЬ Н. Н., «Социально-политические воззрения языческой интеллигенции поздней Римской империи (Либаний и Аммиан Марцеллин)», *Труды Одесского государственного университета* II (1947). — РОЗЕНТАЛЬ (1947).
- РОЗЕНТАЛЬ Н. Н., «Религиозно-политическая идеология Зосима», *Древний мир: сборник статей в честь академика В. В. Струве* (М.: Изд-во восточной литературы, 1962). — РОЗЕНТАЛЬ (1962).
- СЕРОВ В. В., «К вопросу о месте курий в ранневизантийском государстве: финансовый аспект», *Византийский Временник* 60 [85] (2001). — СЕРОВ (2001).
- УДАЛЬЦОВА З. В., *Идейно-политическая борьба в ранней Византии (по данным историков VI–VII вв.)* (М.: Наука, 1974). — УДАЛЬЦОВА (1974).
- УДАЛЬЦОВА З. В., КУРБАТОВ Г. Л., СЮЗИОМОВ М. Я., НАСЛЕДОВА Р. А., ГРАНСТРЕМ Е. Э., ХВОСТОВА К. В., АВЕРИНЦЕВ С. С., БАНК А. В., ЛИПШИЦ Е. Э., *История Византии*, в 3 т., под ред. С. Д. СКАЗКИНА, В. Н. ЛАЗАРЕВА, Н. В. ПИГУЛЕВСКОЙ, А. П. КАЖДАНА, Е. П. ЛИПШИЦ, Е. Ч. СКРЖИНСКОЙ, М. Я. СЮЗИОМОВА, З. В. УДАЛЬЦОВОЙ, Г. Г. ЛИТАВИНА, К. А. ОСИПОВОЙ, т. 1 (М.: Наука, 1967). — УДАЛЬЦОВА, КУРБАТОВ и др. (1967).
- ФИЛИ К., «Гипатия: жертва конфликта между старым и новым миром», *Вопросы истории естествознания и техники* 2 (2002). — ФИЛИ (2002).

ЧЕКАЛОВА А. А., *Сенат и сенаторская аристократия Константинополя. IV – первая половина VII века* (М.: Наука, 2010). — ЧЕКАЛОВА (2010).

ШАБУРОВ Н. В., «Кирилл Александрийский и герметизм», *Мероэ* 4 (1989). — ШАБУРОВ (1989).

**ВЕДЕШКИН Михаил Александрович**, аспирант, Московский педагогический государственный университет, [Balatar@mail.ru](mailto:Balatar@mail.ru)

## SUMMARY

### **PAGAN INTELLECTUALS OF THE EASTERN ROMAN EMPIRE IN THE V–VI CENTURIES**

Mikhail VEDESHKIN

The present work is devoted to the phenomenon of the long preservation of adherence to pagan cults among the upper classes of East Roman society. The article deals with cultural activities of pagan intellectual elite in major scientific and educational centers of the Eastern Roman Empire, its role in the political life of the Roman state, the forms and methods of its counteractions against the spread of Christianity among East Roman elite.

*Key words:* Late Antiquity, early Byzantium, paganism, Christianity, Alexandria, Athens, Hypatia, Proclus, Pamprepus.

**Mikhail VEDESHKIN**, postgraduate student, Moscow State Pedagogical University, [Balatar@mail.ru](mailto:Balatar@mail.ru)



М. С. ПЕТРОВА

## ПРЕТЕКСТАТ И ПАУЛИНА

К ВОПРОСУ О ЧАСТНОЙ ЖИЗНИ  
И ПОВЕДЕНЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ  
ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ

---

В работе анализируются супружеские отношения государственного деятеля и ученого, яркого представителя языческой партии в Риме Веттия Агория Претекстата (310 / 320 – 384) и римской матроны Аконии Фабии Паулины (ум. п. 384), реконструируемые по эпитафическим источникам (CIL VI, 1779, 1779a, 1778, 2145, 1777). Отмечается, что надпись 1779 является свидетельством не только позднеантичных идеалов совместной жизни и любви, но и сообщает о том, что женщина по собственному выбору могла вместе с мужем стать посвященной в тайные культы. Обсуждаются вопросы, связанные с ролью Паулины в составлении этой надписи; композиция текста и причины его создания. Исследование сопровождается переводом рассматриваемых надписей.

*Ключевые слова:* надпись, реконструкция, супружеские отношения, Претекстат, Паулина.

---

В настоящей статье речь пойдет о сложившихся в период Поздней Античности супружеских отношениях государственного деятеля и ученого, яркого представителя языческой партии в Риме Веттия Агория Претекстата (310 / 320–384)<sup>1</sup> и римской матроны Аконии Фабии Паулины (ум. п. 384)<sup>2</sup>.

Сведений о Претекстате немного. О его спокойном характере, нравах, замечательных личных качествах и делах пишет в *Римской*

---

<sup>1</sup> См. *Prosopogr.*, vol. I, p. 722-724; BOISSIER (1891), p. 265; BLOCH (1945), p. 203-204, 217-219; DAVIES (1969), p. 4-5; KLEIN (1971), S. 47-50; FLAMANT (1977), p. 26-36; КАНЛОС (1994), p. 13-25; КАНЛОС (2002), Introd.; ЛОСЕВ (1992), т. VIII, ч. 2; ВЕДЕШКИН (2011), с. 26-34; ПЕТРОВА (2013), с. ix-xv.

<sup>2</sup> О Паулине известно лишь то, что она была дочерью Акония Катуплины Филоматия. См. *Prosopogr.*, vol. I, p. 675: Paulina 4; *Ibid.*, vol. I, p. 187-188: Catullinus 3 (Fabius Aconius Catullinus Philomathius).

*истории* (XX, 7, 6; XXVII, 9, 8-9; XXVIII, 1, 24) Аммиан Марцелин (ок. 330 – ок. 390), который, как правило, осуждал римских сенаторов и их нравы<sup>3</sup>. О деятельности Претекстата известно из текстов Симмаха (*Rel. X*)<sup>4</sup>; адресованных Претекстату (как префекту Города и префекту претория) законодательных актов, собранных в *Codex Theodosianus*; нескольких писем о религиозных дебатах, направленных Претекстату императором Валентинианом II (371–392; имп. — 375), находящихся в серии документов *Collectio Avellana*<sup>5</sup>. Помимо этого знавший римскую аристократию Иероним (347–420) упоминает о Претекстате в двух письмах (XXIII<sup>6</sup>; XXXIX), а также в полемическом сочинении *Contra Iohannem Hierosolymitanum* (397 г.). Имеется анонимная поэма *Carmen adversus paganos*, составленная в период между 365–395 / 401 гг., в которой также говорится о сенаторе Претекстате<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> См. XXII, 7, 6: «Свидетелем... его поступков был сенатор Претекстат, сочетавший благородный образ мыслей с древнеримской важностью. Он случайно оказался по личным делам в Константинополе, и Юлиан... назначил его правителем Ахайи с проконсульской властью»; XXVII, 9, 8-9: «[8] В это время префектуру города [Рима] отправлял с отличием Претекстат. Многообразными проявлениями своей неподкупности и высокой честности, которыми он прославился с ранней юности, он достиг того, что редко случается, а именно, что, хотя сограждане боялись его, он не потерял их любви, которая вообще не выпадает на долю чиновным лицам, внушающим к себе страх. [9] Своим авторитетом и правильными, самой истиной продиктованными приговорами он успокоил волнение, которое вызвали раздоры христиан... Множество полезных мероприятий этого прекрасного правителя умножали его славу»; XXVIII, 1, 24: «Эти и подобные бедствия... вызвали всеобщую панику. Чтобы эти бедствия... не повлекли за собой целой громады несчастий, по решению знати [т. е. сената], было отправлено к императору посольство. Бывший префект Претекстат, бывший викарий Венуст и бывший консул Минервий должны были подать императору прошение, чтобы кары не оказывались выше проступков и чтобы не подвергали пыткам сенаторов вопреки обычаю и праву», пер. Ю. А. КУЛАКОВСКОГО.

<sup>4</sup> См. MGH: Auct. Ant. 6 / 1, p. 288.

<sup>5</sup> См. BLAIR-DIXON (2007).

<sup>6</sup> В этом письме Иероним не упоминает имени Претекстата, но нет сомнения, что “*consul designatus*” и Претекстат — одно и то же лицо, поскольку именно он был избран консулом на следующий год.

<sup>7</sup> Текст поэмы и ее перевод на французский язык, см.: *Carm. c. pag.* (ed. VOXUS, ROUCET, 2010). См. также: CRACCO RUGGINI (1979), p. 3-141;

О нем пишут и более поздние авторы, в числе которых Макробий (V в.), сделавший Претекстата главным действующим лицом своих *Сатурналий*<sup>8</sup>; Зосим (пер. пол. VI в.), описавший его как защитника эллинистических греческих культов в *Historia nova* (IV, 3, 3), и Иоанн Лид (сер. VI в.), упомянувший об иерофанте по имени Претекстат в трактате *De mensibus* (IV, 2, 24-25).

В добавление к перечисленным выше законодательным, эпистолярным и литературным источникам сохранились и эпиграфические — несколько римских надписей (CIL VI, 1779; CIL VI, 1779a; VI, 1778; VI, 2145; VI, 1777), из которых наиболее известна та (CIL 1779), что посвящена самому Претекстату и его жене Аконии Фабии Паулине<sup>9</sup>.

Эта надпись, в которой перечислены религиозные, политические и административные посты, а также должности Претекстата, является свидетельством позднеантичного идеала супружеской жизни и любви и говорит о том, что женщина по собственному выбору могла вместе с мужем стать посвященной в тайные культы. Кроме того, текст надписи позволяет решить ряд вопросов, связанных с кончиной Претекстата, ролью Паулины в составлении надписи, композицией текста и причинами его создания<sup>10</sup>.

Сведения о магистратурах Претекстата (“*cursus honorum*”) обнаруживаются и в других надписях (CIL VI, 1777, 1778, 1779; 1779a). Например, в CIL VI, 1779a говорится:

---

ЕАДЕМ (1989), р. 274 (п. 55). В этих исследованиях высказано предположение, что упомянутые в поэме (v. 115-122) анонимный сенатор и его вдова — Претекстат и Паулина.

<sup>8</sup> В *Сатурналиях* Претекстат — знаток священных обрядов, учёнейший муж (I, 17, 1; I, 7, 17; I, 24, 1), которому свойственно душевное равновесие и спокойствие (I, 7, 2), обладающий силой характера (I, 5, 4) и чувством юмора. Его высокая образованность, интерес и любовь к старине просматриваются в дискуссиях о происхождении праздника Сатурналий (I, 7 – 10) и римского календаря (I, 12 – 16); знание языческой религии и соблюдение обрядов — в рассуждении о законах Понтификов (III, 4 – 12) и в пространной речи о солнечном монотеизме (I, 17 – 23). См. также: DAVIES (1969), р. 4-5; УКОЛОВА (1988); ОНА ЖЕ (1992); ЛОСЕВ (1992), т. III, ч. 2; ПЕТРОВА (2013), с. ix-xv.

<sup>9</sup> См. примеч. 2.

<sup>10</sup> Текст надписи и ее перевод см. *ниже*, с. 216-220.

## CIL VI, 1779a

[Vettio Agorio Praet]extato /  
 [v(iro) c(larissimo) correctori Tusciae et U]mbriae /  
 [consulari Lusitaniae proc]onsuli Achaiae /  
 [praef(ecto) urb(i) praef(ecto) praet(orio) Il]lyr[i]ci et Italia[e]

Веттию Агорию Претекстату /  
 мужу сиятельному, наместнику Тускии и Умбрии /  
 [бывшему] консулу Лузитании, проконсулу Ахайи,  
 префекту Города, префекту претория Иллирика и Италии.

Согласно надписям (1779 и 1779a), Претекстат был кандидатом в квесторы (*questor candidatus*), городским претором (*praetor urbanus*), наместником Тускии и Умбрии (*corrector Tusciae et Umbriae*) и консулом Лузитании до 362 г. (*consularis Lusitaniae*)<sup>11</sup>. После должности городского префекта в Риме в 367–368 гг. Претекстат был послом Сената пять или семь раз<sup>12</sup>. Во время правления Валентиниана II (371–392; имп. — 375), после смерти Грациана (359–383; имп. — 375), он стал префектом претория Илирика, Италии и Африки (*praefectus praetorio Illyrici, Italiae et Africae*)<sup>13</sup>.

В 384 г. Претекстат был избран консулом на следующий год, но умер перед Новым годом<sup>14</sup>. Весь Город оплакивал его смерть<sup>15</sup>. Симмах сообщает, что его кончина вызвала столь великую скорбь,

<sup>11</sup> См. CIL VI, 1777, 1778, 1779.

<sup>12</sup> См. CIL VI, 1779: "...legatus a senatu missus..."; CIL VI, 1777: "...legato amplissimi ordinis septies et ad impetrandum reb(us) arduis semper opposito...".

<sup>13</sup> См. CIL VI, 1779. Согласно CIL VI, 1777 и CIL VI, 1778: "...praefectus praetorio Il Italiae et Illyrici". Возможно, Претекстат был префектом претория дважды, в 383 г. и в 384 г. (см. NISTLER [1910], p. 469).

<sup>14</sup> СΥΜΜ., *Rel.* XII, 4 (p. 290). Претекстат был еще жив 9 сентября 384 г., но умер до 1 января 385 г. См. *Cod. Iust.* I, 54, 5 (I, 50, 5 — [1548, p. 72]: "Imperatores Valentinianus, Theodosius, Arcadius. Multarum severa compendia aerario nostro protinus esse quaerenda nullus ignoret, nisi ipse iudex id, quod ad poenam admissi facinoris exculpitur, vel publicis operibus vel cursui publico vel aliis necessariis causis specialiter deputaverit. [\* valentin. theodos. et arcad. aaa. ad praetextatum pp. \* <a 384 d. v id. sept. aquileiae ricomere et clearcho cons.>]"). См. BARROW (1973), p. 72. С учетом *Сатурналий* Макробия, Претекстат умер после 19 декабря 384 г. (см. ПЕТРОВА [2013], с. xxx-xxxii).

<sup>15</sup> NIER., *Ep.* XXIII, 3: "...ad cuius interitum urbs universa commota est...".

что люди отказались от обычного посещения театра. Сам Симмах был настолько расстроен смертью друга, что покинул городскую префектуру. Его слова (*Rel. X, 2*) позволяют предположить, что он сильно нуждался в духовном утешении<sup>16</sup>. Вероятно, в связи с этим император Флавий Валентиниан Август (375–392) даровал Симмаху разрешение установить статую Претекстата как римского сенатора на форуме<sup>17</sup>. Об этом можно судить по надписи CIL 1778 (Илл. 1).



Илл. 1.

Вилла Челимонтана (Вилла Матеи), Рим, Италия (А. FABBENDER).

<sup>16</sup> Ad loc. (p. 288): “Et ille quidem functus est lege naturae, nos vero socios animi sui vestrique iudicii tanto dolore confudit, ut otii remedium postulemus...”.

<sup>17</sup> См. также: SYMM., *Rel. XII, 2* (p. 289).

## CIL VI, 1778

Agorii /  
 Vettio Agorio Praetextato v(iro) c(larissimo) //  
 pontifici Vestae /  
 pontifici Soli(s) /  
 quindecimviro /  
 auguri /  
 tauroboliato /  
 curiali /  
 neocoro /  
 hierofantae /  
 patri sacrorum //  
 quaestori /  
 candidato /  
 praetori urbano /  
 correctori Tus/ciae et Umbriae /  
 consulari /  
 Lusitaniae /  
 proconsuli /  
 Achaiae /  
 praefecto urbi /  
 prae(ecto) praet(orio) II /  
 Italiae et Illyrici /  
 consuli /  
 designato //  
 Dedicata Kal(endis) Febr(uariis) /  
 d(omino) n(ostro) Fl(avio) Valentiniano Aug(usto) III /  
 et Eutropio cons(s)ulibus).

...Веттию Агорию Претекстату, мужу светлейшему // понтифику Весты / понтифику Солнца / квиндецемвиру / авгуру / тавроболию / куриалу / неокуру / иерофанту / священному отцу / квестору / кандидату / претору Города / наместнику Тускии и Умбрии / [бывшему] консулу / Лузитании / проконсулу / Ахайи / префекту Города / дважды префекту претория / Италии и Иллирика / избранному / консулу / посвящается в Февральские Календы / нашим господином Флавием Валентинианом Августом III...

Претекстат был верховным понтификом (pontifex Vestae) и оказывал поддержку культу дев-весталок. После его смерти благодарные жрицы-весталки (sacerdotes virginum Vestalium) решили воз-

двинуть статую в его честь. Симмах препятствовал этому проекту, поскольку у жриц священной Весты не было таких полномочий; к тому же такие почести никому не воздавались со времен Нумы Помпилия, Метелла или какого-либо другого великого понтифика (*pontifex maximus*)<sup>18</sup>. Очевидно, Симмах не смог воспрепятствовать весталкам, и статуя все же была установлена. Об этом свидетельствует надпись, выгравированная на пьедестале другой статуи, установленной Паулиной в честь великой девы-весталки.

## CIL VI, 2145

Coeliae Concordiae virgini /  
 Vestali maxime Fabia Pau/lina C(ai) f(ilia) statuam facien/dam  
 conlocandamque /  
 curavit cum propter /  
 egregiam eius pudici/tiam insignemque /  
 circa cultum divinum /  
 sanctitatem tum quod /  
 haec prior eius viro /  
 Vettio Agorio Praetexta/to v(iro) c(larissimo) omnia singulari /  
 dignoque etiam ab huius /  
 modi virginibus et sacerdotibus coli statu/am conlocarat.

Фабия Акония Паулина распорядилась изготовить и установить статую деве Целии Конкордии, великой весталке, не только вследствие ее славнейшего целомудрия и замечательного благочестия в почитании богов, но и за то, что она ранее установила статую ее мужу, Веттию Агорию Претекстату, мужу светлейшему, единственному и достойному, которая должна была всячески почитаться девами и жрицами.

Слова Паулины и их тон можно рассматривать как продолжение полемики против Симмаха.

Еще одна надпись свидетельствует о воздвижении статуи в честь Претекстата также, вероятно, Паулиной во дворе его дома.

<sup>18</sup> СΥΜΜ., *Ερ.* II, 36 (p. 54). Это утверждение позволяет предположить, что существовало два языческих течения, духовные взгляды которых различались (см. ВЛОСН [1963], p. 217-218 [п. 6]), а мнение Симмаха было экстремистским по отношению к таковому его соратников по партии (см. BROWN [1961], p. 4). См. также MATTHEWS (²1990).

## CIL VI, 1777

Vettio Agorio Praetextato v(iro) c(larissimo) et inl(ustrissimo) /  
 correctori Tusciae et Umbriae /  
 consulari Lusitaniae proconsuli /  
 Achaiae praef(ecto) urb(i) praef(ecto) praetorii /  
 Illyrici Italiae et Africae cons(uli) designato /  
 legato amplissimi ordinis septies /  
 et ad impetrandum reb(us) arduis /  
 semper opposito /  
 parenti publice privatimq(ue) reverendo /  
 ut etiam statua{e} ipsius domus /  
 honoraret insignia constitui /  
 locarique curavit.

Веттию Агорию Претекстату, мужу светлейшему и сиятельному, /  
 наместнику Тускии и Умбрии, /  
 [бывшему] консулу Лузитании, проконсулу /  
 Ахайи, префекту Города, префекту претория /  
 Илирика, Италии и Африки, избранному консулу, /  
 легату, посланному [сенатом] свыше 7 раз подряд /  
 и добившемуся [решения] сложнейших дел, /  
 всегда борящемуся /  
 отцу государства и внушающему уважение своим именем, /  
 что даже статуя в его доме, /  
 свидетельствующая о его заслугах, воздвигнута...

Далее рассмотрим упомянутую выше надпись 1779<sup>19</sup>, выгравированную на четырех сторонах мраморного основания. Она содержит перечень должностей (cursus honorum) Претекстата как священнослужителя и государственного деятеля (часть А) и «траурную поэму», составленную ямбическим сенарием (части В, С и D). Эта поэма представляет собой двойное восхваление (laudatio). В части D Паулина обращается к мужу и превозносит его качества и достижения. В частях В и С Претекстат славословит Паулину. Нет возможности установить правильный порядок этих частей<sup>20</sup> (Илл. 2).

<sup>19</sup> Основание с надписью было обнаружено в Риме. В настоящее время оно хранится в Капитолийском музее в Риме (Capitoline Museum in Rome). Первая публикация надписи датируется 1750 г.

<sup>20</sup> Исследователи предлагали различный порядок частей надписи. Например, С–D–В, когда Претекстат начинает говорить первым, а Паулина





Илл. 2.

Надпись 1779 (Часть А). Капитолийский музей, Рим.

Должности Претекстата лишь кратко перечислены (А, 18-20), поскольку он считал, что такого рода вещи относятся к брэнному и ничтожному (*sadusa ac paqva*). Бóльшее внимание уделено его религиозной и ученой деятельности, а также частной жизни.

---

ему отвечает, и тем самым, поэма достигает своей кульминации (см. BOISSIER [1891], p. 264). О порядке С–В–D, см. CSLE (CHOLODNIAK), n. 55 ([1904], p. 20-22); о порядке В–С–D, см. LAMBRECHTS (1955), S. 11. Последний порядок представляется более логичным, поскольку такая последовательность демонстрирует форму диалога между мужем и женой: Паулина задает вопрос, Претекстат отвечает.

Применительно к надписи остается без ответа целый ряд вопросов, а именно: была ли эта надпись составлена сразу же после смерти Претекстата или Паулины; вдвоем ли они решили увековечить свою супружескую любовь, преданность друг другу и общие идеалы, или Паулина одна написала этот текст; могли ли их дети (если таковые были) сделать это, или же ее составили друзья и сторонники Претекстата? Вполне возможно, что хвалебная речь Претекстату могла быть создана Паулиной после его смерти, а часть, касающаяся самой Паулины, — ее родственниками, уже после ее кончины. Но может быть, оба восхваления были составлены Претекстатом и Паулиной еще при их жизни.

Цель «поэмы» — показать, что Паулина была тесно и крепко связана с мужем в течение всей его жизни — государственной, религиозной, культурной, также как и мирской.

Текст надписи возможно сопоставить с траурной речью (*laudatio funebris*)<sup>21</sup>, произнесенной Паулиной по поводу смерти Претекстата<sup>22</sup>: “*Laudatio funebris*” все еще практиковалось в IV веке<sup>23</sup>, и Паулина обратилась к этому жанру. Восхваление Претекстата

---

<sup>21</sup> *Laudatio funebris* — древний литературный жанр и неотъемлемая часть аристократической погребальной традиции в Риме. Надгробная речь (*elogium*) аристократу состояла, как правило, из двух частей. *Laudatio funebris* произносилось членом семьи на рострах в день погребения, а его краткая версия записывалась на надгробной плите. Согласно Светонию, Август произнес такую речь по случаю смерти Друза, составив ее в прозе и стихах, выгравировав ее текст на камне. См. SUET., *De vita Caes.*: Cl. I, 5: «...и после его [Друза. — М. П.] смерти [он] так восхвалял его перед народом, что даже молил богов, чтобы молодые Цезари [т. е. Гай и Луций. — М. П.] были во всем ему подобны, и чтобы сам он мог умереть так же достойно, как умер Друз. И не довольствуясь этой похвалою, гробницу его он украсил стихами своего сочинения, а о жизни его написал воспоминания в прозе» (пер. М. Л. ГАСПАРОВА). Заметим также, что из текста Лукиана (*De luctu*) следует, что погребальные речи посвящались и мужчинам, и женщинам (см. также: LAMBRECHTS [1955], S. 9-10 [п. 5]). Согласно обычаю, отец и мать, изливая печаль по поводу смерти своего ребенка, должны были выражать горе громко и ясно (LUC., *De luctu* 13). Лукиан также упоминает людей, произносивших речи у надгробных памятников (*Ib.* 23).

<sup>22</sup> См. LAMBRECHTS (1955), S. 10-14.

<sup>23</sup> Например, Авсоний (ок. 310 – ок. 394 гг.) составил серию восхвалений своих почивших родственников и коллег (см. *О родных; О преподавателях Бурдигалы*). См. DURRY (1950), p. xxx-xxxі, іxxіx.

могло быть высечено на надгробной плите, подобно тексту, именуемому *Laudatio Turiae* (CIL VI, 1527)<sup>24</sup>.

Вероятно, слова Паулины мог слышать Иероним, так как в *Письме к Марцелле о кончине Лиу* (XXIII) он упоминает о Претекстате, говоря о «назначенном консуле» (*consul designatus*), ныне умершем (*Ib.* XXIII, 2)<sup>25</sup>: «богач, некогда носивший пурпурную тогу, консул в тоге, украшенной пальмами, теперь [в загробной жизни — облачен] в рубище» (*Ib.* XXIII, 3)<sup>26</sup>. Иероним противопоставляет христианку Лиу, после смерти радующуюся на лоне Авраамовом, язычнику Претекстату, душа которого пребывает в аду (*Ib.* XXIII, 2):

...тот, кто за несколько дней до этого достиг высшей из своих должностей, кто поднимался на Капитолийский холм, словно

<sup>24</sup> Надпись (*Laudatio Turiae*) именуется так потому, что атрибутирована Квинту Лукрецию Веспилу (Q. Lucretius Vespillo), восхвалявшему свою жену Турию. Но эта атрибуция не бесспорна — см. DURRY (1950), p. lvii-lxii; WISTRAND (1976); LATIMORE (1942), p. 278 (n. 96); LAMBRECHTS (1955), S. 53. Вероятно, овдовевший муж произнес эти слова над гробом жены (между 8 и 2 гг. до н. э.). В надписи кратко изложена биография умершей (описан ее род, говорится о ее добродетелях и заслугах) — это идеализированный образ римской женщины-аристократки, жизнь которой протекала в соответствии с общепринятыми установлениями, касающимся семьи и нравственности. Из надписи следует, что родной отец умершей женщины и мачеха погибли насильственной смертью. В заслугу умершей ставится то, что смерть родителей она не оставила неотомщенной (“...non remansit inulta mors parentum”). Далее речь идет о том, что осиротевшая девушка вступила в наследство, завещание ее родителей чуть было не объявили недействительным. В браке она состояла 41 год и была во всех отношениях примерной женой. Супружескую чету постигло горе: ребенок, которого они долго ожидали, умер вскоре после рождения. Других детей не было, и жена даже предлагала мужу разойтись с ней и вступить в другой брак, чтобы иметь потомство. Это дало повод супругу упрекнуть ее за это в прощальном слове. Конец речи посвящен выражению скорби овдовевшего мужа; она завершается его пожеланием, чтобы божественные маны упокоили ее с миром (“Te di manes tui ut quietam patiantur atque ita tueantur opto”). См. МАШКИН (1949), с. 427-428; KIERDORF (1980), S. 59; LAMBRECHTS (1955), S. 12-14.

<sup>25</sup> Ad loc.: “...ut designatum Consulem, de suis saeculis detrahentem, esse... in tartaro”. См. также *выше*, примеч. 6.

<sup>26</sup> Ad loc.: “...divitem purpuratum, et non palmatum Consulem, sed atratum...”.

справляя триумф над поверженными врагами, кого плеском рук и топотом ног встречал римский народ, кончиною коего был потрясен вселенский Город, теперь, покинутый и лишенный всего, пребывает не в небесном дворце Млечного [пути], как измышляет его несчастная жена, но среди тьмы и смрада<sup>27</sup>.

Очевидно, Иероним пишет *Письмо Марцелле* вскоре после смерти Претекстата<sup>28</sup>. Он со злорадством отвергает представление о том, что Претекстат после смерти был вознесен в звездные чертоги. Видимо, не случайно Паулина (которая именует себя счастливой [felix] в тексте «поэмы»), у Иеронима названа «несчастной» (uxor infelix). Небесный дворец (существование которого отрицает Иероним) может подразумеваться у Паулины в словах «ты всегда пребудешь со мной на небесном престоле» (caelestium iam sede semper tecum eris) или в строке о «заботе мудрецов, которым открыты врата небес» (cura soforum porta quis caeli patet)<sup>29</sup>.

Нападки Иеронима в *Письме к Марцелле* были направлены на представления языческой религии, предполагавшие посмертное вознесение души и ее бессмертие. Паулина утешает себя, говоря, что после смерти она снова будет вместе с Претекстатом: «Теперь, когда всё это отнято, я, твоя жена, изнываю в печали, // была бы я счастлива, если бы боги даровали мне мужа // [меня] пережившего; но даже и так я счастлива, // поскольку твоя я есть, была и скоро буду после смерти» (84-87).

Паулина и ее умерший муж являются объектом ненависти Иеронима также и в *Письме к Пауле*. Он противопоставляет язычницу Паулину христианке Пауле, дочь которой недавно умерла. Иероним вкладывает в уста самого Христа слова: «Пусть лучше будет служанкой дьявола, чем моей, та, что измышляет, будто ее неверный

<sup>27</sup> ИЕР., *Ep.* XXIII, 2-3: "...quem ante paucos dies dignitatum omnium culmina praecedebant, qui, quasi de subjectis hostibus triumpharet, Capitolinas ascendit arces, quem plausu quodam et tripudio populus Romanus excepit, ad cuius interitum urbs universa commota est, nunc desolatus, et nudus, non in lacteo coeli palatio, ut uxor mentitur infelix, sed in sordentibus tenebris continetur", пер. И. П. СТРЕЛЬНИКОВОЙ (с изменениями).

<sup>28</sup> См. LAMBRECHTS (1955), S. 9-10 (n. 5).

<sup>29</sup> Ср. MART. CAP., *De nupt.* I, 97: "...uti postridie omnis ille deorum senatus in palatia, quae in Galaxia Iovis arbitri habitationem potissimam faciunt".

муж был перенесен на небеса» (“Melior diaboli ancilla quam mea est. Illa infidelem maritum translatum fingit in caelum”). «Неверный» применительно к Претекстату означает и «неверующий в Христа», и «неверный супруг»<sup>30</sup>.

Еще одну параллель эпитафии предоставляют слова Симмаха из обращенного к императору *Воззвания* (*Rel.* XII, 2-4), восхваляющие качества Претекстата: “gaudia corporis ut caduca calcavit” («он попирает телесные радости как бранные» [ср. v. 66: “caduca ac parva”]).

Что касается Паулины, то в рассматриваемой надписи она изображена как идеал римской жены. Восхваляются ее целомудрие, чистота души и тела, верность мужу (*veri et castitatis conscia... pudens* [26-29], *fidelis* [29], *pura mente et corpore* [*Ib.*]; *fomes pudoris* [35], *castitatis vinculum* [*Ib.*], *amorque purus et fides caelo sata* [36]). *Castitas* (целомудрие), *pudor* (почтение, благопристойность) и *fidelitas* (верность) — супружеские качества женщины, которые часто превозносятся в латинских надгробных надписях<sup>31</sup>.

Паулина изображена не только как супруга префекта, но как любящая мать, заботливая сестра и послушная дочь (40-41: *pietate matris, coniugali gratia, // nexu sororis, filiae modestia*). О ней говорится как о женщине, которая помогает, любит, заботится и почитает мужа (“...iuvans maritum, diligens, ornans, colens...” [45-46]). *Pietas* (почтительность) по отношению к семье, мужу, детям, родителям и родственникам считалась важным качеством женщины. Муж мог ожидать этих качеств от жены; они были соединены друг с другом в доверии как друзья (“...et quanta amicis iungimur fiducia...” [42]). Хорошая, трудолюбивая жена, всегда хлопочущая о пользе дома (*utilis penatibus*)<sup>32</sup>, была счастливым даром мужу<sup>33</sup>. Возможно, по этой

<sup>30</sup> См. *НЕР, Ep.* XXXIX, 3.

<sup>31</sup> См. *CIL* VIII, 11294: «Постумия Матронила была *pudica, univira* и *unicuba*»; *CIL* VI, 10230: «Мурдия отличалась *modestia, probitas, pudicitia* и *fides*»; *CIL* VI, 9499: «Аврелия... была *fido fida viro, casta* и *pudens*. Как для христиан, так и для язычников *castitas, continentia* и *pudicitia* были не только женскими, но и мужскими добродетелями (см., напр., *CIL* VI, 11602: «Некто был *pudica* and *casta*»). См. также: *CRACCO RUGGINI* (1989), p. 266.

<sup>32</sup> Ср. *CIL* VIII, 11294, где Постумия Матронила упомянута как “...mater bona, avia piissima, laboriosa, efficacis, vigilans, sollicita, totius industriae et fidei matrona”; *CIL* VI, 1527, 31670, 37053: “...reverentia in

причине Претекстат верил Паулине «сокровенные тайны души» (“...arcana mentis cui reclusa credidi...” [37])<sup>34</sup>.

В надписи также упомянуто, что совместная жизнь Претекстата и Паулины продолжалась 40 лет (“Ni coniuncti simul vixerunt annos XL” [23]). Союз супругов представляется как дар богов; вера и любовь, посеянные небесами (“...amor[ue] purus et fides caelo sata...” [36]). Чистота их супружеского ложа восхваляется такими словами: “munus deorum, qui maritalem torum // nectunt amicis et pudicis nexibus” (38-39). Супруги, видимо, имели ребенка или детей (“...subolemque pulchram, si tuae similis, putant” [81]). Лишь кончина Претекстата разделила их. В конце надписи Паулина выражает надежду на то, что вновь соединится с мужем после смерти<sup>35</sup>.

---

patrem, pietas in sororem, tuorum caritas, familiae pietas, lanificium”; CIL VI, 11602: “...lanifica, pia, domiseda”; ILS 8394: “...lanificium, diligentia”; CIL I<sup>2</sup>, 1007 (= CIL VI, 15346): “...domum servavit, lanam fecit”. Lanificium (пряжение шерсти) — было традиционно упоминаемым в надписях занятием женщин. Например, оно имеется у Авсония, восхвалявшего свою мать. Однако применительно к Паулине такого упоминания нет (AUS., *Par.* II, 4). См. FLASH (1991), p. 38; DURRY (1950), p. 39; GALLETIER (1922), p. 224.

<sup>33</sup> *Laudatio Turiae* (CIL VI, 1527) по композиции весьма схоже с рассматриваемой нами «поэмой». Муж, оплакивая умершую супругу, выражает величайшую благодарность жене за ее преданность ему, восхваляя ее семейные добродетели (pudicitia, obsequium, comitas, facilitas, religio sine superstition). В его словах нет религиозного измерения, но выражено желание, чтобы память о жене была бессмертной (“...desiderem quod immortalitati ad memoriam consecratam tradidi”).

<sup>34</sup> Близость и тесные дружеские отношения между мужем и женой в эпоху Поздней Римской империи считались идеалом. Мужья-аристократы нуждались в супругах, которым могли доверять. Их жены, подобные Паулине, руководили огромным хозяйством, пока мужья были заняты государственными делами или интеллектуальными и культурными занятиями. См. BROWN (1988), p. 15.

<sup>35</sup> Мысль, что супружеская любовь продолжится даже после брэнной жизни, — основная тема латинских надгробных надписей. В некоторых эпитафиях совместная могила мужа и жены сравнивается с супружеским ложем. См. CIL VI, 25427, в которой имеется фраза: “...quos iungit tumulus, iunxerat ut thalamus...”. Ср. христианскую надпись (CLE 1432), в которой речь идет о том, что супруги после смерти будут “...thalami tumulique comis...”; а также другие погребальные надписи о супругах (CLE 1559; CLE 1027). См. также: de ITURROSPE (2009), p. 255-278.

Заметим, что в композиционном плане надпись представляет собой диалог супругов. Можно указать на похожий «диалог» между неким Альтиметом и умершей Омонойей, в котором звучат и плач мужа по поводу жестокости судьбы, унесшей его жену, и утешения супруги, просящей мужа прекратить стенания, поскольку слезы бесполезны (CIL VI, 12652, Рим, I в.):

parce tuam, coniux, fletu quassare iuventam  
fataque maerendo sollicitare mea!  
nil prosunt lacrimae nec possunt fata moveri.

Хотя, как правило, диалог в погребальных поэмах Греции и Рима происходит между уже умершим и еще живым супругами<sup>36</sup>, в рассматриваемой нами надписи (CIL VI, 1779) оба беседующих супруга уже умерли.

Основная тема надгробных (языческих) надписей — выражение горя от утраты близкого человека. Они не содержат уверенности в бессмертии ушедшего. В этом смысле тональность речи в надписи 1779 резко отличается от большинства ей подобных. Выраженная в ней уверенность в посмертном существовании схожа с таковой у христианских авторов, например, у того же Иеронима (см. *Ep.* XXIII, XXXIX).

Смысл многих латинских эпитафий иллюстрируется положением эпикурейского нигилизма: “...non fui, fui, non sum, non curo...” («...меня не было, я был, меня уже нет, мне все равно»). Напротив, слова Паулины: “...tua quia sum fuique postque mortem ero...” («...поскольку твоя я есть, была и скоро буду после смерти...»), — демонстрируют веру в жизнь после смерти, направленную против подобного скептицизма. Хотя Паулина оплакивает разлуку с супругом, финал надписи выражает стоический и религиозный оптимизм: за словом *maceror* («изнываю», 84) следует *felix*, написанное дважды (85 и 86)<sup>37</sup>. Паулина убеждена в своей бессмертии, что связано с таинствами, в которых принимал участие Претекстат, и в которые

<sup>36</sup> См. CIL VI, 9499 — диалог между Аврелием Гермией и Аврелией Филематой (I в. до н. э.).

<sup>37</sup> См., напр., CIL VI, 13528: “Quod fueram non sum, sed rursus ero quod modo non sum”. Тертуллиан высказывает ту же мысль в словах (*Apol.* XLVIII, 6): “Qui non eras, factus es, cum iterum non eris, fies”. См. LAMBRECHTS (1955), S. 50-52.

она сама была посвящена. В «поэме» она повествует, что муж, сделав ее посвященной, таким образом освободил от смерти (68-71).

Действительно, Претекстат обучал и наставлял жену в отправлении священных мистерийных обрядов (72-75<sup>38</sup>): Паулина была посвящена Претекстатом в Элевсинские мистерии (v. 20), в культы Цереры (v. 19) и Гекаты (*sacrata apud Eginam Hecatae; hierophantia* [21-22]). Он ввел ее в их храмы и посвятил ее богам как их служительницу (24, 28-29); он присутствовал при жертвоприношениях, которые совершала Паулина (“...te teste cunctis imbuor mysteriis...” [v. 71]); он был свидетелем того, что боги приняли ее<sup>39</sup>.

Заметим, что о женщине, посвященной своим мужем в таинства, говорится и в одной эпитафии на саркофаге из Равенны, который некий Гай Сосий Юлиан установил для дочери Сосии Юлианы и жены Терции Исиады. Текст представляет собой беседу Сосия Юлиана и Терции. Рельеф и рисунки на саркофаге указывают на культ Исида. Изображена сидящая женщина, которая держит в левой руке крышку от небольшой коробочки, находящейся в левой руке стоящего рядом с ней мужчины; правой рукой он смазывает её левый глаз мазью, что, видимо, дает ей способность мистического видения<sup>40</sup>. Надпись гласит:

ὧς με] φίλῶν ἐδίδαξας ἀοιδίᾳ γράμματα φωνεῖν  
 “Χαῖρε καλλιφάνης,” εἶποι σοι, “πληροφόροῦ, ψυχῆ”.

Вот так, мой милый, ты научил меня пропевать сладкозвучные слоги. // “Здравствуй, сияющая красотой душа”, — пусть скажет тебе [Исида], — // “исполнись уверенности [в своей участи]”<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> См. также CIL VI, 1780.

<sup>39</sup> См. FESTUGIÈRE (1963), p. 135-146. Подобная ситуация описана в *Метаморфозах* (XI, 21-23) Апулея, когда Луций пожелал принять посвящение в таинства Исида. Жрец отвечает Луцию, что нужно ждать, ибо день посвящения указывается божественным знамением. Наконец, богиня сообщает и Луцию, и жрецу, с которым он связан «средством светил», что день посвящения настал, и священнослужитель проводит обряд посвящения.

<sup>40</sup> Надпись (SIRIS 586, II в.) написана по-гречески латинскими буквами. Здесь приводится интерпретация двух последних строк, предложенная Фестужьером (см. FESTUGIÈRE [1963], p. 137-144). См. также: EGGER (1951), S. 37, 51-53, 57-58; VIDMAN (1970), p. 130-137 (перевод Уидмана: “Sei willkommen”, möge dir die in Person Erscheinende sagen, “Seele, sei vollkommen [deiner Rettung] versichert”); НЕУОВ (1975), p. 62-64; КАЛЛОС (2002), ch. 4. 3.

<sup>41</sup> Пер. В. В. ПЕТРОВА.



Таким образом, в первой строке жена говорит, что муж научил ее пропевать магические слова, произнесение которых перед кончиной спасительно для души. Во второй строке муж выражает пожелание того, что Исида благосклонно встретит душу его жены словами о том, что той не о чем тревожиться.

Показательный отрывок имеется в трактате Плутарха *Наставления для вступающих в брак*. Плутарх пишет, что у мужей и жен должны быть общими боги и друзья. Женщина должна почитать только тех богов, которых признаёт её муж; чужеземные боги и обряды отождествляются с суевериями<sup>42</sup>. Если мужья предоставят женщин самим себе, у тех могут возникнуть вредные и нежелательные помыслы и переживания. Вот почему муж должен быть наставником и руководителем своей жены<sup>43</sup>. Слова Паулины из надписи CIL VI, 1779 демонстрируют схожее отношение к мужу: «ты даешь свет отечеству, сенату и супруге, // душевной порядочностью, а равно нравом и ученостью; // ты обладаешь верхом добродетелей» (51-53). Сама же Паулина благодаря мужу познала блаженство (v. 77).

Имеются и другие, датируемые III–IV веками, надписи, в которых мужья посвящают жен в таинства<sup>44</sup>. Однако союз Претекстата и Паулины, тоже относящийся к IV столетию, в котором Претекстат дает языческое религиозное образование своей жене, следует рассматривать как исключение. В целом же, к внутрисемейным разли-

<sup>42</sup> См. PLUT., *Praec. con.* 19, 140D: «Жена не должна заводить своих друзей, но должна общаться с теми, что у неё общие с мужем. Первые и важнейшие друзья — это боги. Поэтому жене подобает почитать и знать только тех богов, которых признает муж, и держать на запоре наружную дверь перед вызывающими праздное любопытство обрядами и чужеземными суевериями. Ибо никому из богов не угодны обряды, совершаемые женщиной украдкой и втайне (κλεπτόμενα καὶ λανθάνοντα)» (пер. В. В. ПЕТРОВА). По всей видимости, наставление направлено против тайных христианок (см. CRACCO RUGGINI [1989], p. 263).

<sup>43</sup> PLUT., *Praec. con.* 48, 145E: «Нужно следить за тем, чтобы такого не возникало в умах женщин. Ведь если они не воспримут семени добрых учений (λόγον χρηστῶν) и вместе с мужьями не будут приобщаться к образованности (παιδείας), то, предоставленные самим себе, зачинают множество нелепых (ἄτοπα) и дурных замыслов и переживаний (πάθη)» (пер. В. В. ПЕТРОВА). См. также: BROWN (1988), p. 13.

<sup>44</sup> См. VIDMAN (1970), p. 136-138.

чиям в религиозных предпочтениях римские аристократы того времени относились весьма толерантно и часто просто не обращали внимания на то, каким богам поклоняются домашние и слуги. В смешанных браках между язычниками и христианками муж-язычник, как правило, принимал религиозные убеждения своей жены-христианки<sup>45</sup>. Таким образом, совету Плутарха римская аристократия IV века, в общем, не следовала.

Очевидно, что брак Претекстата и Паулины, как он описан в тексте надписи (CIL VI, 1779), исполнен гармонии и согласия: "...iugi fideli simplici concordia" (v. 44). Аристократические фамилии составляли брачные договоры, в которых утверждались моральные качества мужа<sup>46</sup>. Муж, который жил в гармонии со своей законной женой, мог рассчитывать на гармонию с обществом, агорой, друзьями<sup>47</sup>. Такого рода супружеские отношения были нормой и свидетельствовали о самоконтроле.

Традиционные добродетели Паулины, как они описаны при её восхвалении, ярко подчеркивают активную роль, которую она играла в обществе Позднего Рима. Паулина была изображена как образец женской скромности и почительности. Она представляет своего мужа, однако, ее добродетели, в свою очередь, возвеличивают Претекстата. И хотя сама Паулина была влиятельной личностью в частной и религиозной сферах, в общественной жизни она находилась в подчиненном мужу положении.

Последнюю (четвертую) часть надписи, составленную Паулиной, можно рассматривать как эпитафию. Эти строки начертаны позади мраморного постамента (который, вероятно, мог служить опорой не сохранившейся до нашего времени статуе префекту пре-

---

<sup>45</sup> Жены и матери аристократов оказывали влияние на своих мужей и детей, обращая их в христианство (см. BROWN [1961], p. 6). Впрочем, отмечалось, что роль женщин в христианизации римской аристократии после правления Константина весьма преувеличена (см. SALZMAN [1989], p. 214).

<sup>46</sup> В античный период женское влияние на мужчину обсуждалось в двух аспектах: негативном и позитивном. Женщина выступает либо как ведущая праведный образ жизни (когда побуждает мужчину прислушаться к голосу разума), либо как соблазнительница. См. COOPER (1992), p. 151-156; 163.

<sup>47</sup> PLUT., *Praec. con.* 43,144C; BROWN (1988), p. 14; COOPER (1992), p. 153.

тория) — по должности Претекстату полагалась статуя из позолоченной бронзы. Не случайно, в надписи приводится его “*cursus honorum*” — перечень обязанностей, которые он исполнял на государственной службе и при священнодействиях.

Но Паулина намекает и на литературные занятия мужа. Во всяком случае, об этом свидетельствует фраза: «...того, что изложено не ритмизованной речью, ты передал в лучшей форме, чем, читая, воспринял» (“...*meliora reddis quam legendo sumpseras*” — v. 58). Эти слова скорее всего свидетельствуют о том, что Претекстат (подобно другим образованным аристократам) мог принимать участие в собирании и критическом издании классических текстов. В этом случае, усовершенствования того, что читал Претекстат, сводилось к выправлению текста и составлению маргинальных глосс, поскольку он был лишь образованным любителем, но не учёным-филологом<sup>48</sup>.

Сама Паулина была весьма хорошо образована, и, возможно, лично составила эпитафию. Если это так, то её можно считать лучшей поэтессой IV столетия. Единственной её соперницей можно назвать Пробу, которая соединяла воедино фрагменты из Вергилия и библейских сказаний.

Как бы то ни было, в принадлежащих ей строках мы ощущаем волнение её души, мы слышим её голос, а её искренность не подлежит сомнению. Она описывает самые сокровенные эпизоды своей жизни, говорит не об общественных праздниках, но о таинственных ритуалах и сокровенном знании, ею полученном. Она не только раскрывает перед нами свою личную жизнь, превращая её в жертвоприношение, но и заявляет о бесценности пути, по которому она и ее муж прошли вместе.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

(электронные базы данных, книжные серии)

- CIL — *Corpus Inscriptionum Latinarum*,  
[http://cil.bbaw.de/cil\\_en/index\\_en.html](http://cil.bbaw.de/cil_en/index_en.html) (май, 2014).
- CLE — *Anthologia Latina: Carmina epigraphica*, fasc. 1, 2:  
*Carmina latina epigraphica* (Lipsiae, 1897).

<sup>48</sup> См. CAMERON (2010), p. 478-480; 542-544.

- Cod. Iust.* — *Codex Iustiniani*, Lib. 1 – 6 (vol. 1); Lib. 7 – 12 (vol. 2), auct. Gregor HALOANDER (1548).
- CSLE — *Carmina sepulcralia latina: epigraphica*, coll. Johannes CHOLODNIAK (Petropoli, 1904).
- ILS — *Inscriptiones Latinae Selectae*, ed. Hermannus DESSAU, vol. II, part 2 (Berolini, 1892).
- LCL — Loeb Classical Library.
- MGH: Auct. Ant. — *Monumenta Germaniae Historica: Auctores antiquissimi*.
- PHI 5 — Packard Humanities Institute (version 5).
- PL — *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. J.-P. MIGNE (P., 1844–1865), t. 1 – 225.
- Prosopogr.* — *The Prosopography of the Later Roman Empire*, ed. J. R. MARTINDALE (L. – N. Y. – New Rochelle – Melbourne – Sydney, 1971–1992), in 3 vol.
- SIRIS — VIDMAN, Ladislaus, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae* [Religionengeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 28] (B.: Walter de Gruyter, 1969).
- TLG — *Tesaurus Linguae Graecae* (1999).

## БИБЛИОГРАФИЯ

(и ее сокращения)

*Источники и их переводы*

- Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia*, ed. I. WILLIS (Leipzig, 1963). — МАКРОБИЙ ФЕОДОСИЙ, *Сатурналии*, пер. с лат. и древнегреч. В. Т. ЗВИРЕВИЧА, общ. ред., составл. вступит. ст. М. С. ПЕТРОВОЙ, примеч. и указат. В. Т. ЗВИРЕВИЧА и М. С. ПЕТРОВОЙ, приложения М. С. ПЕТРОВОЙ (М.: Кругъ, 2013). — MACR., *Sat.*
- Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*, rec. V. GARDTHAUSEN, vol. 1–2 (Lipsiae, 1874–1875). — АММИАН МАРЦЕЛЛИН, *Римская история*, пер. Ю. А. КУЛАКОВСКОГО и А. И. СОННИ, ред. Л. Ю. ЛУКОМСКОГО (СПб.: Алетейя, 1994). АММ. MARC., *Rerum ges.*
- APULEIUS MADAURENSIS, *Metamorphoses*, PHI 5 (1212). — АПУЛЕЙ, *Метаморфозы*, пер. М. А. КУЗЬМИНА, ред. С. П. МАРКИША, А. Я. СЫРКИНА, в кн.: АПУЛЕЙ, *Апология. Метаморфозы. Флориды* (М.: АН СССР, 1958). — APUL., *Met.*
- C. Suetonius Tranquillus, *De vita Caesarum*, PHI 5 (1348) — ГАЙ СВЕТОНИЙ ТРАНКВИЛЛ, *Жизнь двенадцати Цезарей*, пер. М. Л. ГАСПАРОВА (М.: Наука, 1993). — SUET., *De vita Caes.*

- Carmen contra paganos*, texte et traduction par Anne-Marie BOXUS et Jacques POUSET, in: *Folia Electronica Classica* (Louvain-la-Neuve) 19 (janvier-juin 2010), <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/19/CCP/02Text.htm> (июль, 2014). — *Carm. c. pag.*
- DECIMUS MAGNUS AUSONIUS, *Parentalia*, ed. S. PRETE (1978), BTL. — АВСОНИЙ, *О родных*, пер. М. Л. ГАСПАРОВА, в кн.: АВСОНИЙ. *Стихотворения* (М.: Наука, 1993). — AUS., *Par.*
- DECIMUS MAGNUS AUSONIUS, *Commemoratio professorum Burdigalensium*, ed. S. PRETE (1978), BTL. — АВСОНИЙ, *О преподавателях Бурдигалы*, пер. Ю. Ф. ШУЛЬЦА, в кн.: АВСОНИЙ. *Стихотворения* (М.: Наука, 1993). — AUS., *Comm. prof. Burd.*
- HIERONYMUS, *Epistolae*, PL 26. — SAINT JÉRÔME, *Lettres*, ed. J. LABOURT, t. II (P.: Les Belles Lettres, 1951). — ИЕРОНИМ, *Письмо XXIII*, пер. И. П. СТРЕЛЬНИКОВОЙ, в сб.: *Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков* (М.: Наука, 1970). — ИЕР., *Ep.*
- LUCIANUS, *De luctu*, ed. A. M. HARMON, in: LUCIAN, vol. 4 (Cambridge: Harvard University Press, 1925; repr. 1961), TLG (0062 036). — ЛУКИАН, *О скорби*, пер. Н. П. БАРАНОВА, в кн.: ЛУКИАН САМОСАТСКИЙ, *Сочинения в двух томах*, т. 2 (СПб.: Алетейя, 2001). — LUC., *De luctu.*
- Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. A. DICK (Leipzig, 1925). — MART. CAP., *De nupt.*
- PLUTARCHUS, *Praecepta coniugalia*, LCL, VOL. 2 (1928). — PLUT., *Praec. con.*
- Q. S. F. Tertulliani Apologeticus adversus gentes pro Christianis*, ed. T. H. BINDLEY, M.A. [Merton College] (Oxford: Clarendon Press, 1889). — TERT., *Apol.*
- SYMMACHUS, *Epistolae*, in: *Q. Aurelii Symmachi quae supersunt*, Hrsg. Otto SEECK, MGH: Auctores antiquissimi 6 / 1 (B.: Weidmann, 1883). — SYMMAQUE, *Correspondance*, t. 1 (*Livres I–II*) – t. 2 (*Livres III–V*); *Lettres*, t. 3 (*Livres VI–VIII*) – t. 4 (*Livres IX–X*), texte établi, traduit et commenté par J.- P. CALLU (P.: Les Belles Lettres, 1972). — СИММАХ, *Письмо об алтаре Победы*, пер. А. Б. РАНОВИЧА, в кн.: РАНОВИЧ А. Б., *Античные критики христианства* (М., 1990). — SYMM., *Ep.*
- SYMMACHUS, *Relationes*, in: *Q. Aurelii Symmachi quae supersunt*, Hrsg. Otto SEECK, MGH: Auctores antiquissimi 6 / 1 (B.: Weidmann, 1883). — SYMM., *Rel.*
- ZOSIMUS, *Historia nova*, ed. F. PASCHOD, in: ZOSIME, *Histoire nouvelle*, vols. 1 – 3.2 (P.: Les Belles Lettres, 1971–1989). — ZOS. *Hist.*

#### Исследования

- BARROW, R. N., *Prefect and Emperor: the Relationes of Symmachus, AD. 384* (Oxford: Clarendon Press, 1973). — BARROW (1973).
- BLAIR-DIXON K., “Memory and Authority in Sixth-century Rome: the Liber Pontificalis and the Collectio Avellana”, COOPER K., HILLNER J. *Religion*,

- Dynasty and Patronage in Early Christian Rome, 300–900* (Cambridge University Press, 2007). — BLAIR-DIXON (2007).
- BLOCH, H., “A New Document of the Last Pagan Revival in the West, 393–394 A. D.”, *Harvard Theological Review* 38 (1945). — BLOCH (1945).
- BLOCH, H., *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century, The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford, 1963). — BLOCH (1963).
- BOISSIER, Gaston, *La Fin du Paganisme*, vol. 2 (P., 1891). — BOISSIER (1891).
- BROWN, P., “Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy”, *The Journal of Roman Studies* 51 (1961). — BROWN (1961).
- BROWN, P., *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (Columbia University Press, 1988). — Brown (1988).
- CAMERON, Alan, *The Last Pagans of Rome* (Oxford University Press, 2010). — CAMERON (2010).
- COOPER, Kate, “Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy”, *Journal of Roman Studies* 82 (1992). — Cooper (1992).
- CRACCO RUGGINI, L., “Il paganesimo romano tra religione e politica (384–394): per una reinterpretazione del Carmen contra paganos”, *Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei* 8. 23 (1979). — CRACCO RUGGINI (1979).
- CRACCO RUGGINI, L., “La Donna e il sacro, tra paganesimo e cristianesimo”, *Atti del II convegno nazionale di studi su la donna nel mondo antico, Torino 18–19–20 aprile 1988* (Torino, 1989). — CRACCO RUGGINI (1989).
- DAVIES, P. V., [“Introduction”], in: MACROBIUS, *The Saturnalia* (N. Y. – L., 1969). — DAVIES (1969).
- de ITURROSPE, M. T. M. G., “*Angelicae legis docta, dicata deo* (CLE 1443 b, 2): modelos femeninos excepcionales en ‘carmina epigraphica’ y en la tradición cristiana”, *Literatura epigráfica*, estudios dedicados a Gabriel SANDERS, ed. X. G. FONT, concepción F. MARTÍNEZ, J. G. PALLARÈS (Zaragoza: Libros Pórtico, 2009), p. 255-278. — de ITURROSPE (2009).
- DURRY, M., [“Praefatio”], in: *Éloge funèbre d'une matrone romaine*, texte établi, traduit et commenté par M. DURRY (P., 1950) — DURRY (1950)
- EGGER, R., “Zwei oberitalienische Mystensarkophage”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts* 4 (1951). — EGGER (1951)
- FESTUGIÈRE, A. J., “Initiée par l'époux”, *Monuments et Mémoires, Fondation Piot* 53 (1963). — FESTUGIÈRE (1963).
- FLACH, D., *Die sogenannte Laudatio Turiae* (Darmstadt, 1991). — FLACH (1991).
- FLAMANT, J., *Macrobe et le Néoplatonisme Latin à la fin du IV<sup>e</sup> Siècle* (Leiden, 1977). — FLAMANT (1977).

- GALLETIER, E., *Étude sur la poésie funéraire d'après les inscriptions* (P., 1922). — GALLETIER (1922).
- HEYOB, Sharon Kelly, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-roman World* (Leiden: Brill, 1975). — HEYOB (1975).
- KAHLOS, Maijastina, “Fabia Aconia Paulina and the Death of Praetextatus — Rhetoric and Ideals in Late Antiquity (CIL VI, 1779)”, *Arctos* 28 (1994). — KAHLOS (1994).
- KAHLOS, Maijastina, *Vettius Agorius Praetextatus. A senatorial life in between* (Roma, 2002). — KAHLOS (2002).
- KIERDORF, W., *Laudatio funebris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede* [Beiträge zur klassischen Philologie 106] (Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1980). — KIERDORF (1980)
- KLEIN, Richard, *Symmachus. Eine Tragische Gestalt des Ausgehenden Heidentums* (Darmstadt, 1971), *Wissenschaftliche Buchgesellschaft* [Impulse der Forschung, Band 2]. — KLEIN (1971).
- LAMBRECHTS, P., Op de grens van heidendom en Christendom: het grafscrift van Vettius Agorius Praetextatus en Fabia Aconia Paulina, Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van België, Klasse der Letteren XVII, 3 (Brussel, 1955). — LAMBRECHTS (1955).
- LATTIMORE, R., *Themes in Greek and Latin epitaphs* (Illinois, 1942). — LATTIMORE (1942).
- MATTHEWS, John, *Western Aristocracies and Imperial Court, AD 364–425* (Oxford University Press, 1990). — MATTHEWS (1990).
- NISTLER, J., “Vettius Agorius Praetextatus”, *Klio* 10 (1910). — NISTLER [1910].
- SALZMAN, M. R., “Aristocratic women: conductors of Christianity in the fourth century”, *Helios* 16 (1989). — Salzman (1989).
- VIDMAN, L., *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern: Epigraph* [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, t. 29] (B., 1970). — VIDMAN (1970).
- WISTRAND, E., *The so-called Laudatio Turiae*, introduction, text, translation and commentary (Lund: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1976). — WISTRAND (1976).
- ВЕДЕШКИН М. А., «Веттий Агорий Претекстат и языческая оппозиция в римском сенате», *Научные ведомости Белгородского государственного университета* 13 (2011). — ВЕДЕШКИН (2011).
- ЛОСЕВ А. Ф., «Претекстат», в кн.: *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития* (М.: Искусство, 1992), т. VIII, ч. 2. — ЛОСЕВ (1992).
- МАШКИН Н. А., *Принципат Августа: происхождение и социальная сущность* (М. – Л.: Издат. Академии наук СССР, 1949). — МАШКИН (1949).

- ПЕТРОВА М. С., *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности* (М.: Кругъ, 2007). — ПЕТРОВА (2007).
- ПЕТРОВА (2013). — ПЕТРОВА М. С. «Макробий Феодосий и его *Сатурналии*», в кн.: МАКРОБИЙ ФЕОДОСИЙ. *Сатурналии*, пер. с лат. и древнегреч. В. Т. ЗВИРЕВИЧА, общ. ред., составл, вступит. ст. М. С. ПЕТРОВОЙ, примеч. и указат. В. Т. ЗВИРЕВИЧА и М. С. ПЕТРОВОЙ, приложения М. С. ПЕТРОВОЙ (М.: Кругъ, 2013).
- УКОЛОВА В. И., «Макробий и его Сатурналии», *Культура и общественная мысль: Античность. Средние века. Эпоха Возрождения* (М.: Наука, 1988). — УКОЛОВА (1988).
- УКОЛОВА В. И., *Поздний Рим. Пять портретов* (М.: Наука, 1992). — УКОЛОВА (1992).
- Петрова Майя Станиславовна**, доктор исторических наук, руководитель Центра гендерной истории Института всеобщей истории РАН,  
[beionyt@mail.ru](mailto:beionyt@mail.ru)

## SUMMARY

**PRAETEXTATUS AND PAULINA**PRIVATE LIFE AND BEHAVIOR TRADITIONS  
OF LATE ANTIQUITY

Maya PETROVA

The paper analyzes the marital relationship between Vettius Agorius Praetextatus (310 / 320–384), a statesman, a scholar, and a brilliant representative of the pagan party in Rome, and his wife Aconia Fabia Paulina (d. after 384 AD), a Roman matron, reconstructed through epigraphic sources (CIL VI, 1779, 1779a 1778, 2145, 1777). It is noted that the inscription 1779 is a testament not only to the ideals of marriage and love of Late Antiquity, but it also shows that a woman together with her husband could receive the initiation into secret cults and the mysteries. The issues related to the role of Pauline in the preparation of this inscription are discussed, as also the composition of the text and the reasons for its creation. The study is accompanied by a translation of the inscriptions.

*Key words:* inscription, reconstruction, marital relationship, Praetextatus, Paulina.

**Maya PETROVA**, Dr.Sc., Head of the Center for Gender Studies of the Institute for World History RAS, [beionyt@mail.ru](mailto:beionyt@mail.ru)



## CIL VI, 1779

- [I] D(is) M(anibus) /  
Vettius Agorius Praetextatus /  
augur p[ro]ntifex Vestae /  
pontifex Sol[is] quindecemvir /  
curialis Herc[ul]is sacratus /  
5 Libero et Eleusiniis hierophanta /  
neocorus tauroboliatus /  
pater patrum in [re] publica vero /  
quaestor candidatus /  
pr(a)etor urbanus /  
10 corrector Tusciae et Umbriae /  
consularis Lusitaniae /  
proconsule Achaiae /  
praefectus urbi /  
legatus a senatu missus V /  
15 praefectus praetorio II Italiae /  
et Illyrici /  
consul ordinarius /  
designatus /  
et Aconia Fabia Paulina c(larissima) f(emina) /  
20 sacrata Cereri et Eleusiniis /  
sacrata apud Eginam Hecatae /  
tauroboliata hierophantria /  
hi coniuncti simul vixerunt ann(os) XL //
- [II] Vettius Agorius Praetextatus /  
25 Paulinae coniugi /  
Paulina veri et castitatis conscia /  
dicata templis atq(ue) amica numinum /  
sibi maritum praeferens Romam viro /  
pudens fidelis pura mente et corpore /  
30 benigna cunctis utilis penatibus /  
caele[stium] iam sede semper mec[um] e[ri]s //
- [III] Vettius Agorius Praetextatus /  
Paulinae coniugi /  
Paulina nostri pectoris consortio /

- 35 fomes pudoris castitatis vinculum /  
 amorque purus et fides caelo sata /  
 arcana mentis cui reclusa credidi /  
 munus deorum qui maritalem torum /  
 nectunt amicis et pudicis nexibus /
- 40 pietate matris coniugali gratia /  
 nexu sororis filiae modestia /  
 et quanta amicis iungimur fiducia /  
 aetatis usu consecrandi foedere /  
 iugi fideli simplici concordia /
- 45 iuvans maritum diligens ornans /  
 colens //
- [IV] [Sple]ndor parentum nil mihi maius dedit /  
 [quam] quod marito digna iam tum visa sum /  
 [se]d lumen omne vel decus nomen viri /
- 50 Agori superbo qui creatus germine /  
 patriam senatum coniugemq(ue) inluminas /  
 probitate mentis moribus studiis simul /  
 virtutis apicem quis supremum nactus es /  
 tu namque quidquid lingua utraq(ue) est proditum /
- 55 cura soforum porta quis caeli patet /  
 vel quae periti condidere carmina /  
 vel quae solutis vocibus sunt edita /  
 meliora reddis quam legendo sumpseras /  
 sed ista parva tu pius m<y>stes sacris /
- 60 teletis reperta mentis arcano premis /  
 divumque numen multiplex doctus colis /  
 sociam benigne coniuge nectens sacris /  
 hominum deumque consciam ac fidam tibi /  
 quid nunc honores aut potestates loquar /
- 65 hominumque votis adpetita gaudia /  
 quae tu caduca ac parva semper autumans /  
 divum sacerdos infulis celsus clues /  
 tu me marite disciplinarum bono /  
 puram ac pudicam sorte mortis eximens /
- 70 in templa ducis ac famulam divis dicas /  
 te teste cunctis imbuor mysteriis /  
 tu Dindymenes Atteosqu<e> antistitem /  
 teletis honoras taureis consors pius /  
 Hecates ministram trina secreta edoces /
- 75 Cererisque Graiae tu sacris dignam paras /

te propter omnis me beatam me piam /  
 celebrant quod ipse bonam disseminas /  
 totum per orbem ignota noscor omnibus /  
 nam te marito cur placere non queam /  
 80 exemplum de me Romulae matres petunt /  
 subolemque pulchram si tuae similis putant /  
 optant probantque nunc viri nunc feminae /  
 quae tu magister indidisti insignia /  
 his nunc ademptis maesta coniunx maceror /  
 85 felix maritum si superstitem mihi /  
 divi dedissent sed tamen felix tua /  
 quia sum fuique postque mortem mox ero.

## НАДПИСЬ 1779 (РИМ)

[I] Богам [и] Манам /  
 Ветгий Агорий Претекстат /  
 авгур [и] понтифик Весты /  
 понтифик Солнца, квиндецемвир,  
 5 священный куриал Геркулеса /  
 иерофант Либеры и Элевсинских [таинств] /  
 неокур, тавроболиат /  
 глава сенаторов государства /  
 кандидат в квесторы /  
 претор Города /  
 10 наместник Тускии и Умбрии /  
 [бывший] консул Лузитании /  
 проконсул Ахайи /  
 префект Города /  
 15 пять раз легат, посланный сенатом /  
 дважды префект претория Италии /  
 и Илирика /  
 назначенный /  
 консулом-ординарием /  
 и Акония Фабия Паулина, сиятельная матрона /  
 посвященная [в таинства] Цереры и Элевсина /  
 20 посвященная в Эгинские [таинства] Гекаты /  
 тавроболия, иерофанта, /  
 в совместном браке они прожили 40 лет //

- [II] Ветгий Агорий Претекстат /  
 25 супруге Паулине /  
 Паулина, знающая, что такое целомудрие и истина, /  
 преданная храмам, подруга богов, /  
 предпочитающая себе — супруга, а мужу — Рим /  
 скромная, верная, чистая умом и сердцем, /  
 30 любезная всем, полезная Пенатам, /  
 ты всегда будешь со мной на небесном престоле. //
- [III] Ветгий Агорий Претекстат /  
 супруге Паулине. /  
 Паулина — спутница нашего сердца, /  
 35 очаг благопристойности, хранительница целомудрия, /  
 чистая любовь и вера, посеянная небом, /  
 которой я вверил сокровенные тайны души, /  
 дар богов, что связывают супружеское ложе /  
 дружескими и целомудренными узами, /  
 40 с преданностью матери, с супружеской благосклонностью, /  
 с привязанностью сестры, с послушностью дочери, /  
 с доверием, равным тому, что связывает нас с друзьями,  
 в пожизненной близости, освященном союзе /  
 в прочной связи, открытости и согласии, /  
 45 [ты], помогаешь, любишь, заботишься,  
 почитаешь супруга. //

[ЭПИТАФИЯ ПАУЛИНЫ  
 ВЕТТИЮ АГОРИЮ ПРЕТЕКСТАТУ]<sup>1</sup>

- [IV] Блистательность моих предков дала мне не больше, /  
 чем то, что я уже тогда была явлена достойной супруга.  
 50 весь блеск и красу [я обретаю] в имени мужа, /  
 Агория. Рожденный от благородного семени, /  
 ты даешь свет отечеству, сенату и супруге, /  
 душевной порядочностью, а равно нравом и ученостью; /  
 ты обладаешь верхом добродетелей. /  
 55 Ибо все, что создано на двух языках [латинском и греческом] /  
 усердием мудрецов, которым открыты врата небес, /

<sup>1</sup> Для прояснения смысла при переводе четвертой части надписи представлены дополнительные знаки препинания. Учтен английский перевод заключительного фрагмента, выполненный Питером Доннелли (DONNELLY, Peter), см. <http://skookumpete.com/Praetextatus.htm> (июль, 2011).

будь то мастера в создании поэзии, /  
 или того, что изложено не ритмизованной речью, /  
 ты передал в лучшей форме, чем, читая, воспринял. /  
 Но этого мало. Благочестивый мист\*, явленное в священных /  
 60 таинствах, ты сокрыл тайниках ума, /  
 многообразный закон богов ты был научен почитать. /  
 К супругу подругу привлек для священных таинств, /  
 разделившую [с тобой] знание о богах и людях, верную тебе. /  
 65 Здесь нет мне нужды упоминать о [твоих] чинах и должностях, /  
 радостях, к которым стремятся в своих чаяниях люди, /  
 и которые ты всегда считал бранными и ничтожными. /  
 Ты жрец богов, слывешь возвышенным в своей святости. /  
 Ты, о супруг, научив меня благу, /  
 жребию чистоты и целомудрия, освободил от смерти. /  
 70 Ты вводишь меня в храмы и делаешь служанкой богов; /  
 ты свидетель того, как меня пропитала кровь [жертвоприношений]  
 во всяческих таинствах. /  
 Благочестивый супруг, ты [делаешь меня] /  
 жрицей Кибелы и Аттиса, удостоиваешь таинствами быка, /  
 ты наставляешь меня в троякой тайне как служанку Гекаты; /  
 75 делаешь меня достойной таинств греческой Цереры. /  
 Благодаря тебе все почитают меня как благу и благочестивую, /  
 хвалят, ибо ты сам прославил меня как благу; /  
 прежде безвестная я теперь известна всему миру. /  
 Ибо как с таким мужем не нравиться всем? /  
 80 Матроны Рима взирают на меня как на образец /  
 и если их дети похожи на твоих, они считают их красивыми, /  
 теперь и мужчины, и женщины стремятся перенять отличия, /  
 которые ты, как учитель\*\*, явил. /  
 Теперь, когда всё это отнято, я, твоя жена, изнываю в печали, /  
 85 была бы я счастлива, если бы боги даровали мне мужа /  
 [меня] пережившего; но даже и так я счастлива, /  
 поскольку твоя я есть, была и скоро буду после смерти.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* То есть глава священных таинств.

\*\* Зд. “magister” может относиться и к роли Претекстата как городского должностного лица, и как к знатоку жреческого дела. Значение — учитель или жрец — также может иметь место; в этом случае перевод фразы может быть таким: “что ты, учитель, представил как знамения”. См. примеч. к пер. Питера Доннэлли.

Перевод с латинского и примечания М. С. ПЕТРОВОЙ

Д. С. БИРЮКОВ

## ВОСХОЖДЕНИЕ ПРИРОДЫ ОТ МАЛОГО К СОВЕРШЕННОМУ

СИНТЕЗ БИБЛЕЙСКОГО И АНТИЧНОГО  
ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКОГО ОПИСАНИЙ ПОРЯДКА  
ПРИРОДНОГО СУЩЕГО В 8-Й ГЛАВЕ  
*ОБ УСТРОЕНИИ ЧЕЛОВЕКА*  
ГРИГОРИЯ НИССКОГО\*

---

В работе показано, что у Григория Нисского развиваются две стратегии иерархии сущего: одна предполагает родовидовую иерархию и «все существующее» ее вершиной, другая — нетварную природу в качестве вершины. Исследуется иерархия, развиваемая Григорием в 8-й гл. *Об устройении человека* согласно первой из стратегий. Рассматривается проводимая там тема восхождения природы в соответствии с родовидовой иерархией и соответствующее влияние античных авторов. Критикуется позиция К. Рейнхардта, Г. Ладнера, Д. Баласа и др., предполагавших влияния Посидония на исследуемые темы у Григория. Делается обзор родовидовых разделений у античных авторов, завершающийся выводом о непосредственном влиянии древа Порфирия на подходы к разделению сущего у Григория, при этом выделяются аристотелевская, платоническая и стоическая линии. Анализируется сходство и различия между иерархиями у Порфирия и Григория и, в отличие от предшествующих исследователей, отмечавших только их близость, показаны расхождения между ними. Выдвинуто предположение, что Григорий изменил порядок ступеней иерархии по сравнению с порфириевским, желая достичь синтеза между библейским и школьным античным описаниями порядка сущего. Предположено также влияние Аристотеля на исследуемую тематику у Григория.

*Ключевые слова:* иерархия природного сущего, родовидовое разделение, эволюционное восхождение природы, древо Порфирия, патристическая философия, стоицизм, платонизм, аристотелизм.

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ); проект № 13–33–01299: «Горизонты естествознания восточнохристианского Средневековья».

В 8-й главе трактата *Об устройении человека* Григория Нисского (ок. 335 – п. 394) появляется тема прогрессирующего движения природы от меньшей (растительной жизни) к наиболее совершенной ступени (человеку) в соответствии с иерархией природного сущего. В связи с этим некоторые современные авторы, в частности, желающие представить христианский креационизм и современный биологический эволюционизм как близкие друг к другу позиции, говорят об эволюционистской тенденции у Григория Нисского<sup>1</sup>.

Настоящая статья посвящена анализу и прояснению контекста и предыстории темы порядка природного сущего и динамического понимания природы у Григория Нисского.

### **1. Иерархии сущего у Григория Нисского**

Вначале следует сказать об учении относительно иерархии сущего у Григория Нисского в целом. Действительно, в своих сочинениях Григорий развивал учение о фундаментальном разделении (διαίρεσις) всего существующего на классы. В более ранних произведениях, *Об устройении человека* (8) и *О душе и воскресении* (PG 46, 60AB), Григорий проводит учение о порядке сотворенного сущего в соответствии с восходящей лестницей жизненных сил, в связи с чем он говорит о разделении, согласно которому существующее (τὰ ὄντα) делится на умное (τὸ νοητόν) и телесное (τὸ σωματικόν); деление умного Григорий оставляет для другого случая<sup>2</sup> и ведет речь в этих трактатах только о делении телесного. Затем, в своем фундаментальном трактате, посвященном опровержению Евномия, Григорий Нисский проводит различение также и в рамках умной сферы и говорит о разделении существующего на три природы: во-первых, умную нетварную (Бог), во-вторых, умную тварную природу (ангелы и человеческие души), причастную к первой в соответствии с благостью произволения индивидов этой природы, и в-третьих, чувственную (τὸ αἰσθητόν) тварную природу<sup>3</sup>. В другом

<sup>1</sup> Ср.: WEISWURM (1952), p. 10; AGAR (1940), p. 64; MESSENGER (1931), p. 23-26, 121-144; MESSENGER (1949), p. 87-101; LADNER (1958), p. 75, n. 66. О. Джон Бэр (BEHR [1999], p. 232) говорит об «эволюционной» динамике творения», согласно Григорию Нисскому. Также обсуждение вопроса см. в: MCGARRY (1935–1936), p. 81-94; SUTCLIFFE (1931), p. 337-350.

<sup>2</sup> Так он говорит в: *Opif. hom.* 8, PG 44, 145.10-11, см. ниже.

<sup>3</sup> GREG. NYS., *Eun.* 1.1.270-277, 1.1.295 (JAEGER). Отметим, что, в плане соотношения между умной тварной и чувственной природами Гри-

месте он ведет речь о разделении сущих на нетварное и тварное, а тварного на надмирное и чувственное<sup>4</sup>.

При этом, в отличие от Д. Баласа и В. В. Петрова, которые, ведя речь об иерархии разделений у Григория Нисского, представляют в качестве ее вершины «сущее»<sup>5</sup> («существующее»)<sup>6</sup>, я считаю, что следует различать две стратегии выстраивания такой иерархии у Григория Нисского. Согласно одной из них, построенной в соответствии с принципом родовидовых разделений, на вершине иерархии разделений находится «сущее», обнимающее в том числе (умное) нетварное и тварное; согласно же другой стратегии, проводимой Григорием параллельно с первой<sup>7</sup> в трактате *Против Евномия*, на вершине иерархии находится нетварное умное сущее, высшая природа (ἡ ὑψηλὴ φύσις<sup>8</sup>) Божества (общая для ипостасей Троицы<sup>9</sup>), которая дает бытие сотворенному сущему<sup>10</sup> и к которой умное тварное сущее устремлено как к источнику блага и причаствует к ней по мере благодати произволения<sup>11</sup>.

---

горий Нисский, с одной стороны, развивает учение о материальных телах как о схождении умных логосов (*Hex.*, PG 44, 69B-C; *An. et res.*, PG 46, 124B-D), с другой же стороны, утверждает, что умная тварная и чувственная природы различаются кардинальным образом и обладают противоположными свойствами (*Or. cat.* 6).

<sup>4</sup> GREG. NYS., *Eun.* 4.100-101 (JAEGER).

<sup>5</sup> BALAS (1966), p. 34; ПЕТРОВ (2005), с. 221-222.

<sup>6</sup> В этой статье ведя речь о вершине родовидовой иерархии у Григория Нисского я нередко говорю не о «сущем», но о «существующем», поскольку именно это понятие, на мой взгляд, лучше передает мысль Григория, а также связывает ее с релевантным контекстом стоической философии (см. *ниже*).

<sup>7</sup> Собственно, обе эти стратегии проводятся Григорием Нисским одновременно в месте: *Eun.* 1.1.270-277. Стратегия, предполагающая разделение существующего, выступающего в качестве вершины иерархии, проговаривается Григорием также в: *Opif. hom.* 8, PG 44, 145.10-11 (см. *ниже*); *Or. cat.* 6: 9-14 (SRAWLEY).

<sup>8</sup> GREG. NYS., *Eun.* 1.1.274.3-4 (JAEGER).

<sup>9</sup> Ср. *IBID.*, 1.1.274.1-275.1 и 1.1.277.8-13 (JAEGER).

<sup>10</sup> *IBID.*, 1.1.271.7-272.1 (JAEGER); ср.: *An. et res.*, PG 46, 72D-73A.

<sup>11</sup> *IDEM.*, *Eun.* 1.1.274.2-275.1 (JAEGER). О теме причастности умного тварного сущего к Божественной природе у Григория Нисского в контексте различных парадигм причастности к сущности (природе) в патристической литературе, а также о предпосылках этой темы в античной философской мысли см. нашу статью: БИРЮКОВ (2009), с. 122 сл.



Как представляется, в рамках первой стратегии в том отношении, в котором на вершине иерархии находится «существующее», следует говорить о только лишь эпистемологическом характере иерархии родов и видов у Григория, в том смысле, что предшествующие звенья иерархии ни в каком смысле, кроме как только для ума, не являются выше последующих. То есть эта иерархия не предполагает, что вершина иерархии разделения видов общностей — «существующее», объединяющее и находящееся над нетварным и тварным, — предваряет область нетварного в реальности, но это «существующее» есть вершина иерархии лишь в контексте человеческого мышления, вследствие деятельности аналитической способности человеческого ума. Это следует из основоположений общего контекста христианского богословия (по которым ничего не может быть выше нетварного); об этом свидетельствуют и отсылки Григория Нисского к процессу человеческого мышления, когда он упоминает о разделении сущих на умное и чувственное, а умного на тварное и нетварное<sup>12</sup>. Развитие же Григорием этой стратегии родовидовых разделений в отношении области телесного — что и представляет собой собственно природный порядок в системе Григория — таково, что, как это будет видно из нижеизложенного, оно предполагает онтологический, а не только эпистемологический характер иерархии родовидовых разделений. Вторая стратегия предполагает иерархию, которая не соответствует родовидовым разделениям (т. е. низшая ступень иерархии не относится к высшей как вид к роду или индивид к виду), и эта иерархия понимается Григорием в онтологическом смысле, с вершиной в виде начала (нетварная природа), которое дает бытие другим видам сущего, расположенным в рамках этой иерархии по убывающей в отношении степени близости к ней и возможности ей причастствовать (умной тварной и чувственной тварной природам).

**2. Контекст и развитие темы порядка природного сущего в 8-й главе “Об устройении человека” Григория Нисского**

Теперь я буду вести речь собственно о теме порядка природного сущего в 8-й главе трактата *Об устройении человека* Григория

---

<sup>12</sup> Ср.: «...В разделении существующего (τῶν ὄντων) познаем (ἔγνομεν) такие различия...» (*Eun.* 1.1.295.1–2 [JAEGER]) «...Но разум (ὁ λόγος) и понятие [умного сущего] делит на два: нетварное, и вслед за ним усматривается тварное...» (*IBID.*, 1.1.271.4–5 [JAEGER]).

Нисского. Указанная тема развивается Григорием в этой главе в контексте первой стратегии из различных мною, т. е. стратегии, построенной в соответствии с принципом родовидовых разделений в рамках иерархии, на вершине которой находится «существующее».

Григорий, начиная обсуждение вопроса о том, почему человек имеет прямой облик и каково назначение рук для человеческого существа, как бы отвлекается и начинает рассуждать о порядке творения в связи с «философией о душе»<sup>13</sup>. Сначала Григорий ведет речь о порядке творения, как он описан в книге Бытия<sup>14</sup>; этому порядку соответствует порядок природного сущего. Григорий хочет проговорить логику порядка творения сущего, наделенного жизнью (который описан в стихах 11-27 первой главы книги Бытия), и в связи с этим указывает, что описанный в Библии порядок творения, по которому сначала была создана трава, затем животные, а потом человек, связан, очевидно, с тем, что предшествующее служит основанием или опорой для существования последующего: трава должна была послужить пищей для животных, а животные — поддержкой (очевидно, также в качестве пищи) для человека. Этот порядок Григорий связывает с жизненными силами души и их последовательностью, различая, во-первых, растительную и питательную, или природную, жизненную силу, характерную для растений, во-вторых, чувствующую жизненную силу, характерную для животного мира, и, в-третьих, разумную (или словесную) жизненную силу, характерную для человека. Причем, каждая из этих сил включает в себя предшествующие, так что животные обладают растительной и чувствующей жизненными силами, а человек — растительной, чувствующей и разумной<sup>15</sup>.

Затем Григорий продолжает, ведя речь о разделении существующего в связи темой порядка творения:

<sup>13</sup> GREG. NYS., *Opif. hom.* 8, PG 44, 144.40-145.9.

<sup>14</sup> Ср.: IDEM., *Hex.*, PG 44, 72 ff.

<sup>15</sup> Г. Ладнер (LADNER [1958], р. 70) видит здесь влияние аристотелевской антропологии; он отсылает к *De anima* 2.3, 414a. Очевидно ему следует и В. М. Лурье в своем примечании к *Об устройении человека: ГРИГОРИЙ НИССКИЙ* (2000), с. 154 [примеч. 12]) в аналогичном утверждении. Х. Дробнер (DROBNER [2000], р. 94) говорит о стоической подоплеке высказываемых здесь Григорием антропологических воззрений, но без каких-либо отсылок к первоисточникам.

Мы могли бы сделать следующее деление в нашем слове. Из всего существующего одно умопостигаемое, другое же телесное. Но деление умопостигаемого внутри себя сейчас опустим<sup>16</sup>, поскольку речь не об этом. Из телесного же одно совершенно лишено жизни, другое причастно жизненной энергии. Из живых же тел опять: что-то живет с чувством, а что-то лишено чувства. Чувствующее же вновь разделяется на разумное и неразумное. Поэтому Законоположник<sup>17</sup> говорит, что первой после неодушевленного вещества, как бы в качестве основы для идей одушевленного, была образована эта природная жизнь, предсуществующая в семени растений<sup>18</sup>. После нее уже приходит в бытие то, что управляется чувством<sup>19</sup>.

Поскольку же, по этой последовательности, из принявших жизнь через плоть чувствующее может быть само по себе без умной природы, но разумное не иначе возникнет в теле, только как смешавшись с чувственным, то последним, после произрастающего и пасущегося, был устроен человек, ибо природа известным путем последовательно продвигалась к совершенству<sup>20</sup>.

Ведя речь о разделении существующего, Григорий собирается описать природный порядок в рамках телесного сущего. Он указывает, что телесное сущее делится на причастное жизни и лишённое жизни; причастное жизни сущее делится на имеющее чувство и лишённое чувствования; имеющее чувство делится на разумное и неразумное. Согласно Григорию, это деление природного сущего

<sup>16</sup> См. указание на места из сочинений Григория Нисского в примеч. 3.

<sup>17</sup> То есть, Моисей.

<sup>18</sup> Быт. 1:11-12.

<sup>19</sup> Быт. 1:20-22.

<sup>20</sup> GREG. NYS., *Opif. hom.* 8, PG 44, 145.9-31: Γένοιτο δ' ἂν ἡμῖν τοιαύτη τις ἢ τοῦ λόγου διαίρεσις· τῶν ὄντων τὸ μὲν τι νοητὸν, τὸ δὲ σωματικὸν πάντως ἐστίν. Ἀλλὰ τοῦ μὲν νοητοῦ παρείσθω νῦν ἢ πρὸς τὰ οἰκεῖα τομή· οὐ γὰρ τούτων ὁ λόγος. Τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ μὲν ἄμοιρον καθόλου ζωῆς, τὸ δὲ μετέχει ζωτικῆς ἐνεργείας. Πάλιν τοῦ ζωτικοῦ σώματος τὸ μὲν αἰσθήσει συζῆ, τὸ δὲ ἀμοιρεῖ τῆς αἰσθήσεως. Εἴτα τὸ αἰσθητικὸν τέμνεται πάλιν εἰς λογικὸν τε καὶ ἄλογον. Διὰ τοῦτο πρῶτον μετὰ τὴν ἄψυχον ὕλην οἶον ὑποβάθραν τινὰ τῆς τῶν ἐμψύχων ιδέας τὴν φυσικὴν ταύτην ζωὴν συστήναι λέγει ὁ νομοθέτης, ἐν τῇ τῶν φυτῶν βλάστη προὔποστᾶσαν· εἴθ' οὕτως ἐπάγει τῶν κατ' αἰσθησιν διοικουμένων τὴν γένεσιν. Καὶ ἐπειδὴ κατὰ τὴν αὐτὴν ἀκολουθίαν τῶν διὰ σαρκὸς τὴν ζωὴν εἰληχότων τὰ μὲν αἰσθητικά, καὶ δίχα τῆς νοεραῆς φύσεως ἐφ' ἑαυτῶν εἶναι δύναται, τὸ δὲ λογικὸν οὐκ ἂν ἐτέρως γένοιτο ἐν σώματι, εἰ μὴ τῷ αἰσθητῷ συγκραθεῖ· διὰ τοῦτο τελευταῖος μετὰ τὰ βλαστήματα καὶ τὰ βοτὰ κατεσκευάσθη ὁ ἄνθρωπος, ὁδῶ τι πρὸς τὸ τέλειον ἀκολουθῶς προϊούσης τῆς φύσεως.

не случайно, но соответствует порядку творения, описанному в книге Бытия. Здесь Григорий несколько изменяет свой язык и начинает вести речь, используя дискурс «природы»; он говорит о логике описываемого им порядка творения как о последовательном движении природы к совершенству.

Затем, проговорив структуру иерархии тварного сущего, Григорий вновь обращается к антропологической тематике и связывает библейские высказывания, где говорится о составляющих человеческого существа, с порядком творения. В связи с этим он приводит места из Писания: 1 Фес. 5:28, Лк. 10:27, 1 Кор. 3:3, 1 Кор. 2:14-15 и заканчивает свою мысль словами:

Поскольку Писание говорит, что человек был создан последним после всего одушевленного, то законоположник философствует ни о чем ином, как о нашей душе, по необходимой последовательности порядка [творения] усматривая совершенное в последнем. Ибо в разумном заключаются и остальные [виды], а в чувствующем всегда есть и природный вид, каковой созерцается только в связи с вещественным. Таким образом, природа как бы по ступеням — говорю об отличительных признаках жизни — совершает восхождение от самого малого к совершенному<sup>21</sup>.

Таким образом, здесь опять появляется тема природы; так же как и немного ниже в 8-й главе, где Григорий возвращается к теме, поднятой в самом начале главы, и, рассуждая о назначении рук в человеческом существе, пишет: «...прежде всего, особенно ради слова природа придала их телу»<sup>22</sup>. Можно сказать, что природа понимается здесь Григорием как естественный динамический порядок

<sup>21</sup> IВID., 8, PG 44, 148.17–27: Εἰ οὖν τελευταῖον μετὰ πάντων ἔμψυχον ἡ Γραφή γεγενῆσθαι λέγει τὸν ἄνθρωπον, οὐδὲν ἕτερον ἢ φιλοσοφεῖ τὰ περὶ ψυχῆς ἡμῖν ὁ νομοθέτης, ἐπ’ ἀναγκαίᾳ τινὶ τῇ τάξεως ἀκολουθίᾳ τὸ τέλειον ἐν τελευταίοις βλέπων. Ἐν μὲν γὰρ τῷ λογικῷ καὶ τὰ λοιπὰ περιεῖληπται· ἐν δὲ τῷ αἰσθητικῷ καὶ τὸ φυσικὸν εἶδος πάντως ἐστίν. Ἐκεῖνο δὲ περὶ τὸ ὑλικὸν θεωρεῖται μόνον. Οὐκοῦν εἰκότως, καθάπερ διὰ βαθμῶν ἡ φύσις, τῶν τῆς ζωῆς λέγω ἰδιωμάτων, ἀπὸ τῶν μικροτέρων ἐπὶ τὸ τέλειον ποιεῖται τὴν ἀνοδὸν; ср.: IВID., PG 44, 145.30–31.

<sup>22</sup> IВID., 8, PG 44, 148.43–44. Далее Григорий поясняет это утверждение о том, что наличие рук у человеческого существа связано со способностью речи, говоря, что если бы человек был лишен рук, то ему пришлось бы добывать пищу ртом подобно животному, и соответственно, рот человека по своему устройению не был бы приспособлен для членораздельной речи.

сущего, или некое динамическое начало, благодаря которому тварное сущее как целое обретает прогрессирующее, в направлении возрастания жизненной силы, поступательное движение<sup>23</sup>.

Перед тем как перейти к более подробному анализу темы иерархии природного сущего в 8-й главе *Об устройении человека* Григория Нисского, где эта тема в рамках трактата получила свое основное развитие, чтобы завершить описание логики развития мысли Григория относительно иерархии сущего в указанном трактате, я скажу о преломлении темы природы в его 12-й главе. Здесь Григорий делает акцент на связи между ступенями иерархии, проявляющейся во вмещении Прекрасного (то есть, Божественного) на каждой ступени в меру соответствующей этой ступени вместимости в силу приобщения к Прекрасному через вышестоящую ступень; так, природа, примыкающая к уму, украшается его красотой, каковой ум обладает по приобщению к Божеству. Таким образом, согласно Григорию, причастность к истинной Красоте проходит через все тварное сущее пропорциональным образом, так что каждая из ступеней приобщена к Прекрасному через прилегающую к ней ступень<sup>24</sup>, или, по слову о. Джона Бэра, «творение становится теофани-

<sup>23</sup> Подобную же тему возрастания природных видов в мере причастности жизненной энергии Григорий проводит в *An. et res.* 46, но без тематики поступательного движения природы и без такого акцента на родовидовом разделении, как в *Opif. hom.* 8.

<sup>24</sup> «<...> Поскольку из всего самым прекрасным и превосходным благом является Само Божественное, к Которому устремляется все, что стремится к прекрасному, то поэтому говорим и что ум, как созданный по образу Прекраснейшего, пока причаствуется (μετέχῃ) подобию первообраза, насколько вмещает (καθόσον ἐνδέχεται), пребывает и сам в Прекрасном, а если как-то окажется вне подобия, обнажается от красоты, в которой был. А так как, по сказанному, ум украшается подобием красоты первообраза, формируясь чертами того, что явлено ему, как будто [отражение в] зеркале, то, согласно той же самой аналогии [с зеркалом], мы приходим к выводу, что и управляемая умом природа (φύσιν) связана с умом и сама украшается красотой прилегающего к ней, делаясь как бы зеркалом зеркала. Природа (ἡ φύσις) же [человека] владычествует и удерживает то вещественное ипостаси, в котором [вещественном] она предстает взору. Итак, пока одно обладает другим, приобщение к истинной красоте проходит через все сущее пропорциональным образом (διὰ πάντων ἀναλόγως ἢ τοῦ ὄντως κάλλους κοινῶνιὰ διέξεισι), украшая всякий раз через находящееся выше то, что непосредственно к нему примыкает» (GREG. NYS., *Opif. hom.* 12, PG 44,

ческим»<sup>25</sup>. В случае же расторжения этой природной причастности вектор приобщения становится противоположным: лишенное приобщения к прекрасному через естественный порядок сущего вещество становится безобразным и уродливым, то есть отступившим от природы, и эта уродливость передается по той же цепочке уму, через прилегающую к нему природу<sup>26</sup>. Таким образом, понятие природы здесь, сохраняя коннотации, заложенные в него Григорием в 8-й главе *Об устройении человека* — естественного динамического порядка сущего — приобретает новые, более теологически насыщенные смыслы, связанные с видением динамики этого порядка как следствия теофании.

---

161.29-47, пер. В. М. ЛУРЬЕ с изм., цит. по изд.: ГРИГОРИЙ НИССКИЙ [2000], с. 48-49).

<sup>25</sup> ВЕНН (1999), р. 231.

<sup>26</sup> «Но если произойдет расторжение этого благого сродства, иными словами, будет, наоборот, превосходящее следовать низшему, тогда само вещество, уже отступившее от природы (μὴ ὡς τῆς φύσεως), обнаружит свое безобразие (потому что вещество само по себе бесформенно [ἄμορφον] и неустроенно [ср. Быт. 1:2], и бесформенностью его испортится и красота природы [τῆς φύσεως], которая украшается умом). И так происходит передача уродства вещества через природу самому уму, так что в чертах создания уже нельзя будет увидеть образа Божия. Ибо тогда подобный зеркалу ум создает образы [или: идеи, *idéav*] оборотной стороны благого, а обнаружения сияния блага отмечает, отражая в себе бесформенность вещества. И таким образом происходит возникновение зла, которое осуществляется через незаметное лишение прекрасного. Прекрасно же все, что имеет свойственное Первому Благу; то, что происходит вне этой связи и уподобления, всегда непричастно красоте. Итак, если, как мы уже видим, истинное благо одно, а ум, как созданный по образу Прекрасного, и сам должен быть прекрасным, а природа, содержащая умом, есть как бы образ образа, то доказываем этим, что вещественное в нас настраивается и подчиняется, когда им управляет природа, а вновь расстраивается, когда отделяется от Подчиняющего и Составляющего, и бывает расторгнуто сродство с прекрасным. А подобное бывает только тогда, когда природа обращается вспять, склоняясь желанием не к прекрасному, но к тому, что нуждается в украшающем. Ведь неизбежно все, что уподобляется нищете материи, из-за безобразия ее и некрасивости, и само по собственной своей форме преобразится так же» (GREG. NYS., *Opif. hom.* 12, PG 44, 161.47-164.28, пер. В. М. ЛУРЬЕ с неб. изм., цит. по изд.: ГРИГОРИЙ НИССКИЙ [2000], с. 49-50). См.: КАРФИКОВА (2012), с. 134-135.

### 3. Историко-философский контекст темы порядка природного сущего в 8-й главе “Об устройении человека”: Посидоний или Порфирий?

Далее я проанализирую тему порядка природного сущего в 8-й главе *Об устройении человека* Григория Нисского и обсужу ее историко-философский бэкграунд.

Джон Бэр выделяет две стратегии в отношении цели Григория Нисского в его вышеуказанных рассуждениях в 8-й главе *Об устройении человека*: «объяснить разворачивание творения, как оно описывается в начальных строках книги Бытия и связать это с различными трихотомическими представлениями о человеке, используемыми в Писании»<sup>27</sup>. Однако можно выделить по крайней мере еще одну стратегию. Так, еще Д. Балас<sup>28</sup> в своей книге, посвященной теме причастности к Богу у Григория Нисского, упомянул о близости темы иерархии сущего в 8-й главе *Об устройении человека* к т. н. древу Порфирия, описанному в его *Исагоге*. Затем, Х. Дробнер<sup>29</sup> (без ссылки на Баласа) вел речь об использовании Григорием, когда он говорит о делении сущего в 8-й главе трактата, древа Порфирия, то есть упоминаемой Порфирием в *Исагоге* родовидовой иерархии «сущность» (οὐσία) — «тело» (σῶμα) — «одушевленное тело» (ἔμψυχον σῶμα) — «живое существо» (ζῷον) — «разумное живое существо» (ζῷον λογικόν) — «человек» (ἄνθρωπος) — «индивид», которая предполагает наибольшую общность для вершины и уменьшение меры общности по мере нисхождения по ступеням иерархии<sup>30</sup>; при этом, как пишет Дробнер<sup>31</sup>, влияние Порфирия на Григория Нисского, возможно, опосредовано

<sup>27</sup> BEHR (1999), p. 227.

<sup>28</sup> BALAS (1966), p. 36, n. 93.

<sup>29</sup> DROBNER (2000), p. 92-96.

<sup>30</sup> PORPH., *Isag.* 4: 15-27 (BUSSE): «Наиболее родовое есть то, выше чего не может подняться какой-либо другой род, а наиболее видовое — то, ниже чего не может опуститься [какой-либо] другой вид, а между наиболее родовым и видовым содержится иное, каковое есть одновременно и род, и вид, берущееся, однако, в отношении то к одному, то к другому. То, о чем речь, должно стать ясным на примере одной категории. Сама сущность есть род, под ней же находится тело, под телом — одушевленное тело, под ним — живое, под живым — живое разумное, под ним — человек, а под человеком — Сократ, Платон и отдельные люди».

<sup>31</sup> DROBNER (2000), p. 95.

Посидонием. Таким образом, имея в виду это наблюдение о линии, связанной с деревом Порфирия, в 8-й главе *Об устройении человека* Григория Нисского, можно выделить по крайней мере три стратегии, используемые Григорием в этой главе, когда он ведет речь о порядке природного сущего, а именно, стратегии, связанные с космогонической, антропологической и логической линиями.

Следует отметить, что связь дискурса деления сущего, используемого Григорием в 8-й главе трактата *Об устройении человека*, с деревом Порфирия не является разработанной темой в научной литературе; большее внимание исследователей привлекала связь темы восходящего движения природы у Григория Нисского с учением Посидония. Так, Г. Ладнер в своей фундаментальной статье, посвященной антропологии Григория Нисского, ведя речь о теме ступенчатого восхождения природы от малого к совершенному в 8-й главе *Об устройении человека*, связывает эту тему с учением Посидония, указывая, что она отсылает к посидониевской версии стоического монизма и пантеизма<sup>32</sup>. Ладнер считает, что на учение Григория Нисского о порядке природного сущего повлияло учение Посидония о человеке как связующем звене и посреднике между животным и божественным миром; по Ладнеру, развивая это учение, Григорий, как философ, «достиг подлинного синтеза между посидониевско-неоплатоническим взглядом на космический порядок и христианской доктриной творения из ничего»<sup>33</sup>. Опираясь на наблюдение Е. Скарда<sup>34</sup> о Галене как посреднике между Посидонием и Немесием, а также имея в виду факт частого использования Григорием текстов Галена, Ладнер предполагает, что посредником между учением Посидония и «*bathmos-doctrine*» Григория (то есть учением Григория об иерархических ступенях природы) был Гален<sup>35</sup>. Говоря о том, что учение Григория о ступенчатом восхождении природы связано с философской системой Посидония, Ладнер, вероятно, следу-

---

<sup>32</sup> LADNER (1958), p. 71. Сам Ладнер не делает ссылок на конкретные места из Посидония, но отсылает в связи с этим к исследованиям, касающимся посидониевского учения о ступенях природы: JAEGER (1914); REINHARDT (1921), S. 247 ff., 343 ff.; REINHARDT (1926), S. 320 ff.; REINHARDT (1953), cols. 701 ff., 773 ff.

<sup>33</sup> LADNER (1958), p. 72.

<sup>34</sup> SKARD (1937), S. 9 ff.

<sup>35</sup> LADNER (1958), p. 71, n. 45.



ет известному знатоку учения Посидония К. Рейнхардту, на которого, в числе других исследователей, он ссылается. Рейнхардт, обсуждая вопрос о влиянии Посидония на последующих авторов и рассматривая в связи с этим тему ступеней органического существа в ее отношении с темой понимания человека как посредника между областью животного и небесного, указывает в том числе на место из 8-й главы *Об устройении человека* Григория Нисского: καθάπερ διὰ βῆθμῶν ἢ φύσις... ἀπὸ τῶν μικροτέρων ἐπὶ τὸ τέλειον ποιεῖται τὴν ἄνοδον<sup>36</sup>, говоря, что в этом фрагменте у Григория обнаруживаются указанные темы, хотя и не в связи друг с другом<sup>37</sup>.

Следуя, очевидно, Ладнеру и Рейнхардту, Дэвид Балас также предполагает, что учение Посидония было основным источником («ultimate sources») для учения о восходящем порядке природы у Григория Нисского и используемой им в рамках этого учения терминологии (Балас отсылает к выражению δύναμις ζῳτικῆ<sup>38</sup>); при этом Балас не исключает и влияние Панетия<sup>39</sup>. Посидониевское влияние на Григория в этом отношении принимает, ссылаясь на Г. Ладнера, и о. Джон Бэр<sup>40</sup> (о позиции Х. Дробнера в этом отношении я скажу ниже).

Однако если с указанием на терминологическую зависимость Григория Нисского от Посидония в плане выражения δύναμις ζῳτικῆ можно согласиться, то в отношении темы восходящего движения природы у Григория Нисского, и тем более темы иерархии существа, указание на связь между Григорием и Посидонием представляется мне необоснованной. Действительно, К. Рейнхардт, говоря о посидониевском учении о ступенях органического существа и человеке как посреднике между животной и Божественной сферами, имеет в виду представление о прогрессирующем возрастании совершенства по направлению к Божеству от животного мира к человеку, предполагающее учение о трех природных способностях, имеющихся у

<sup>36</sup> PG 44, 148.25-27; это место в контексте см. *выше*, при примеч. 20.

<sup>37</sup> REINHARDT (1953), col. 774.

<sup>38</sup> Ср.: GREG. NYS., *Opif. hom.* 8, PG 44, 144.54-55, 59; ср. 176.10. Относительно Посидония можно отослать, вслед за Баласом, к: REINHARDT (1953), cols. 648.30-649.66; VOGEL (1959), № 1176, p. 251-252. Ср. также: SANDBACH (1989), p. 130 ff.

<sup>39</sup> BALAS (1966), p. 36-37.

<sup>40</sup> BEHR (1999), p. 227, n. 17.

животных, — чувствовать, двигаться и избирать благое для себя, и о человеке, как вбирающем в себя указанные способности, но и обладающим присущей только ему способностью разума, благодаря которой человек управляет вышеуказанными способностями, присущими его душе<sup>41</sup>. Излагая это учение Посидония, К. Рейнхардт не приводит четкую ссылку на первоисточник, но из посвященного источникам Немесия Эмесского исследования Вернера Йегера<sup>42</sup>, к которому отсылает Рейнхардт, можно узнать, что таковым первоисточником является место из трактата Цицерона *О природе богов*. Приведем его:

Если мы пожелаем совершить переход от самых примитивных, неразвитых существ до высших и совершенных, то мы необходимо придем к богам. Ибо прежде всего мы замечаем, что природа поддерживает тех, которые рождаются из земли, но забота о них природы ограничивается только тем, что она их питает и выращивает. А животным еще дана способность чувствовать и двигаться вместе с неким стремлением достичь спасительного для них и уклониться от губительного. Но человеку природа добавила сверх того разум, который бы управлял его душевными стремлениями, то давая им волю, то сдерживая<sup>43</sup>.

Так же как и у Григория Нисского, здесь проговаривается тема прогрессирующей природной иерархии. Вместе с тем, на мой взгляд, нельзя делать вывод о близости между представленным здесь учением о природной иерархии и тем, как эта тема развивается у Григория Нисского, достаточной для того, чтобы уверенно вести речь о влиянии посидониевского учения на Григория. Ибо, во-первых, отсутствует близость между ступенями иерархии природного сущего у обоих авторов. Во-вторых, описание природного прогресса, приводимое Цицероном, действительно, как об этом говорит Ладнер, упоминая о Посидонии, предполагает понимание человека как связующего звена и посредника между животным и божественным миром, причем в качестве вершины иерархии выступают боги; однако в 8-й главе *Об устройении человека* Григория Нисского отсутствует выраженный мотив человеческого существа как посредника между животной и божественной сферами в контексте темы

<sup>41</sup> REINHARDT (1953), cols. 701-702.

<sup>42</sup> JAEGER (1914), S. 114-115.

<sup>43</sup> Сис., *Nat. deor.* 2.12.33-34, пер. М. И. РИЖСКОГО; цит. по изд.: МАРК ТУЛЛИЙ ЦИЦЕРОН (1985).

ступеней природного сущего, а если говорить о вершине иерархии, представленной в этой главе трактата, то в качестве нее, с одной стороны, выступает существующее (в логическом аспекте иерархии), с другой же стороны, выступает человек (в аспекте порядка природного сущего). В-третьих, у Посидония отсутствует динамический аспект природной иерархии, ярко представленный в описании природного прогресса Григорием. И в-четвертых, само понятие βῆμας (шаг), на которое ссылается К. Рейнхардт, говоря об учении Посидония, и на основании которого он и другие исследователи делают вывод о влиянии посидониевского дискурса на Григория, кажется, не засвидетельствовано достоверно у Посидония, но представляет собой лишь реконструкцию Рейнхардтом использовавшейся Посидонием греческой терминологии на основании текста Цицерона.

Итак, на мой взгляд, следует говорить о непосредственном влиянии на 8-ю главу *Об устройении человека* не посидониевского, но порфириевского дискурса, а именно, дискурса порфириевской *Исагоги*, на подобие которому иерархии сущего, представленной у Григория, указывали Д. Балас и Х. Дробнер.

В связи с этим отмечу, что замечание Дробнера<sup>44</sup> о том, что влияние Порфирия на Григория Нисского в отношении темы иерархии сущего в 8-й главе *Об устройении человека*, возможно, опосредовано Посидонием (при этом Дробнер не приводит никакой аргументации в пользу своих слов), очевидно, является излишним, поскольку логический дискурс Порфирия достаточно ясно прослеживается у Григория и нет оснований видеть в учении Посидония какое-то посредствующее звено между древом Порфирия и темой иерархии сущего у Григория; вероятно, эти слова Дробнера обусловлены лишь отсылками в предшествующей научной литературе на учение Посидония как источник для обсуждаемого места у Григория Нисского. Более корректным в этом отношении является изложение Д. Баласа, который сначала отмечает, что тема иерархии сущего у Григория Нисского выглядит близкой к древу Порфирия<sup>45</sup>, а затем, независимо от этого, указывает на возможное влияние Посидония и Панетия на учение Григория о восходящем порядке природы<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> DROBNER (2000), p. 95.

<sup>45</sup> BALAS (1966), p. 36, n. 93.

<sup>46</sup> IBID., p. 37.

#### 4. Порядок природного сущего у Григория Нисского и древо Порфирия

Однако ни Д. Балас, ни Х. Дробнер, указывая на близость темы иерархии сущего у Григория Нисского с древом Порфирия, не анализируют, в чем именно проявляется присутствие логического порфириевского дискурса в обсуждаемом месте *Об устройении человека*. Но прежде чем я коснусь этого вопроса, отмечу, что сам принцип построения родовидового древа сущего встречается и в других античных текстах, о важнейших из которых я сейчас упомяну.

##### 4а. Родовидовые разделения у предшествующих по отношению к Григорию авторов

Так, Алкиной подобное разделение, осуществляемое сверху вниз, вместе с необходимо сопровождающей ее процедурой определения, относит к диалектике<sup>47</sup>, и приводит пример определения сущности человека через разделение сущности на животное, животного на разумное и неразумное, смертное и бессмертное<sup>48</sup>. Филон ведет речь о разделении существующего согласно стойкам, по которому существующее делится на телесное и бестелесное, телесное на одушевленное и не имеющее души, одушевленное на обладающее разумом и неразумное, разумное на смертное (человек) и Божественное, смертное на мужское и женское; бестелесное же представляет собой виды высказываний<sup>49</sup>. Далее, также Сенека приводит

<sup>47</sup> ALCIN., *Epit.* 5.1.

<sup>48</sup> «Применять разделение рода на виды нужно прежде всего при установлении сущности каждой вещи, что невозможно без определения. Определение на основании разделения возникает так: нужно взять род определяемой вещи (например, для человека — животное), затем нужно рассекать его, доходя по смежным различиям вплоть до видов (например, разумное — неразумное, смертное — бессмертное), чтобы при составлении смежных различий с тем родом, которому они принадлежат, получилось определение человека» (Ibid., 5.3, пер. Ю. А. Шичалина, цит. по изд.: Учебники Платоновской философии [1995], с. 71).

<sup>49</sup> «Из существующего одно телесно, другое — бестелесно; [из телесного же] одно неодушевлено, другое имеет душу; [из одушевленного] одно разумно, другое неразумно, и [из разумного] одно смертно, другое же божественно. И из смертного одно мужского рода, другое — женского, как делятся люди» (ὅτι τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ σώματα, τὰ δ' ἀσώματα· καὶ <τῶν σωμάτων> τὰ μὲν ἀψυχα, τὰ δὲ ψυχὴν ἔχοντα· καὶ τὰ μὲν λογικά, τὰ δ' ἄλογα· καὶ τὰ μὲν θνητά, τὰ δὲ θεῖα· καὶ τῶν θνητῶν τὸ μὲν ἄρρεν, τὸ δὲ θῆλυ, τὰ ἀνθρώπου τμήματα)» (PHILO, *Agr.* 139 = SVF II 182).

родовидовое разделение сущего, причем, довольно близкое к порфириевскому. Поясняя Луцилию, что есть сущее, вид и род, он говорит о разделении сущего на телесное и бестелесное, разделении телесного на одушевленное и неодушевленное, разделении одушевленного на животных и растительный мир, разделении животных на людей, лошадей, собак, и разделении людей сначала на народы и по цветам кожи, а затем на конкретных индивидов<sup>50</sup>. Климент Александрийский говорит о разделении живого на смертных и бессмертных, смертных на земноводных и водных, земноводных на летающих и ходячих, ходячих на обладающих и не обладающих разумом; таким образом, Климент приходит к определению человека: живое, смертное, земноводное, ходячее разумное существо<sup>51</sup>. Наконец, современник Григория — его друг и старший брат — Василий Кесарийский в трактате *О Святом Духе* (трактат написан Василием раньше, чем *Об устройении человека* Григория Нисского) также приводит родовидовое разделение, с целью полемики с утверждающими, что Святой Дух не «сочисляется» с Отцом и Сыном, но «подчисляется» Им. Василий говорит о следующей цепочке: «сущность» — «живое существо» — «человек» — «мужчина» — «индивид»<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> SEN., *Ep.* 58.8-15.

<sup>51</sup> CLEM., *Strom.* 8.6.

<sup>52</sup> «Нелегко и понять, что разумеют они под этим “подчислением” (ὕλαρίθμῆσιν), и какое значение придают они этому слову. Ибо всякому известно, что оно введено ими из мирской мудрости. Но посмотрим, имеет ли оно какое-нибудь отношение к нашему предмету. Искусные в суесловии говорят, что одни имена суть общие, и значением своим простираются на многие предметы, а иные — более собственные, и они имеют более частное значение, чем другие. Например, “сущность” есть имя общее, прилагаемое ко всему, равно к одушевленному и к неодушевленному, а “животное” есть имя более собственное, и хотя прилагается к меньшему числу предметов, нежели первое, однако же к большему, нежели имена заключающиеся под ним, ибо им объемлется природа как разумных, так и неразумных животных. Опять, имя “человек” более собственное чем “животное”, а его более собственное имя “муж”, и имени “муж” более собственное именование каждого отдельно: “Петр”, или “Павел”, или “Иоанн”. Итак, это ли разумеют под словом “подчисление” — разделение общего на более низшее? Но не поверю, чтобы дошли они до такого тупоумия и стали утверждать, что Бог всяческих, наподобие некоего “наибщего” (κοινώτητα), представляемого только разумом и не имеющего

Из всех перечисленных разделений родовидовое разделение Григория ближе всего к порфириевскому, т. е. к разделению «сущность» — «тело» — «одушевленное тело» — «живое существо» — «разумное живое существо» — «человек» — «индивид»<sup>53</sup>.

Говоря о родовидовых разделениях сущего в поздней античности, можно вслед за Яаапом Мансфелдом указать на некоторые историко-философские аспекты характера этих разделений.

А именно, можно говорить о платоническом элементе в структуре родовидовых разделений, если имеет место ступень, представляющая собой две ветви, одна из которых с привативным элементом по отношению к другой (например: живое — не живое, смертное — бессмертное и т. п.), что, вообще говоря, предполагает структуру иерархии в виде древа<sup>54</sup>. Стоическое влияние имеет место, когда нижнюю ступень разделения представляют собой индивиды, а не вид, в то время как стандартная аристотелевская процедура родовидового разделения не включает единичное<sup>55</sup>. На стоико-платонический элемент можно указать, если на вершине иерархии находится сущее, или существующее (*τὸ ὄντα, τὸ ὄν*), а не сущность (*οὐσία*)<sup>56</sup>. Если же на вершине родовидового разделения, предполагающего построение определения, находится сущность — это аристотелевская линия<sup>57</sup>.

---

ипостасного бытия, разделяется на подлежащие, а потом разделение это стали называть “подчислением”. Этого не скажут и страждущие черножельчию» (BAS., *Spir. san.* 17.41.1-22 [PRUCHE], цит. по изд.: ТСО 7:2, с. 294-295 с сущ. изм.).

<sup>53</sup> Так, можно заметить, что по сравнению с родовидовым разделением, представленным у Сенеки, — наиболее, после порфириевского, напоминающим разделение сущего у Григория Нисского, — у Порфирия присутствует ступень, важная для темы разделения у Григория, — ступень «разумное».

<sup>54</sup> MANSFELD (1992), p. 79, 85-86. Мансфелд указывает, что такая процедура разделения критикуется Аристотелем в *PA A 2-3*.

<sup>55</sup> DIOG. LAERT. 7.61 (MANSFELD [1992], p. 95-96, ср. 80).

<sup>56</sup> Как отмечает Мансфелд (MANSFELD [1992], p. 85, n. 23; p. 90, n. 34), это имеет некоторые параллели у Платона с *Soph.* 246a и, возможно, с *Tim.* 27d. В разделении сущего на телесное и бестелесное Мансфелд (Ibid., p. 87), помимо стоической (SVF II, 182), также находит платоновскую подоплеку, отсылая к тому же месту *Soph.* 246a (ср. CLEM., *Strom.* 8.6.20.2).

<sup>57</sup> MANSFELD (1992), p. 79.

При том, что на учение Григория Нисского о родовидовом разделении сущего, как я считаю, непосредственно повлияло разделение, представленное у Порфирия, в учении Григория так или иначе присутствует и каждая из отмеченных линий, т. е. платоническая, аристотелевская и стоическая линии (о том, в чем это проявляется, я буду упоминать ниже).

*4b. Родовидовое разделение у Григория Нисского и Порфирия: общее*

После этого краткого обзора родовидовых разделений сущего в античной мысли, вернемся к нашей теме. Итак, говоря о влиянии древа Порфирия на тему родовидовых разделений в 8-й главе *Об устройении человека* Григория Нисского, можно отметить следующие моменты.

Во-первых, об этом свидетельствует само отмеченное выше подобие элементов в родовидовых разделах у Григория и Порфирия.

Во-вторых, следует особо обратить внимание на тот момент, что Григорий, ведя речь об иерархии сущего, использует родовидовой дискурс, т. е. дискурс, согласно которому низшая ступень иерархии относится к высшей как вид к роду (или, что то же, высшая — к низшей как род к виду)<sup>58</sup>; то же имеет место в рамках древа Порфирия.

В-третьих, о ступенях иерархии Григорий говорит в том числе как о «виде» (εἶδος)<sup>59</sup>, что соответствует логической терминологии, представленной в *Исагоге* Порфирия<sup>60</sup>; при том что в Библии, какую комментирует Григорий, в переводе Семидесяти, когда говорится о творении Богом различных видов растительного и животного мира, употребляется слово γένος<sup>61</sup>. Таким образом, Григорий в этом отношении следует не библейскому языку, но скорее логической терминологии.

В-четвертых, логический дискурс проявляется у Григория и когда он говорит о родовидовом «делении» (διαίρεσις; τομή)<sup>62</sup>; та же терминология характерна для порфириевской *Исагоги*.

<sup>58</sup> Отметим, что отсылку к родовидовому дискурсу Григорий Нисский делает также в *Сот. нот.* 3.1.16-31, PG 45, 184C.

<sup>59</sup> GREG. NYS., *Opif. hom.*, PG 44, 145.2; 145.34; 148.23.

<sup>60</sup> Мансфелд (MANSFELD [1992], p. 103) указывает на стоическое происхождение этой терминологии в данном отношении.

<sup>61</sup> См. Быт. 1:11-27.

<sup>62</sup> GREG. NYS., *Opif. hom.*, PG 44, 145.10; 12; 17, см. цит. при примеч. 20.

4с. Родовидовое разделение у Григория Нисского и Порфирия: отличия

Имея это в виду, тем не менее необходимо отметить, что позиция Х. Дробнера, отмечающего связь между родовидовыми разделениями у Григория Нисского и Порфирия, также является не вполне корректной. Приведа цитату из 8-й главы *Об устройении человека* Григория, где тот говорит о делении сущего<sup>63</sup>, Дробнер пишет: «Григорий представляет точную копию порфириевской доктрины иерархии сущих, как последний объясняет это во 2-й главе его *Исагоги* [Введения. — Д. Б.] к аристотелевским *Категориям*. Эта доктрина более полная, чем тройная схема, которую Григорий вначале выводил из библейского текста, потому что она включает в себя неодушевленные сущности, так же как и потому что она принимает во внимание любой вид бытия в универсуме. Не может быть сомнений, что Григорий взял это философское объяснение у Порфирия, возможно, опосредованного Посидонием <...>»<sup>64</sup>. Как и утверждение Дробнера о возможной опосредующей функции Посидония, о котором я уже говорил, слова Дробнера о том, что у Григория обнаруживается точная копия иерархии, имеющей место во 2-й главе *Исагоги*<sup>65</sup>, являются не вполне корректными по той причине, что представленное у Григория деление сущего, будучи подобным порфириевскому, никак не является *точной* копией родовидового разделения Порфирия, тем более представленного во 2-й главе *Исагоги*.

Во-первых, формальное, но не содержательное отличие состоит в том, что родовидовая иерархия, о которой Порфирий пишет во 2-й главе *Исагоги*, есть несколько иная по своей *структуре*, чем родовидовая схема деления сущего у Григория: порфириевская иерархия представлена в виде перечисления последовательных звеньев иерархии<sup>66</sup>, в то время как схема деления сущего у Григория Нисского такова, что каждое деление предполагает два звена, одно из которых, как правило, соответствует обладанию определенным

<sup>63</sup> См. цитату *выше*, при примеч. 20.

<sup>64</sup> DROBNER (1990), p. 95.

<sup>65</sup> Балас, отмечая сходство между иерархией сущего у Григория и древом Порфирия, говорит лишь о том, что у Григория представлена иерархия сущего в форме близкой к тому, что у Порфирия (BALAS [1966], p. 36, n. 93).

<sup>66</sup> См. цитату в примеч. 30.



видовым отличием, другое — его отсутствию (например, телесное делится на причастное и лишённое жизни и т. п.). Таким образом, порфириевская родовидовая схема, представленная во 2-й главе *Исагоги*, в схематическом виде соответствует *цепочке*, как ее называл Аммоний Александрийский,<sup>67</sup> или *линии*, как ее называл Аль-Тайиб<sup>68/69</sup>, в то время как родовидовая схема делений, представленная у Григория, соответствует собственно *древу*, то есть она имеет структуру, содержащую ветви. Форму древа схема родовидового разделения у Порфирия приобретает только если соотносить сказанное Порфирием о последовательности родовидового разделения во 2-й главе *Исагоги* с тем, что говорится в 3-й главе, в которой Порфирий обсуждает отличительные признаки, где действительно идет речь о структуре, предполагающую схему ветвей (см. в настоящей статье ниже), и где обнаруживается платонический привативный дискурс<sup>70</sup>, используемый и Григорием.

Во-вторых, вершину иерархии у Порфирия составляет категория «сущности» (οὐσία)<sup>71</sup>, у Григория же на вершине разделений находится «существующее», или «сущее» (Григорий пишет о τῶν ὄντων)<sup>72</sup>. При определенной близости этих понятий, они не являются тождественными. В контексте древа Порфирия «сущность» рассматривается как одна из аристотелевских категорий, с коннотациями, свойственными концепту категорий в аристотелевском контексте, Григорий Нисский же говорит о «существующем», или «сущем», вне этого контекста. Я не стал бы говорить и о — соответствовавшей бы некоторым общим наблюдениям Мансфелда — платонической подоплеке использования этого понятия Григорием в качестве вершины родовидового разделения. Можно утверждать, что когда Григорий говорит о τῶν ὄντων как о вершине родовидового разделения, то это ближе всего к стоическому дискурсу<sup>73</sup>: речь идет просто о «существующем», в самом общем смысле. И у Григория, и у стоиков это «существующее» в том отношении, в каком

<sup>67</sup> AMMON., *In isag.* 70.13.

<sup>68</sup> IBN AL-TAYYIB, *In isag.* 171.

<sup>69</sup> См.: BARNES (2003), p. 109.

<sup>70</sup> О нем см. *выше*, при примеч. 54.

<sup>71</sup> PORPH., *Isag.* 4.21, 10.14-15 (BUSSE).

<sup>72</sup> GREG. NYS., *Opif. hom.* 8, PG 44, 145.10.

<sup>73</sup> См. примеч. 49.

оно находится в иерархии разделений на ее вершине, не претендует на какое-либо онтологическое первенство (как я говорил, для Григория было бы невозможно ставить «существующее» онтологически выше Божества, при том что в выстраиваемой им родовидовой иерархии ступень «существующего», а также «умного», находится выше ступени «Божества»), но, будучи отражением нашей интенции помыслить все существующее, отсылает в этом отношении исключительно к эпистемологическому контексту. Связь понятия «существующего» («сущего») у Григория со стоическим контекстом подтверждается и характером употребления этого понятия: в обоих случаях идет речь о τῶν ὄντων<sup>74</sup>, что понимается в смысле «...из всего того, что существует», и в обоих случаях это существующее разделяется на телесное и бестелесное (у стоиков — ἄσώματα, у Григория — νοητόν), хотя и характер этого бестелесного, конечно, понимается Григорием совсем по другому, чем это понимали стоические философы. Характер же дальнейшего деления в рамках родовидовой иерархии в отношении природного сущего у Григория, конечно, таков, что оно имеет вполне однозначный онтологический статус, представляя собой ступени космогенеза.

Здесь же стоит указать на еще одно важное отличие родовидового деления у Григория и Порфирия — это отличие в понимании самого статуса родовидовой иерархии: иерархия сущего у Порфирия не претендует на какой-либо онтологический статус<sup>75</sup>, служа лишь учебным целям; иерархия сущего у Григория же, будучи построенной под влиянием порфириевской иерархии, в отношении ступеней ниже ступени телесного, т. е. иерархии природного сущего, как я сказал, наделена онтологическим статусом.

В-третьих, в то время как порфириевское деление простирается вплоть до индивидов, деление сущего у Григория Нисского не доходит до индивидов (что генетически есть наследие аристотелевской линии в плане темы родовидовых разделений), но конечным его звеном является «разумное», соответствующее человеку.

---

<sup>74</sup> В данном отношении немаловажным является то, что Григорий систематически говорит как о вершине разделений о τῶν ὄντων или πάντων τῶν ὄντων, а не например о τὸ ὄν или τὰ ὄντα; помимо *Opif. hom.* 8, PG 44, 145.10 см. *Eun.* 1.1.270.1, 1.1.295.1 (JAEGER); *Or. cat.* 6.10 (SRAWLEY). Относительно стоиков см. цитату в примеч. 49.

<sup>75</sup> См.: PORPH., *Isag.* 1: 8–12 (BUSSE).

Это можно связать с тем фактом, что для Григория, в отличие от Порфирия, важен не логический аспект родовидовых разделений, но аспект, связанный с космогенезом, и поэтому он не доводит родовидовое деление до своего логического завершения.

В-четвертых, нет точного соответствия и между низшими звеньями иерархии у Григория и Порфирия. Напомним, что Григорий говорит о разделении сущего на умное и телесное, делении телесного сущего на причастное и лишённое жизни, делении причастного жизни, то есть живого, на имеющее и лишённое чувства, делении имеющего чувства на разумное и неразумное, что соответствует следующей последовательности: «сущее» (ὄντα) — «телесное» (σωματικόν) — «живое» (ζωτικόν) — «чувствующее» (αἰσθητικόν) — «разумное» (λογικόν). В делении же, о котором пишет Порфирий во 2-й главе *Исагоги* и на которое указывает Дробнер в связи с темой деления сущего у Григория, идет речь об иерархии: «сущность» (οὐσία) — «тело» (σῶμα) — «одушевленное тело» (ἔμψυχον σῶμα) — «живое существо» (ζῴον) — «разумное живое существо» (ζῴον λογικόν) — «человек» (ἄνθρωπος) — «индивид». Казалось бы, в схеме деления сущего у Григория по сравнению с древом Порфирия, представленным во 2-й главе *Исагоги*, отсутствует звено «одушевленное», однако Григорий все же упоминает об этом звене — сразу после описания своей схемы деления сущего: «<...> первой после неодушевленного вещества, как бы в качестве основы для [нанесения] идей одушевленного (τῆς τῶν ἐμψύχων ἰδέας), была образована эта природная жизнь <...>. После нее уже приходит в бытие то, что управляется чувством»<sup>76</sup>, а также немного ниже в той же 8-й главе *Об устройении человека*: «<...> человек был создан последним после всего одушевленного»<sup>77</sup>. Из этих мест следует, что, по Григорию, в его иерархии родовидового деления «одушевленное» находится после «живого», перед «разумным», и есть то же самое, что и «чувствующее».

У Порфирия же хотя «чувствующее» и не упоминается в контексте деления, представленного во 2-й главе *Исагоги* (к которому, как видим, не вполне корректно отсылает Дробнер в связи с иерархией делений у Григория), но о нем идет речь далее, в 3-й главе,

<sup>76</sup> GREG. NYS., *Opif. hom.* 8, PG 44, 145.18-23.

<sup>77</sup> *IBID.*, 8, PG 44, 148.17-18.

где схема родовидового разделения и предстает в виде *древа* с ветвями. Из 3-й главы *Isagogi* следует, что «чувствующее» представляет собой видовое отличие для вида «живое существо»<sup>78</sup>, то есть «чувствующее» выделяет вид «живое существо» из рода «одушевленное». Порфирий проговаривает это в связи с рассуждением о специфике видового отличия, которое, в зависимости от точки зрения на конкретный вид в рамках родовидовой иерархии — «снизу» или «сверху» — может быть устанавливающим вид или разделяющим род на виды. Порфирий перечисляет отличительные признаки «живого существа» и говорит об одушевленности, способности к ощущению (если смотреть сверху по родовидовой лестнице от «живого существа»), разумности и неразумности, смертности и бессмертности (ветви, образующиеся, если смотреть снизу по родовидовой лестнице в отношении «живого существа»); и далее Порфирий ведет речь о разделении по отличительным признакам в отношении «сущности» как вершины иерархии и перечисляет эти отличительные признаки, упоминая об одушевленности и неодушевленности, наличии и отсутствии способности к ощущению, каковые при делении сущности образуют «живое существо»<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> Кажется, Порфирий следует в этом Аристотелю, см. напр.: ARIST., *GA* 2.1, 732a.

<sup>79</sup> «Все различающие признаки (διαφορῶν), присущие вещи сами по себе, у живого существа таковы: одушевленное и чувствующее (ἐμψύχου καὶ αἰσθητικοῦ), разумное и неразумное, смертное и бессмертное, — отличие через признак одушевленного и восприимчивого содействует установлению сущности живого существа, ибо живое существо есть сущность одушевленная <и> восприимчивая; между тем различающий признак смертного и бессмертного и различающий признак разумного и неразумного — это признаки, производящие деление в живом существе: ведь через них мы делим роды на виды. <...> Для наивысшей сущности (τῆς ἀνωτάτω οὐσίας), производящими деление являются различающие признаки (διαφορῶν) одушевленного и неодушевленного и также — чувствующего и нечувствующего (τῆς αἰσθητικῆς καὶ ἀαισθητοῦ); [признаки] одушевленность и чувственная восприимчивость (ἐμψύχου καὶ αἰσθητικῆ) в соединении с понятием сущности доводят до конца [понятие] живого существа, а признаки неодушевленность и отсутствие восприимчивости чувства (ἐμψύχου καὶ ἀαισθητοῦ) [доводят до конца понятие] растения. Так как, следовательно, одни и те же различающие признаки, взятые с известной точки зрения, оказываются устанавливающими [сущность вида], а с другой точки зрения производящими деление [рода на виды]» (PORPH., *Isag.* 10.3-9, 14-

Итак, ступень «чувствующее», имеющая место в рамках родовидовой иерархии у Григория Нисского, наличествует и в рамках древа Порфирия, будучи видовым отличием, выделяющим вид «живое существо» из рода «одушевленное». Таким образом, согласно порфириевскому древу, «чувствующее» является отличительным свойством для находящейся под ступенью «одушевленное» ступени «живое существо» и соответствует ему в иерархии родовидового разделения. Это не согласуется с пониманием Григория Нисского, у которого, как мы видели, «чувствующее» относится не к ступени «живое существо», как у Порфирия, но к ступени «одушевленное».

Кроме этого, в родовидовых схемах Григория и Порфирия две ступени, а именно «живое» и «одушевленное», занимают противоположные места: у первого живое предшествует одушевленному (=чувствующему), у второго же, наоборот, одушевленное предшествует живому.

И хотя в рассмотренных иерархиях у Порфирия и Григория понятие «живого» (ζωτικόν у Григория; ζῷον у Порфирия) имеет несколько разные функции, — а именно, у Григория оно отсылает к жизненной силе, различным образом проявляющейся в природном сущем, тогда как у Порфирия это понятие используется только в логическом контексте, — можно сказать, что причина этого изменения Григорием порядка родовидовой иерархии, представленного в древе Порфирия, связана, очевидно, с его желанием согласовать расхожую для его времени логико-философскую схему разделения сущих с библейским дискурсом, а именно с тем, как описывается в Библии порядок творения природного сущего, и с предполагаемой логикой этого порядка. Действительно, в библейском тексте говорится, что растительный мир был произведен раньше животного<sup>80</sup>, что и определяет схему разделения сущего у Григория, по которой живое предшествует одушевленному, в отношении чего он расходится с порядком иерархии сущего, представленным в рамках древа Порфирия.

---

18, пер. А. В. Кубицкого с изменениями, цит. по изд.: АРИСТОТЕЛЬ [1939], с. 62).

<sup>80</sup> Ср. Быт. 1:11 и 1:20.

### 5. Заключение

Таким образом, можно сказать, что Григорий Нисский в 8-й главе своего трактата *Об устройении человека* хочет осуществить проект, нацеленный на достижение синтеза между библейским и школьным античным платоническим описаниями порядка природного сущего, которые, если брать их самих по себе, оказываются схожими в своей структуре, однако в определенных аспектах и расходящимися, и потому нуждающимися в согласовании.

Возвращаясь к теме природы у Григория Нисского, отмечу, что именно тот факт, что Григорий проговаривает понимание «природы» как динамического начала, благодаря которому тварное сущее обретает прогрессивное поступательное движение<sup>81</sup>, — линия, которая отсутствует у античных предшественников Григория в отношении темы иерархии сущего, — и позволяет, на мой взгляд, говорить об эволюционистском аспекте в его учении; этот аспект проявляется также в его представлении о том, что каждая последующая ступень этого динамического природного порядка вбирает в себя предшествующие. Причем, сам этот используемый Григорием концепт природы как динамического начала может восходить к аристотелевскому пониманию природы. Хотя Г. Ладнер, ссылаясь на *Историю животных* 8.1, 588b Аристотеля, утверждает, что влияние аристотелевского учения о природном прогрессе на концепт природы у Григория было опосредованным<sup>82</sup>, можно предположить факт непосредственного знакомства Григория с аристотелевским учением о природе, проявившийся в 8-й главе *Об устройении человека*, имея в

---

<sup>81</sup> Источником этой динамики, согласно логике изложения в 8-й главе *Об устройении человека*, является Бог, творящий таким образом природное сущее; т. е. творение и прогрессирующее (эволюционное) природное развитие в рамках данной парадигмы совпадают. В целом же можно отметить, что учение Григория Нисского о ходе творения двояко. Оно предполагает, с одной стороны, мгновенность приведения в бытие тварного сущего в его целокупности, когда все вещи начали существовать в возможности (*Hex.*, PG 44, 72), и с другой стороны, его актуализирующееся прогрессирующее развитие во времени, представляющее собой важную составляющую акта творения. Можно сказать, что творение мгновенно, имея в виду предел, отделяющий тварное сущее от, с одной стороны, не-сущего, с другой — нетварного; и оно имеет развитие и последовательность, имея в виду взгляд на тварное сущее в его собственных пределах.

<sup>82</sup> LADNER (1958), p. 71, n. 47.

виду как общее для обоих авторов понимание природы как переходящей от менее к более совершенному природному виду<sup>83</sup>, так и то, что в трактате *Об устройении человека* прослеживаются другие аристотелевские темы, в частности, связанные с антропологической проблематикой, что свидетельствует о том, что внимание Григория к учению Аристотеля было достаточно определенным.

Однако аристотелевское понимание *структуры* перехода между природными видами, очевидно, противоположно позиции Григория: согласно Аристотелю, границы между ступенями движения природы стерты и незаметны<sup>84</sup>, в то время как Григорий, следуя библейскому тексту и логическому дискурсу родовидовых разделений, наоборот, делает акцент на их качественном отличии друг от друга.

Итак, концепт прогрессирующего ступенчатого движения природы у Григория Нисского представляет собой синтез антропологического, космогонического, логического и натурфилософского дискурсов; он базируется отчасти на библейском учении, отчасти же на представлениях, заимствованных из античной логико-философской традиции. И расхожая для времени Григория логическая схема иерархического древа сущего изменяется им именно в силу его желания синтезировать библейское учение о порядке природного сущего и учение о порядке сущего, имевшее место в рамках античной философской традиции.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

*Сочинения Григория Нисского*

*An. et res.* — *Dialogus de anima et resurrectione*  
*Com. not.* — *Ad Graecos ex communibus notionibus*

<sup>83</sup> Ср. ARIST., *HA* 8.1, 588b и *GA* B 1, 732b-733a.

<sup>84</sup> См.: «Природа переходит так постепенно от предметов бездушных к животным, что в этой непрерывности остаются незаметными и границы, и чему принадлежит промежуточное. Ибо после рода предметов бездушных первым следует род растений, и из них одно от другого отличается тем, что кажется более причастным к жизни, и в целом весь род растений по сравнению с другими телами кажется почти одушевленным, а по сравнению с родом животных бездушным. Переход от них к животным непрерывен, как было сказано раньше: относительно некоторых животных в море можно сомневаться, животное это или растение» (ARIST., *HA* 588b, 8.1.4-5, пер. В. П. КАРПОВА, цит. по изд.: АРИСТОТЕЛЬ (1996), с. 301-302).

<i>Eun.</i>	— <i>Contra Eunomium</i>
<i>Hex.</i>	— <i>Apologia in hexaemeron</i>
<i>Opif. hom.</i>	— <i>De opificio hominis</i>
<i>Or. cat.</i>	— <i>Oratio catechetica magna</i>

*Другие авторы и их сочинения*

ALCIN., <i>Epit.</i>	— ALCINOUS, <i>Epitome doctrinae Platonicae</i>
AMMON., <i>In isag.</i>	— AMMONIUS, <i>In Porphyrii isagogen sive quinque voces</i>
ARIST.	— ARISTOTELES
<i>PA</i>	— <i>De partibus animalium</i>
<i>GA</i>	— <i>De generatione animalium</i>
<i>HA</i>	— <i>Historia animalium</i>
BAS., <i>Spir. san.</i>	— BASILIUS CAESARIENSIS, <i>De spiritu sancto</i>
CIC., <i>Nat. deor.</i>	— CICERO, <i>De natura deorum</i>
CLEM., <i>Strom.</i>	— CLEMENS ALEXANDRINUS, <i>Stromata</i>
DIOG. LAERT.	— DIOGENES LAERTIUS
IBN AL-TAYYIB, <i>In isag.</i>	— IBN AL-TAYYIB, <i>In Porphyrii isagogen sive quinque voces</i>
PHILO, <i>Agr.</i>	— PHILO, <i>De agricultura</i>
PLATO	— PLATO
<i>Soph.</i>	— <i>Sophista</i>
<i>Tim.</i>	— <i>Timaeus</i>
PORPH., <i>Isag.</i>	— PORPHYRIUS, <i>Isagoge</i>
SEN., <i>Ep.</i>	— SENECA, <i>Epistula</i>

*Издания, переводы и словари*

- BUSSE — *Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. BUSSE [Commentaria in Aristotelem Graeca, 4.1] (Berlin, 1887).
- JAEGER — *Gregorii Nysseni opera*, ed. W. JAEGER, vol. 1–10 (Leiden, 1960–1990).
- PRUCHE — *Basile de Césarée, Sur le Saint Esprit*, ed. B. PRUCHE [Sources chrétiennes, 17bis.] (P., 1968).
- SRAWLEY — *The catechetical oration of Gregory of Nyssa*, ed. J. SRAWLEY (Cambridge, 1903).
- SVF — *Stoicorum veterum fragmenta*, coll. I. ab ARNIM, vol. I–IV (Stuttgartiae, 1964).
- TCO — *Творения святых отцов в русском переводе*, т. 1–69 (М., 1843–1917).



## БИБЛИОГРАФИЯ

(и ее сокращения)

- AGAR, W., *Catholicism and the Progress of Science* (N. Y., 1940). — AGAR (1940).
- BALAS, D., *ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfections according to St. Gregory of Nyssa* (Rome, 1966). — BALAS (1966).
- BARNES J., Commentary, «Porphyry. Introduction», transl., comm. by J. BARNES (Oxford: Clarendon Press, 2003). — BARNES (2003).
- BEHR, H., “Rational Animal: A Rereading of Gregory of Nyssa's *De hominis opificio*”, *Journal of Early Christian Studies* 7:2 (1999). — BEHR (1999).
- DE VOGEL, C., *Greek Philosophy*, III (Leiden: Brill 1959). — DE VOGEL (1959).
- DROBNER, H. “Gregory Nyssa as Philosopher: *De anima et resurrectione* and *De hominis opificio*”, *Dionysius* XVIII (2000). — DROBNER (2000).
- JAEGER, W., *Nemesios von Emesa. Quellenuntersuchungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios* (Berlin, 1914). — JAEGER (1914).
- LADNER, G., “The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa”, *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958). — LADNER (1958).
- MANSFELD, J., “Substance, Being and Division in Middle Platonist and Later Aristotelian Contexts (Excurs)”, IDEM., *Heresiography in context: Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy* (Leiden: Brill, 1992). — MANSFELD (1992).
- MCGARRY, W., “St. Gregory of Nyssa and Adam's Body”, *Thought* 10 (1935–1936). — MCGARRY (1935–1936)
- MESSENGER, E., *Evolution and Theology* (L., 1931). — MESSENGER (1931)
- MESSENGER, E., *Theology and Evolution* (L. – Glasgow, 1949). — MESSENGER (1949).
- REINHARDT, K., *Kosmos und Sympathie* (Munich, 1926). — REINHARDT (1926).
- REINHARDT, K., *Poseidonios* (Muenchen, 1921). — REINHARDT (1921).
- REINHARDT, K., “Poseidonios”, *Pauly-Wissowa, Realencyclopidie der classischen Altertumswissenschaft* XLIII (1953). — REINHARDT (1953a).
- SANDBACH, F., *The Stoics* (L. – Indianapolis, 21989). — SANDBACH (1989).
- SKARD, E., “Nemesiosstudien 11”, *Symbolae Osloenses* XVII (1937). — SKARD (1937).
- SUTCLIFFE, E., “St. Gregory of Nyssa and Paradise”, *The Ecclesiastical Review* 84 (1931). — SUTCLIFFE (1931).
- WEISWURM, A., *The Nature of Human Knowledge according to Gregory of Nyssa* (Washington: The Catholic University of America Press, 1952) (Dissertation). — WEISWURM (1952).
- АРИСТОТЕЛЬ, *История животных*, пер. с древнегреч. В. П. КАРПОВА; под ред. и с примеч. Б. А. СТАРОСТИНА (М., 1996). — АРИСТОТЕЛЬ (1996).

- АРИСТОТЕЛЬ, *Категории. С приложением «Введения» Порфирия к «Категориям» Аристотеля*, пер. А. В. КУБИЦКОГО, ред., вступ. статья и примеч. Г. Ф. АЛЕКСАНДРОВА (М., 1939). — АРИСТОТЕЛЬ (1939).
- БИРЮКОВ Д. “Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григоры”, ГЕОРГИЙ ФАКРАСИС, *Диспут свт. Григория Паламы с Григорой Философом. Философские и богословские основания паламитских споров*, пер. с древнегреч. Д. А. ПОСПЕЛОВА, отв. ред. Д. С. БИРЮКОВ (М., 2009). — БИРЮКОВ (2009).
- ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека*, пер., послесл. и примеч. В. М. ЛУРЬЕ (СПб., 2000). — ГРИГОРИЙ НИССКИЙ (2000).
- КАРФИКОВА, Л., *Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека*, пер. с чешского (Киев, 2012). — КАРФИКОВА (2012).
- ПЕТРОВ В. В., “О трудностях ХЛI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование”, *Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века (исследования и переводы)*, ред. П. П. ГАЙДЕНКО и В. В. ПЕТРОВ (М., 2005). — ПЕТРОВ (2005).
- МАРК ТУЛЛИЙ ЦИЦЕРОН, *Философские трактаты*, отв. ред., сост., автор вступ. ст. Г. Г. МАЙОРОВ; пер. с лат. и коммент. М. И. РИЖСКОГО (М.: Наука, 1985). — МАРК ТУЛЛИЙ ЦИЦЕРОН (1985).
- УЧЕБНИКИ ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ (Томск, 1995). — УЧЕБНИКИ ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ (1995).
- БИРЮКОВ Дмитрий Сергеевич**, кандидат философских наук, научный руководитель Научно-образовательного центра проблем философии, религии, культуры при Санкт-Петербургском Государственном университете аэрокосмического приборостроения; ученый секретарь и научный сотрудник Института истории христианской мысли при Русской христианской гуманитарной академии.

## SUMMARY

**ASCENT OF NATURE  
FROM THE LOWER TO THE PERFECT**

SYNTHESIS OF BIBLICAL AND LOGICAL-PHILOSOPHICAL  
DESCRIPTIONS OF THE ORDER OF NATURAL BEINGS  
IN *DE OPIFICIO HOMINIS*, 8 BY GREGORY OF NYSSA

Dmitrij BIRIUKOV

It is shown that Gregory of Nyssa develops two strategies in building his hierarchy of beings: the strategy of dividing genera and species with the “existing whole” as the summit of the hierarchy, and the

strategy that presupposes the uncreated nature as the summit of the hierarchy. The hierarchy of beings discussed by Gregory in *De opificio hominis*, 8 in terms of the first strategy is analyzed. The ascent of natural species in accordance with genera-species hierarchy in this chapter is examined along with the influence of the preceding authors on Gregory's view on the subject. It is argued against K. Reinhardt, G. Ladner, D. Balas et al. that the influence of Posidonius on the discussion topics in Gregory is not well-founded. An overview of the genera-species divisions elaborated by Ancient philosophers is provided. The general conclusion is that the Tree of Porphyry had a direct impact on the division of beings in Gregory, which also includes the Aristotelian, the Stoic, and the Platonic trends. Similarities and differences of Porphyry's Tree of beings and the hierarchy in Gregory are analyzed. As opposed to the previous studies which only pointed to the closeness of both systems, it is shown that there are some significant differences between them. I suppose that Gregory changed the order of hierarchical levels compared to that of Porphyry, trying to achieve the synthesis between the Scriptural description of order of natural beings and the order taught in Greek philosophical schools. Finally, an influence of the Aristotelian teaching on the topic of ascending order of nature in Gregory is proposed.

*Key words:* hierarchy of natural being, genera-species dividing, evolutionary ascent of nature, the tree Porphyry, patristic philosophy, Stoicism, Platonism, Aristotelianism.

**Dmitrij BIRIUKOV**, Ph.D. in Philosophy, academic adviser of Scientific and Educational Centre of Problems of Religion, Philosophy and Culture at the State University of Aerospace Instrumentation; academic secretary and research scientist at the Institute for the History of Christian Thought, Russian Christian Academy for the Humanities, [dbirjuk@gmail.com](mailto:dbirjuk@gmail.com)

И. Г. КОНОВАЛОВА

## ИЗОБРАЖЕНИЕ РЕЛЬЕФА СЕВЕРНОЙ ЕВРАЗИИ В СОЧИНЕНИИ АЛ-ИДРЙСІ

ТЕКСТ VS КАРТА \*

---

В статье рассматриваются данные о рельефе Северной Евразии, содержащиеся в текстовой и картографической частях сочинения ал-Идрейсī *Отрада страстно желающего пересечь мир* (*Нузхат ал-муитāк фи ихтирāк ал-афāк*, 1154 г.). В результате исследования установлено неполное соответствие между текстовыми данными об элементах рельефа, с одной стороны, и их картографическим изображением — с другой. Это несоответствие проявляется, главным образом в том, что количество орографических объектов, нанесенных на карты, для большинства секций превышает (порой — весьма существенно) число аналогичных объектов, охарактеризованных или же просто упомянутых в текстовой части сочинения. Анализ оронимов региона, известных ал-Идрейсī, показывает, что они представляют собой более или менее искаженные античные наименования, усвоенные арабскими учеными в результате переработки географического сочинения Клавдия Птолемея. Наличие на картах ал-Идрейсī орографических объектов, никак не упоминаемых в тексте *Нузхат ал-муитāк*, позволяет предполагать, что для изображения Северной Евразии географ использовал некую картографическую подоснову с нанесенными на нее, в частности, элементами рельефа.

*Ключевые слова:* ал-Идрейсī, орография, Северная Евразия, Клавдий Птолемей.

---

Для историка интерес к средневековым географическим сочинениям связан прежде всего с возможностью их использования в качестве исторического источника, то есть для реконструкции того

---

\* Работа выполнена при финансовом содействии РФ (проект № 14-18-02121).

реального географического пространства, в котором разворачивались исторические события. Поэтому одним из важнейших вопросов, возникающих при изучении таких текстов, является соотнесение того или иного фигурирующего в них топонима с реальным географическим объектом, который мог под ним скрываться. Нередко попытки подобного соотнесения, исходя из принципа «одно наименование в источнике — один географический объект на современной карте», приводят в тупик, в особенности, когда речь идет о таких крупных природных объектах, как реки, озера или элементы земного рельефа. Причиной тому — специфика географических названий средневекового писателя, у которого имя моря, реки, озера или горы может являться умозрительной авторской конструкцией, отражающей прежде всего его собственные представления о физической географии какого-либо региона и потому не совпадающей с реальным объектом и не поддающейся непосредственному переносу на карту<sup>1</sup>. Перед нами, таким образом, весьма своеобразный способ пространственного освоения мира, поэтому при работе с топонимами, обязанными ему своим происхождением, на первый план выходит не идентификация в привычном понимании этого слова (то есть поиски на современной карте подходящего объекта), а выяснение географического смысла, который вкладывал в то или иное наименование средневековый книжник.

Адекватное толкование топонимов средневекового сочинения не в последнюю очередь зависит от того, как соотносятся картографическое изображение того или иного географического объекта, с одной стороны, и его текстовое описание — с другой.

В настоящей статье эта проблема рассматривается на материале данных о рельефе Северной Евразии в сочинении крупнейшего средневекового арабского географа ал-Идриси *Отрада страстно желающего пересечь мир* (*Нузхат ал-муитāk фи ихтирāk ал-афāk*, 1154 г.)<sup>2</sup>. Благодаря тому, что в труде ал-Идриси собранные им данные поданы не только в систематизированном виде, но и одновременно в двух формах — текстовой и картографической, — мы имеем редкую возможность рассматривать упоминаемые географом

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: КОНОВАЛОВА (2007), с. 212-225; ОНА ЖЕ (2010), с. 377-412.

<sup>2</sup> AL-IDRISI, *Opus geographicum...* fasc. I-IX.

оронимы не сами по себе, а в контексте его общих представлений о Северной Евразии, что, в свою очередь, позволяет реконструировать происхождение многих топонимов и понять их географическую специфику. Анализ взаимоотношения карт и текста в сочинении ал-Идриси важен не только для исследования самого этого труда, но также для изучения общей проблемы соотношения карты и словесного описания в структуре географического текста Средневековья.

Ал-Идрисӣ (1100–1165) родился в Сеуте и принадлежал к знатному роду Алидов-Идрисидов. Будущий географ получил образование в Кордове — крупном культурном центре мусульманской Испании. По обычаям своего времени, он много путешествовал. Ал-Идрисӣ хорошо знал государства Пиренейского полуострова и вообще Западное Средиземноморье; отдельные фрагменты его сочинения позволяют предполагать, что географ бывал в Малой Азии, во Франции и даже на берегах Англии. Около 1138 г. ал-Идрисӣ остановился в Палермо, при дворе норманнского короля Сицилии Рожера II (1130–1154), где и создал свой географический трактат *Нузхат ал-муштāк фи ухтирāк ал-афāк*, известный также под названием *Китāб Руджжāр (Книга Рожера)*, по имени короля-мецената<sup>3</sup>.

Инициатива составления сочинения по традиции, идущей от самого ал-Идрисӣ, приписывается Рожеру II, пожелавшему иметь подробную карту и описание ойкумены. С этой целью ал-Идрисӣ, как сказано в предисловии к его сочинению, в течение пятнадцати лет собирал материал, который лег в основу его книги<sup>4</sup>.

Интеллектуальная и культурная атмосфера, в которой оказался ал-Идрисӣ в Палермо, весьма способствовала реализации подобных начинаний. Двор Рожера II являлся своеобразным симбиозом арабских, греческих и латинских культурных традиций<sup>5</sup>. Норманнские владыки сумели привлечь в административный и финансовый аппарат, а также в армию королевства представителей едва ли не всех этнических групп населения острова, бывшего с 535 г. частью Византийской империи, с 827 г. перешедшего к арабам, а после 1061 г. попавшего под власть норманнов. Секретари и чиновники Рожера имели дело с документами на латинском, арабском и греческом

<sup>3</sup> OMAN, *Al-Idrīsī*, p. 1032-1035.

<sup>4</sup> AL-IDRĪSĪ, *Opus geographicum*, p. 5-7.

<sup>5</sup> О Рожере II см.: CASPAR (1904); CURTIS (1912); HOUBEN (1997).

языках<sup>6</sup>. При дворе Рожера жили и работали выдающиеся ученые и поэты из разных стран, преимущественно арабы и греки, сфера интересов которых охватывала практически все области знания. Современниками ал-Идрисй были ученые греки Нил Доксопатр — автор сочинения по церковной географии, и теолог Феофан Керамевс. Большая группа ученых, работавших на Сицилии, активно занималась переводческой деятельностью: многочисленные произведения по медицине, математике, астрономии, в том числе труды Птолемея, были переведены с арабского и греческого языков на латинский<sup>7</sup>. Именно при Рожере II Сицилия наряду с мусульманской Испанией стала одним из ведущих центров перевода арабских и греческих научных сочинений на латынь<sup>8</sup>.

Пребывание ал-Идрисй при дворе Рожера II и покровительство норманнского короля давало географу широкие возможности для самостоятельного сбора самой разнообразной информации. Географическое положение Сицилии благоприятствовало тому, что остров посещали мореплаватели, паломники, крестоносцы и купцы из всех стран Европы и Средиземноморья. Активная внешняя политика Рожера II приводила к тому, что при его дворе можно было встретить иностранных послов и владык, а политические агенты короля регулярно доставляли ему сведения из многих стран<sup>9</sup>.

В предисловии к своему труду ал-Идрисй подробно описал ход работы над его составлением. По словам ал-Идрисй, предшествующая историографическая традиция оказалась неудовлетворительной с точки зрения поставленных перед географом задач: ведь Рожер «пожелал узнать свойства своих стран по существу, изведать их с ясностью на опыте, узнать их границы и пути на суше и на море, в каком они климате, что относится к ним из морей и заливов, находящихся в них, а вместе с тем ознакомиться с прочими странами и областями в семи климатах». Прочтя же имевшиеся в его распоряжении книги географов и историков, Рожер нашел, что приводимые ими сведения неполны и необстоятельны. «Тогда он призвал к себе знающих эти вещи и стал их испытывать в этом, обсуждать с ними это, но не нашел у них знания больше, чем в упомянутых книгах.

---

<sup>6</sup> AHMAD (1975), p. 64-65.

<sup>7</sup> LEWICKI (1945), s. 6-7.

<sup>8</sup> BRYER (1973), p. 77-94.

<sup>9</sup> LEWICKI (1945), s. 8.

Когда же он увидел их в таком состоянии, то послал в прочие свои страны и призвал знающих их, странствовавших там и расспрашивал их о них через посредника и всех вместе и отдельно».

Арабский биограф XIV в. ас-Сафадй сообщает, что Рожер даже специально посылал своих людей для сбора сведений, ибо хотел «проверить рассказы про страны воочию, а не на основе того, что передается в книгах». Вместе с ал-Идрйси король отобрал «людей умных, смысленных, способных» и отправил их «по климатам востока и запада, юга и севера». «Он отправил с ними художников, чтобы зарисовать то, что они увидят, на глаз, и велел обследовать и исчерпать все, что надо знать. Когда кто-либо из них возвращался с изображением, аш-Шарйф ал-Идрйси закреплял его, пока не завершилось то, что он хотел»<sup>10</sup>. У ал-Идрйси есть также указание на то, как Рожер оценивал достоверность полученных им сведений: «То, в чем речи сходились, а передача ими всего этого казалась верной, он закреплял и оставлял; в чем они расходились, он отменял и откладывал». Далее Рожер «пожелал выяснить с несомненностью истинность того, в чем сошлись указанные люди, поминая длину расстояний о странах и их обширность, и приказал доставить ему доску для черчения. Он стал проверять это мерками из железа, одно за другим, смотря в книги, упомянутые раньше, и взвешивая слова их авторов. Он внимательно рассмотрел все это, пока не остановился на истине; после этого он приказал, чтобы ему был вылит из чистого серебра диск с разделениями, большой величины, толстый в ширину, весом в 400 ритлей по римскому счету, в каждом ритле 112 дирхемов» (около 150 кг). На этом диске Рожер приказал начертить изображение семи климатов и составить книгу, «соответствующую тому, что в этих формах и изображениях»<sup>11</sup>.

Произведение ал-Идрйси дошло до нас не в полном составе. Изготовленный географом серебряный диск с изображением карты мира, как предполагается, был разбит и расхищен в 1160 г., когда дворец Рожера II подвергся разорению<sup>12</sup>. Сохранилась описательная часть сочинения и относящиеся к ней карты отдельных областей ойкумены, составляющие в совокупности карту мира. При этом до-

<sup>10</sup> Цит. по: Крачковский (1957), с. 285-286.

<sup>11</sup> AL-IDRISI, *Opus geographicum*, p. 5-7; пер. отрывков цит. по: Крачковский (1957), с. 282-284.

<sup>12</sup> Крачковский (1957), с. 286.



шедшая до нас часть рукописной традиции *Нузхат ал-муитāk* довольно сложна по составу. К настоящему времени выявлено 10 списков конца XIII–XVI вв., с разной полнотой передающих текст сочинения и его картографическую часть<sup>13</sup>.

Текстологическое сопоставление списков *Нузхат ал-муитāk* показало, что часть имеющихся между рукописями различий может свидетельствовать о наличии двух авторских редакций. Этот важный вопрос, однако, остается пока неразработанным: наиболее исправные списки каждой редакции не установлены, точно так же, как не определено, какая редакция является первоначальной.

В предисловии к своему труду после изложения замысла сочинения и описания хода работы над ним<sup>14</sup> ал-Идрīsī дает краткую характеристику Земли. По представлениям географа, Земля имеет шарообразную форму — об этом ал-Идрīsī пишет, ссылаясь на *Географию* Птолемея<sup>15</sup>. Поверхность Земли разделяется на две равные части по линии экватора. В каждом полушарии по 90° от экватора до полюса, а по линии экватора поверхность Земли делится на 360°, длина же каждого градуса составляет 25 фарсахов<sup>16</sup>. Люди живут в основном в северном полушарии, так как в южном слишком жарко; граница обитаемой Земли в северном полушарии проходит на уровне 64° северной широты<sup>17</sup>.

Согласно традиции, идущей от античных географов, ал-Идрīsī разделил всю обитаемую землю на семь широтных зон-«климатов» (*иклим*)<sup>18</sup>, название которых является арабской передачей греч. κλίμα («наклонение»). «Климаты» у ал-Идрīsī превратились в зоны одинаковой широты, для выделения которых он не опирался на какие бы то ни было астрономические принципы<sup>19</sup>. Несмотря на то, что, по утверждению некоторых исследователей, на карте ал-Идрīsī можно обнаружить следы градусной сетки<sup>20</sup>, в описатель-

<sup>13</sup> Описание рукописей см.: RUBINACCI (1966), p. 1-40; MAQBUL (1992), p. 156-174.

<sup>14</sup> AL-IDRĪSĪ, *Opus geographicum*, p. 3-7.

<sup>15</sup> AL-IDRĪSĪ, *Opus geographicum*, p. 7.

<sup>16</sup> Фарсах — иранская мера длины, равная расстоянию, проходимому лошастью шагом за один час (около 6 км).

<sup>17</sup> AL-IDRĪSĪ, *Opus geographicum*, p. 8.

<sup>18</sup> AL-IDRĪSĪ, *Opus geographicum*, p. 9.

<sup>19</sup> HONIGMANN (1929), S. 181.

<sup>20</sup> DUNLOP (1947), p. 115; KENNEDY (1986), p. 268.

ной части сочинения нет никаких признаков ее использования. Каждый «климат» ал-Идрисī — и это явилось его нововведением, — в свою очередь, механически разбил на десять поперечных частей-«секций» (*джуз*'), равных по длине и ширине.

Описание ойкумены в основной части сочинения ведется по «климатам», с юга на север, а внутри «климатов» — по «секциям», с запада на восток. Каждому описанию соответствует карта. Таким образом, 70 секционных карт ал-Идрисī, будучи сложены вместе, образуют прямоугольную карту мира с изображением морей, озер, рек, гор, городов и политических образований. По подсчетам К. Миллера, на секционных картах нанесено около 2500 наименований, а в тексте сочинения их в два с половиной раза больше<sup>21</sup>.

Исследования последних лет в области средневековой мусульманской картографии показывают, что карты мусульманских географов вряд ли существовали в виде самостоятельных произведений: почти все они дошли до нас в составе нарративных сочинений и являлись неотъемлемой частью последних<sup>22</sup>. Именно с иллюстративной ролью мусульманских карт историки картографии связывают то обстоятельство, что в арабском языке длительное время отсутствовал точный термин для обозначения географической карты как таковой. Используя для этой цели слова подходили для обозначения любых визуальных объектов: *с̣ūra* («вид, образ, картина, изображение, копия»), *расм* («чертеж, план, рисунок, изображение»), *нақиш* («рисунок, украшение»). Термин же *хари́та* («географическая карта») в арабском языке является поздним заимствованием у европейцев<sup>23</sup>.

Судя по предисловию к сочинению, соотношение между его текстом и сопровождающими его картами не должно было бы представлять особую проблему: как уже говорилось выше, излагая последовательность своей работы, ал-Идрисī отмечает, что как только со сбором и проверкой сведений было покончено, Рожер приказал отлить серебряный диск и «начертать там изображения семи климатов с их странами и областями», а затем составить «книгу, соответствующую тому, что в этих формах и изображениях», включив в нее

<sup>21</sup> MILLER (1931), S. 165.

<sup>22</sup> KARAMUSTAFA (1992), p. 4-6.

<sup>23</sup> KARAMUSTAFA (1992), p. 7; MAQBUL, «*Kharīṭa*», p. 1077-1083.

также данные исторического, этнографического и экономического характера. Таким образом, согласно первоначальному замыслу, описательная часть сочинения составлялась на основе уже изготовленной карты, и поэтому содержание книги должно было бы полностью соответствовать картографическому изображению в том, что касается номенклатуры приведенных географических объектов и их взаимного расположения.

Однако исследовательская практика, связанная с изучением конкретного материала различных секций, показывает, что соотношение текста и карты применительно к такому обширному сочинению, как *Нузхат ал-муштāк*, не может быть определено однозначно, а должно быть выяснено отдельно по каждой секции сочинения. Дело в том, что сочетание картографической и описательной информации у ал-Идрисī не столь гармонично, как это может показаться на первый взгляд, и степень соответствия между картами и текстом для разных секций неодинакова. Если на карте Южной Африки названия приводятся в более старой и лучшей форме, чем в тексте, а расстояния между городами определены по приблизительному положению отдельных пунктов на карте<sup>24</sup>, то карта и описание Адриатического моря оказались совершенно независимыми друг от друга<sup>25</sup>. Текст, посвященный стране кимаков, может восприниматься как «своеобразная объяснительная записка» к карте ввиду полной адекватности их сведений<sup>26</sup>. Карта, изображающая страну карлуков, оказалась более насыщенной географическими объектами по сравнению с относящимся к ней текстом<sup>27</sup>. Исследование сообщений ал-Идриси о племенах огузов привело к выводу, что текст является более надежным источником, чем соответствующая ему карта<sup>28</sup>. Текст и карты, посвященные странам Балканского полуострова, как выяснилось, в большинстве случаев соответствуют друг другу по номенклатуре названий, но отличаются в отношении определения взаимного положения приведенных географических объектов<sup>29</sup>.

---

<sup>24</sup> MZIK (1912), S. 403-406.

<sup>25</sup> FURLANI (1926), p. 196-206.

<sup>26</sup> КУМЕКОВ (1971), с. 194.

<sup>27</sup> КУМЕКОВ (1981), с. 5.

<sup>28</sup> АГАДЖАНОВ (1969), с. 25-26.

<sup>29</sup> КЕНДЕРОВА (1986), с. 9, 15.

В историографии вопрос о соотношении текста и карты в сочинении ал-Идрисй сводится, во-первых, к определению того, какую информацию следует считать первичной: текстовую или картографическую. В решении этого вопроса исследователи, как правило, опираются на собственное представление о предназначении каждой из двух частей сочинения, о том, какую роль им отводили заказчик и автор *Нузхат ал-муштак*. По этому поводу сложились две противоположные точки зрения: одни ученые считают, что описательной части сочинения отводилась вспомогательная роль — служить сопроводительным комментарием к картам<sup>30</sup>. Другие, напротив, полагают, что основной частью сочинения являлся текст, в то время как карта выполняла декоративно-развлекательные или политико-пропагандистские функции<sup>31</sup>. Во-вторых, при рассмотрении вопроса о соотношении текста и карты проверяется соответствие текста и карты тех или иных секций друг другу по номенклатуре приведенных географических объектов, а также по взаимному расположению этих объектов.

Пятая — десятая секции VI климата и четвертая — десятая секции VII климатов *Нузхат ал-муштак*, содержащие характеристику Северной Евразии, специально не исследовались в этом отношении. Материал названных секций подвергался лишь фрагментарному анализу в работах И. Лелевеля, О. Талльгрена-Туулио, Т. Левицкого, Б. А. Рыбакова, Б. Недкова, С. Кендеровой, Б. Бешевлиева.

Еще И. Лелевель обратил внимание на наличие противоречий между текстом и картой 4 – 6-й секций VI – VII климатов в том, что касается указаний на страну света при определении географического положения населенных пунктов<sup>32</sup>. О. Талльгрена-Туулио, проанализировав текст и карты 3 – 5-й секций VII климата, пришел к выводу, что карта этих секций является результатом перевода текста<sup>33</sup>. Т. Левицкий рассматривал текст 3 – 4-й секций VI климата в качестве комментария к карте соответствующих секций, отмечая высокую согласованность друг с другом обеих частей сочинения<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> MZIK (1912), S. 403-406; KRAMERS (1931), p. 90; HOENERBACH (1938), S. 22-24; LEWICKI (1945), p. 115-116; ЛЕВИЦКИЙ (1961), с. 60.

<sup>31</sup> *L'Italia descritta nel 'Libro del re Ruggero'...* p. XI-XIII; РАЙТ (1988), с. 81.

<sup>32</sup> LELEWEL (1852), p. 80.

<sup>33</sup> TALLGREN-TUULIO (1936), p. 44-62.

<sup>34</sup> LEWICKI (1945), s. 22-23.

Б. А. Рыбаков пришел к выводу, что посвященный Восточной Европе текст *Нузхат ал-муштак* содержит «значительно больше интересных точных данных, чем карта». Вместе с тем Б. А. Рыбаков отметил, что, хотя карта и была составлена позже текста и на его основе, у нее просматриваются и свои, независимые от текста источники. Так, исследователь обратил внимание на то, что ряд отсутствующих в тексте названий имеется на карте. Б. А. Рыбаков объяснил это тем, что при составлении карты ал-Идрейси использовал более полные списки городов по сравнению с включенными в текст сочинения<sup>35</sup>. Таким образом, Б. А. Рыбаков, признавая, что текст ал-Идрейси в конечном счете гораздо информативнее и точнее карты, наряду с этим отмечает и известную оригинальность последней.

Б. Недков, ссылаясь на большое количество противоречий между текстом и картой 4 – 5-й секций VI климата, пришел к заключению, что карте вообще не следует придавать особого значения, а если ее и использовать, то лишь для уточнения текста<sup>36</sup>. Проанализировавшие эти же секции С. Кендерова и Б. Бешевлиев заметили, что карту нельзя считать простой иллюстрацией к тексту<sup>37</sup>. Хотя в тексте, содержащем описание Балкан, упоминается больше городов, чем изображено на карте, в ряде случаев удается установить, что при характеристике некоторых объектов текст следует за картографическим изображением<sup>38</sup>. С. Кендерова, проведя сравнительный анализ текста и карты по разным рукописям, пришла к выводу, что при копировании на карте появлялось больше искажений, чем в тексте, а также установила убывание насыщенности карт по мере удаления той или иной рукописи от протографа. Это позволило ей предположить, что в оригинале сочинения расхождений не было, по крайней мере, в количестве упомянутых объектов<sup>39</sup>.

Соотношение текста и карты 4 – 6-й секций VI – VII климатов было проанализировано также в ряде наших работ<sup>40</sup>.

---

<sup>35</sup> РЫБАКОВ (1952), с. 14, 41-42.

<sup>36</sup> НЕДКОВ (1960), с. 15-16.

<sup>37</sup> КЕНДЕРОВА, БЕШЕВЛИЕВ (1990), с. 118-119.

<sup>38</sup> КЕНДЕРОВА (1986), с. 15.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> КОНОВАЛОВА (1991), с. 23-37; ОНА ЖЕ (1999), с. 41-58; ОНА ЖЕ (2006), с. 52-71.

В существующей методике сопоставления текста и карты ал-Идрейсй, по нашему мнению, имеется существенный изъян, связанный с недооценкой *географической* специфики его информации. Дело в том, что при сравнении данных текста и карты как из самой собой разумеющегося факта исходят из того, что сведения, имеющиеся в тексте о каком-либо объекте, и его изображение на карте являются не просто сопоставимыми, но и могут рассматриваться как дополняющие или уточняющие друг друга данные. Эти допущения, в свою очередь, основываются на представлении о том, будто пространственное восприятие средневекового картографа идентично нашему. Такая практика порождает большое количество необоснованных версий относительно локализации тех или иных объектов и усложняет и без того непростой вопрос об определении местонахождения многих упомянутых ал-Идрейсй городов.

Если информация текста и карты не абсолютно идентична — а именно так почти всегда и обстоит дело, — то исследователи бывают вынуждены отдавать предпочтение либо описательным, либо картографическим данным, не имея на то по сути дела достаточных оснований, ибо правомерность такого предпочтения остается недоказанной. В литературе не всегда учитывается то обстоятельство, что изучая произведение ал-Идрейсй, мы сталкиваемся с двумя различными способами передачи информации — описательным и картографическим. Поэтому сопоставлять данные текста и карты можно лишь после того, как будет выяснена специфика той и другой формы передачи информации.

Специфике восприятия пространства в Древности и в Средние века и определяемым ею особенностям карт и географических описаний этого времени посвящена обширная литература<sup>41</sup>. Не претендуя на всестороннее изложение результатов исследования указанных проблем, отметим некоторые важные для нашего исследования вопросы.

Установлено, что основополагающей чертой пространственного восприятия в Древности и Средневековье был географический эгоцентризм. При такой системе ориентации в пространстве субъект наблюдения полагает себя в центре наблюдаемого им мира, а все окружающие его объекты воспринимает по отношению к себе са-

---

<sup>41</sup> Библиографию см.: JANNI (1984).

тому, как к центральной точке<sup>42</sup>. Эгоцентрическая картина мира запечатлелась в географических описаниях, где города, страны, горы, реки и прочие элементы пространства характеризовались по отношению к точке местонахождения автора или его информаторов. Такое же пространственное восприятие сохранялось и в случае перемещения воспринимающего субъекта в пространстве: разница состояла лишь в том, что все объекты созерцания рассматривались теперь из подвижного центра. Принцип «описания пути» получил в Средние века широчайшее распространение не только как форма восприятия пространства, но и как жанр географической литературы<sup>43</sup>. Эгоцентрическим восприятием пространства были обусловлены и специфические термины ориентации, применявшиеся в географических сочинениях, такие как «за» / «перед», «дальше» / «ближе», «выше» / «ниже», «по эту / ту сторону», «между», «напротив» и т. п.<sup>44</sup>. Эти термины имеют смысл лишь в рамках субъективного пространства наблюдателя и понятны лишь тогда, когда известна точка отсчета в этой системе наблюдения.

Исторически более поздняя, картографическая система ориентации, получившая в древности наиболее полное воплощение в трудах Птолемея, вплоть до XV в. не имела широкого распространения среди географов Востока и Запада. Не был исключением и ал-Идрисй. Как и другие средневековые географы, он использовал лишь практическую информацию, восходящую к Птолемею, не восприняв теоретические основы картографических методов александрийского ученого.

Таким образом, текст и карту следует рассматривать как два разных способа презентации информации. Данные текста и элементы картографического изображения могут быть независимы друг от друга, если они восходят к разным источникам; иногда они могут переплетаться, когда они отражают одни и те же сведения — но по-разному. Карта отражает представления самого ал-Идрисй о нашем регионе, а его информаторы могли иметь и другую пространственную картину перед своим мысленным взором — хотя бы уже потому, что в силу неизбежной ограниченности своего личного опыта

---

<sup>42</sup> ЯРМОЛЕНКО (1961), с. 69-71.

<sup>43</sup> См.: ПОДОСИНОВ (1978), с. 22-45; ОН ЖЕ (1999).

<sup>44</sup> ЧЕКИН (1997), с. 111-115.

представляли себе только какой-то фрагмент пространства. Если в тексте данные о разных маршрутах ал-Идриси мог соединять довольно небрежно, не заботясь о том, что сведения о разных объектах повторялись дважды или даже многократно, то как составитель карты он уже не мог себе этого позволить. Поэтому в тексте могло быть представлено несколько личных точек зрения на организацию пространства, а на карте все было сведено воедино ее составителем. Таким образом, карту правомерно рассматривать как версию самого ал-Идриси, которая может послужить дополнительным источником информации, особенно если в тексте содержатся противоречивые данные о каком-либо объекте.

В ряде рукописей сочинения ал-Идриси наряду с секционными картами сохранилась и круглая карта мира со схематичным изображением рельефа земли<sup>45</sup>. На этой карте наиболее крупная горная цепь, начинаясь на Дальнем Востоке, тянется к северу от Индии в западном направлении вплоть до Каспийского моря, а там разветвляется на две цепи, одна из которых огибает Каспий с севера, а другая — с юга, чтобы потом соединиться и продолжиться до Восточного Средиземноморья. Кроме этой магистральной цепи, на карте изображены еще две, менее протяженные. Первая из них идет от Египта по Северной Африке до Западной Атлантики. Вторая, опоясывающая крайний северо-восток ойкумены, является высотной доминантой Северной Евразии и носит наименование *Құқайй*<sup>46</sup>.

В текстовой части сочинения ал-Идриси о горе *Құқайй* говорится следующее: «Это большая гора, протянувшаяся от моря Мрака до края обитаемой земли. Эта гора простирается до страны Йаджуджа и Маджуджа<sup>47</sup> на крайнем востоке и пересекает ее, проходя в южном направлении до темного, черного моря, называемого Смолистым. Это очень высокая гора, никто не может подняться на нее из-за сильного холода и глубокого вечного снега на ее вершине»<sup>48</sup>. Кроме того, ал-Идриси сообщает, что в горе *Құқайй* берет начало река, названная им «Русской», которая течет с севера на юг в Черное море; ее устьем географ считает Керченский пролив, то есть

---

<sup>45</sup> См.: MAQBUL (1992), p. 173-174.

<sup>46</sup> Карты воспроизведены в книге: MAQBUL (1992), p. 161.

<sup>47</sup> Арабская передача библейских имен Гог и Магог.

<sup>48</sup> AL-IDRISI, *Opus geographicum*, p. 910.



в действительности имеет в виду одну из рек бассейна Азовского моря<sup>49</sup>.

В историографии встречаются два толкования оронима *Құқаййā*. Одни исследователи видят в этом названии обозначение Кавказских гор, а под «Русской рекой» подразумевают Кубань, другие сопоставляют гору *Құқаййā* со Среднерусской возвышенностью, где лежат истоки Дона<sup>50</sup>. Оба предложенные толкования вызывают возражение, прежде всего потому, что стремление увидеть за этим оронимом конкретный географический объект приходит в противоречие с информацией ал-Идрисī. Трудно представить себе, чтобы определения, используемые ал-Идрисī для характеристики горы *Құқаййā* («большая», «очень высокая», недоступная «из-за сильного холода и глубокого вечного снега на ее вершине»), можно было бы связать с местом, где находятся истоки Дона и Северского Донца, — со Среднерусской возвышенностью, где самые высокие точки не достигают и 300 м. Сопоставлять же гору *Құқаййā* с Кавказским хребтом, на северных склонах которого начинается р. Кубань, мешают два обстоятельства: во-первых, направление течения Кубани — с юга на север, в то время как «Русская река», согласно ал-Идрисī, течет с севера на юг; во-вторых, упоминание оронима *Құқаййā* в одном контексте с гидронимами и этнонимами, прочно связываемыми в мусульманской традиции не с Северным Причерноморьем и Северным Кавказом, а с крайними северо-восточными районами ойкумены.

В сообщении о горе *Құқаййā* можно выделить несколько пластов информации. Во-первых, это неизменно сопровождающий упоминания о ней общегеографический контекст: труднодоступные заснеженные северные окраины Земли. Отнесение горы к северным областям Земли ясно выражено в композиции сочинения: все сведения о ней помещены в тех разделах, где дано описание самых северных и северо-восточных областей Земли<sup>51</sup>. На северную локализацию горы *Құқаййā* указывает и упоминание в одной контексте с нею о «Море Мрака» и «Смолистом море», то есть тех частей Мирового океана, которые, по представлениям мусульманских геогра-

<sup>49</sup> Подробнее см.: КОНОВАЛОВА (2006), с. 115-116, 180-199.

<sup>50</sup> Историографию см.: КОНОВАЛОВА (2006), с. 185-186.

<sup>51</sup> AL-IDRISĪ, *Opus geographicum*, p. 85, 87, 962.

фов, омывали крайний север и северо-восток ойкумены. Во-вторых, в составе описания горы присутствуют названия из арабской космографической традиции, пронизанные апокалиптическими идеями и воплощавшие представления о географических пределах ойкумены. К таковым относятся имена *Йāджūdж* и *Мāджūdж* — библейских Гога и Магога, враждебных людям существ, обитающих на востоке Земли, с пришествием которых в день Страшного суда наступит конец света. Ал-Идрисī упоминает о «стране Йāджūdжа и Мāджūdжа» неоднократно, однако ни одно из данных сообщений не дает оснований для сопоставления этой страны с какой-то конкретной местностью, будь то Кавказ, Урал или степи Центральной Азии. Все сведения о «стране Йāджūdжа и Мāджūdжа» помещены в тех разделах сочинения, где говорится о крайнем севере и северо-востоке ойкумены<sup>52</sup>. В-третьих, само название *Қўқаййā* восходит, как установлено, к наименованию Рифейских гор у античных географов<sup>53</sup>, которое само, в свою очередь, является сложным оронимом, не сводимым к определенному географическому объекту.

Таким образом, ороним *Қўқаййā* целесообразнее всего интерпретировать как концепт, как собирательный образ, который служил не столько для обозначения реального, физического пространства, сколько маркировал в сознании читателей ал-Идрисī заснеженные и недоступные северные края ойкумены. Не случайно, что, впервые появившись в сочинении ал-Идрисī, этот ороним удержался в арабской географии и продолжал активно использоваться в таком же значении и в XIII в. Так, Ибн Са‘ид ал-Магрибī, для которого труд ал-Идрисī являлся одним из основных источников его собственного географического сочинения, также рассматривал гору *Қўқаййā* как крупнейшую горную цепь Северной Евразии<sup>54</sup>.

Все остальные элементы рельефа Северной Евразии, как нанесенные на карты<sup>55</sup>, так и упомянутые в текстовой части сочинения

<sup>52</sup> AL-IDRĪSĪ, *Opus geographicum*, p. 87, 843, 846, 849, 926, 933-935, 937-939, 962.

<sup>53</sup> MILLER (1926), S. 49.

<sup>54</sup> IBN SA‘ĪD AL-MAGRĪBĪ, *Libro de la extensión de la tierra...* p. 131, 137.

<sup>55</sup> В настоящей статье рассматриваются секционные карты из наиболее ранней и полной Парижской рукописи, составленной около 1300 г. в Магрибе (Bibliothèque Nationale, Arab. 2221/Suppl. ar. 892). В Парижской рукописи отсутствуют карта 10-й секции VII климата и половина карты 9-й

ал-Идрисī, относятся к орографическим объектам куда меньшего масштаба, нежели гора *Қўқаййā* — они представляют собой либо небольшие горные цепи, либо отдельно стоящие возвышенности. При этом далеко не все элементы рельефа, фигурирующие на картах, бывают упомянуты в тексте сочинения (обратное тоже случается, хотя и гораздо реже), и степень этой несогласованности между текстовой и картографической частями *Нузхат ал-муитāқ* неодинакова для разных секций.

Так, если для 5 – 6-й секций VI климата наблюдается почти полное соответствие между упоминаемыми в тексте и изображенными на карте орографическими объектами, то для 7 – 10-й секций VI климата этого сказать уже нельзя: на картах этих секций фигурирует множество гор, о которых нет ни слова в текстовой части сочинения. То же самое относится и к 4 – 9 секциям VII климата: на карте 4-й секции изображены три горы, о которых не говорится в тексте; в рассказе об озере *Ганўн* в 6-й секции VII климата упомянуты текущие в него реки, но ничего не сказано об их истоках<sup>56</sup>, а на карте той же секции помечены четыре горы, в которых берут начало эти реки. В тексте 8 – 9-й секций VII климата ни о каких возвышенностях не говорится, в то же время на картах этих секций наряду с горой *Қўқаййā* помечены и другие горы.

Кроме того, в тексте сочинения тот или иной орографический объект может упоминаться не в той секции, к которой относится его картографическое изображение, а в другой. К примеру, гора *Қўқаййā* изображена на картах 5 – 9-й секций VII климата, а упоминания о ней помещены в тексте 5 – 6-й секций VI климата<sup>57</sup>, а в составе VII климата она упомянуты лишь однажды, в 6-й секции<sup>58</sup>. То же самое касается горы *Асқāсқā* — она изображена на карте 8-й секции VII климата, а охарактеризована в 8-й секции VI климата<sup>59</sup>. Наконец, в северной части карты 5-й секции VI климата имеется изображение безымянной горы, в которой берут начало реки, текущие в озеро *Тирмā*, но в тексте сочинения она упоминается в составе не этой, а

---

секции того же климата. Факсимильное издание карт Парижской рукописи имеется в электронном виде: *La Géographie d'Idrīsī...*

<sup>56</sup> AL-IDRĪSĪ, *Opus geographicum*, p. 958.

<sup>57</sup> AL-IDRĪSĪ, *Opus geographicum*, p. 910, 916.

<sup>58</sup> AL-IDRĪSĪ, *Opus geographicum*, p. 959.

<sup>59</sup> AL-IDRĪSĪ, *Opus geographicum*, p. 928-929.

другой секции — 5-й секции VII климата, где содержится описание озера<sup>60</sup>.

Кроме горы *Кўқаййā* ал-Идрīsī знал наименования еще нескольких гор Северной Евразии. Еще одной горой рассматриваемого региона географ считал гору *Бāтира* («Острая»): «В земле хазар есть гора Бāтира. Эта гора простирается с севера на юг, в ней имеются рудники серебра и хорошего олова: там его добывают много и отправляют во все страны и области»<sup>61</sup>. Сообщение об этой горе помещено среди сведений о Нижнем и Среднем Поволжье, опирающихся в основном на данные арабских географов X в. Возможно, что и информация о горе *Бāтира* восходит к одному из использованных ал-Идрīsī сочинений, установить которое пока, однако, не удастся. Но более вероятным кажется предположение о том, что в сообщении о горе *Бāтира* ал-Идрīsī воспроизвел современные ему данные, основанные на рассказах купцов и путешественников. Не случайно современник ал-Идрīsī, арабо-испанский проповедник и путешественник Абū Хāмид ал-Гарнāтī, долго живший в низовьях Волги, также отметил распространенность торговли оловом в этом районе: «У них имеет хождение олово, каждые восемь багдадских маннов стоят динар, разрезают его на куски и покупают на него что хотят из фруктов, хлеба и мяса»<sup>62</sup>.

В указании ал-Идрīsī на расположение горы *Бāтира* с севера на юг некоторые исследователи видят какое-то малоотчетливое представление об Уральских горах<sup>63</sup>. Одного указания на протяженность горы с севера на юг, на мой взгляд, самого по себе недостаточно для такого предположения. Похоже, что сведения ал-Идрīsī о горе *Бāтира* не исчерпывались одними современными ему материалами, но включали в себя и книжные данные, поскольку для оронима *Бāтира* имеются соответствия в сочинениях более ранних географов. Так, у ал-Хорезми в числе гор, окружающих седьмой (то есть самый северный) климат, отмечена гора *Бāдинун*, которая, в свою очередь, соответствует по названию и координатам части горы *Бодин* (Βόδιον ὄρος) Клавдия Птолемея<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> AL-IDRĪSĪ, *Opus geographicum*, p. 957.

<sup>61</sup> AL-IDRĪSĪ, *Opus geographicum*, p. 920.

<sup>62</sup> *Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати...* с. 28.

<sup>63</sup> БЕЙЛИС (1984), с. 218.

<sup>64</sup> КАЛИНИНА (1988), с. 23-24, 43, 85.

Еще одной горой региона, название которой также связано с античной традицией, является гора *Асқасқā*, протянувшаяся, согласно ал-Идрисі, «с севера на юг с небольшим отклонением к востоку»<sup>65</sup>. Это лапидарное описание горы *Асқасқā*, включенное в труд ал-Идрисі, выдает его картографические источники: сказать про горный хребет, что он простирается «с севера на юг с небольшим отклонением к востоку», можно только глядя на карту. К. Миллер сопоставлял этот ороним ал-Идрисі с наименованием гор *Аскатака* (*Ἀσκατάκα ὄρος*) у Птолемея<sup>66</sup>. В сочинении ал-Хорезми в описании VI климата упоминается гора *Асфātāfā*, соответствующая горе *Аскатака* у Птолемея<sup>67</sup>. Вершина этой горы, по словам ал-Хорезми, направлена на север. Среди гор, окружающих VII климат, ал-Хорезми называет также гору *Асқасийā*, вершина которой тоже направлена на север<sup>68</sup>.

Проведенное сопоставление сведений о рельефе Северной Евразии, имеющих в тексте и на картах 5 – 10-й секций VI климата и 4 – 9-й секций VII климата сочинения ал-Идрисі, позволяет прийти к следующим заключениям. Во-первых, наблюдается неполное соответствие между текстовыми данными об элементах рельефа, с одной стороны, и их картографическим изображением — с другой. Это несоответствие проявляется, главным образом в том, что количество орографических объектов, нанесенных на карты, для большинства секций превышает (порой — весьма существенно) число аналогичных объектов, охарактеризованных или же просто упомянутых в текстовой части сочинения. Во-вторых, анализ оронимов, известных ал-Идрисі (*Құқайā*, *Бāтира*, *Асқасқā*), показывает, что они представляют собой более или менее искаженные античные наименования, усвоенные арабскими учеными в результате переработки географического сочинения Клавдия Птолемея. Наличие на картах ал-Идрисі орографических объектов, никак не упоминаемых в тексте *Нузхат ал-муштāқ*, позволяет предполагать, что для изображения Северной Евразии географ использовал некую картографическую подоснову с нанесенными на нее, в частности, элемента-

<sup>65</sup> AL-IDRISI, *Opus geographicum*, p. 919.

<sup>66</sup> MILLER (1926), S. 49; КАЛИНИНА (1988), с. 22, 42, 84.

<sup>67</sup> КАЛИНИНА (1988), с. 22, 42, 84.

<sup>68</sup> КАЛИНИНА (1988), с. 25, 45.

ми рельефа. Таким образом, следующим этапом работы над изучением сведений ал-Идриси о рельефе Северной Евразии должно стать сопоставление карт соответствующих секций *Нузхат ал-муштāk* с данными о рельефе региона в труде Птолемея и его арабских переработках.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- ДГ* — Древнейшие государства Восточной Европы: Материалы и исследования (М.).
- КСИИМК* — Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры АН СССР (М.).
- EI, NE* — Encyclopaedia of Islam. New edition (Leiden).
- OLZ* — Orientalistische Literaturzeitung (Leipzig).
- SM* — Studi Magrebini (Napoli).
- ZGAIW* — Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften (Frankfurt / M.).

#### БИБЛИОГРАФИЯ

(и ее сокращения)

##### Источники

- AL-IDRĪSĪ, *Opus geographicum sive "Liber ad eorum delectationem qui terras peragrare studeant"*, consilio et auctoritate E. CERULLI, F. GABRIELI, G. LEVI DELLA VIDA, L. PETECH, G. TUCCI. Una cum aliis ed. A. BOMBACI, U. RIZZITANO, R. RUBINACCI, L. VECCIA VAGLIERI (Neapoli – Romae, 1970–1984), fasc. I–IX. — AL-IDRĪSĪ, *Opus geographicum*.
- IBN SA'ĪD AL-MAGRIBĪ, *Libro de la extensión de la tierra en longitud y latitud*, edición crítica y notas del Dr. J. VERNET GINES (Tetuan, 1958). — IBN SA'ĪD AL-MAGRIBĪ, *Libro de la extensión de la tierra...*
- L'Italia descritta nel "Libro del re Ruggero" compilato da Edrīsī*, Testo arabo pubblicato con versione e note da M. AMARI e C. SCHIAPARELLI (Roma, 1883). — *L'Italia descritta nel "Libro del re Ruggero"...*
- La Géographie d'Idrīsī, un atlas du monde au XII<sup>e</sup> siècle: CD-ROM, Bibliothèque nationale de France, Montparnasse multimedia. — La Géographie d'Idrīsī...

*Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.)*, публ. О. Г. БОЛЬШАКОВА и А. Л. МОНГАЙТА (М., 1971). — *Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати...*

*Исследования*

- AHMAD A., *A History of Islamic Sicily* (Edinburgh, 1975). — AHMAD (1975).
- BRYER A., “Cultural relations between East and West in the Twelfth Century”, *Relations between East and West in the Middle Ages*, ed. by D. BAKER (Edinburgh, 1973). — BRYER (1973).
- CASPAR E., *Roger II und die Gründung der normannisch-sicilischen Monarchie* (Innsbruck, 1904). — CASPAR (1904).
- CURTIS E., *Roger of Sicily and the Normands in Lower Italy, 1016–1154* (N. Y. – L., 1912). — CURTIS (1912).
- DUNLOP D. M., “Scotland according to al-Idrīsī, c. A. D. 1154”, *Scottish Historical Review* (1947), vol. 26. — DUNLOP (1947).
- FURLANI G., “Le Carte dell’Adriatico presso Tolomeo ed al-Idrīsī”, *Comptendu du Congrès International de Géographie au Caire* (Le Caire, 1926), t. 5. — FURLANI (1926).
- HOENERBACH W., *Deutschland und seine Nachbarländer nach der grossen Geographie des Idrīsī* (Stuttgart, 1938). — HOENERBACH (1938).
- HONIGMANN E., *Die Sieben Klimata und die πολιεις ἐπίσημοι* (Heidelberg, 1929). — HONIGMANN (1929).
- HOUBEN H., *Roger II von Sizilien: Herrscher zwischen Orient und Occident* (Darmstadt, 1997). — HOUBEN (1997).
- JANNI P., *La mapa e il periplo: Cartografia antica e spazio odologico* (Roma, 1984). — JANNI (1984).
- KARAMUSTAFA A. T., “Introduction to Islamic Maps”, *History of Cartography*, vol. II, book 1 (1992). — KARAMUSTAFA (1992).
- KENNEDY E. S., “Geographical Latitudes in al-Idrisi’s World Map”, *ZGAIW* (1986), Bd. 3. — KENNEDY (1986).
- KRAMERS J. H., “Geography and Commerce”, *The Legacy of Islam* (Oxford, 1931). — KRAMERS (1931).
- LELEWEL J., *Géographie du moyen âge* (Bruxelles, 1852), t. III/IV. — (LELEWEL, 1852).
- LEWICKI T., *Polska i kraje sąsiednie w świetle “Księgi Rogera” geografę arabskiego z XII w. al-Idrīsī’ego* (Kraków, 1945), cz. I (Uwagi ogólne, tekst arabski, tłumaczenie). — LEWICKI (1945).

- MAQBUL A. S., "Cartography of al-Sharīf al-Idrīsī", *History of Cartography*, ed. by J. B. HARLEY, D. WOODWARD (Chicago – L., 1992), vol. II, book 1: *Cartography in the traditional Islamic and South Asian societies*. — MAQBUL (1992).
- MAQBUL A. S., "Kharīṭa", *EI, NE*, vol. IV. — MAQBUL, "Kharīṭa".
- MILLER K., *Mappae arabicae* (1926), Bd. I, H. 2. — MILLER (1926).
- MILLER K., *Mappae arabicae: Arabische Welt- und Länderkarten* (Stuttgart, 1931), Bd. V. — MILLER (1931).
- MZIK H., "Idrīsī und Ptolemäus", *OLZ* (1912), Bd. XV/9. — MZIK (1912).
- OMAN G., *Al-Idrīsī, EI, NE*, vol. III. — OMAN, *Al-Idrīsī*.
- RUBINACCI R., "Eliminatio codicum e recensio della introduzione al *Libro di Ruggero*", *SM* (1966), vol. I. — RUBINACCI (1966).
- TALLGREN-TUULIO O. J., *Du Nouveau sur Idrisi: Sections VII 3; VII 4; VII 5. Europe septentrionale et circumbaltique, Europe orientale et, d'apres quelques manuscrits, centrale jusq'a la peninsule balkanique au Sud / Edition critique, traduction, études* (Helsinki, 1936). — TALLGREN-TUULIO (1936).
- АГАДЖАНОВ С. Г., *Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX–XIII вв.* (Ашхабад, 1969). — АГАДЖАНОВ (1969).
- БЕЙЛИС В. М., «Ал-Идриси (XII в.) о восточном Причерноморье и юго-восточной окраине русских земель», *ДГ. 1982 г.* (М., 1984). — БЕЙЛИС (1984).
- КАЛИНИНА Т. М., *Сведения ранних ученых Арабского халифата: Тексты, перевод, комментарий* (М., 1988). — КАЛИНИНА (1988).
- КЕНДЕРОВА С. Т., *Сведения ал-Идриси о Балканах и их источники: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук* (Л., 1986). — КЕНДЕРОВА (1986).
- КЕНДЕРОВА С., БЕШЕВЛИЕВ Б., *Балканският полуостров изобразен в картите на ал-Идриси: Палеографско и историко-географско изследване* (София, 1990), ч. 1. — КЕНДЕРОВА, БЕШЕВЛИЕВ (1990).
- КОНОВАЛОВА И. Г., «Арабские источники XII–XIV вв. по истории Карпато-Днестровских земель», *ДГ. 1990 г.* (М., 1991). — КОНОВАЛОВА (1991).
- КОНОВАЛОВА И. Г., *Восточная Европа в сочинении ал-Идриси* (М., 1999). — КОНОВАЛОВА (1999).
- КОНОВАЛОВА И. Г., *Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: Текст, перевод, комментарий* (М., 2006). — КОНОВАЛОВА (2006).
- КОНОВАЛОВА И. Г., «Топоним как концепт», *Одиссей: Человек в истории. 2007: История как игра метафор: Метафоры истории, общества и политики* (М., 2007). — КОНОВАЛОВА (2007).



- КОНОВАЛОВА И. Г., «Топоним как способ освоения пространства: “Русская река” ал-Идриси», *Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (Исследования и переводы)*, сост. и общая ред. М. С. ПЕТРОВОЙ (М., 2010). — КОНОВАЛОВА (2010).
- КРАЧКОВСКИЙ И. Ю., «Арабская географическая литература», КРАЧКОВСКИЙ И. Ю., *Избранные сочинения* (М. – Л., 1957), т. IV. — КРАЧКОВСКИЙ (1957).
- КУМЕКОВ Б. Е., «Страна кимаков по карте ал-Идриси», *Страны и народы Востока* (М., 1971), вып. 10. — КУМЕКОВ (1971).
- КУМЕКОВ Б. Е., «Расселение карлуков по карте ал-Идриси (XII в.)», *Казахстан в эпоху феодализма: (Проблемы этнополитической истории)* (Алма-Ата, 1981). — КУМЕКОВ (1981).
- ЛЕВИЦКИЙ Т., «Важнейшие арабские источники о славянских странах и народах, относящиеся к раннему средневековью», *Сообщения польских ориенталистов* (М., 1961), вып. 2. — ЛЕВИЦКИЙ (1961).
- НЕДКОВ Б., *България и съседните ѝ земи през XII век според «Географията» на Идриси* (София, 1960). — НЕДКОВ (1960).
- ПОДОСИНОВ А. В., «Картографический принцип в структуре географических описаний древности (постановка проблемы)», *Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР* (М., 1978). — ПОДОСИНОВ (1978).
- ПОДОСИНОВ А. В., *Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии* (М., 1999). — ПОДОСИНОВ (1999).
- РАЙТ Дж. К., *Географические представления в эпоху крестовых походов: Исследование средневековой науки и традиции в Западной Европе* (М., 1988). — (РАЙТ, 1988).
- РЫБАКОВ Б. А., «Русские земли по карте Идриси 1154 г.», *КСИИМК* (1952), вып. 43. — РЫБАКОВ (1952).
- ЧЕКИН Л. С., «О географических терминах “Понизье”, “Низ” и “Верх” в древнейших восточнославянских летописях», *Язык: Культура: Взаимопонимание* (Львов, 1997). — ЧЕКИН (1997).
- ЯРМОЛЕНКО А. В., «Роль речи в отражении пространства», *Проблемы восприятия пространства и пространственных представлений* (М., 1961). — ЯРМОЛЕНКО (1961).

**Коновалова Ирина Геннадиевна**, доктор исторических наук,  
зам. директора Института всеобщей истории РАН,  
[irina\\_konovalova@mail.ru](mailto:irina_konovalova@mail.ru)

SUMMARY

**DEPICTION OF THE RELIEF OF NORTHERN EURASIA  
IN THE TREATISE OF AL-IDRĪSĪ**

TEXT VS MAP

Irina KONOVALOVA

The paper examines data about relief of Northern Eurasia in the text and in the cartographic part of al-Idrīsī's geographical treatise *The Amusement of Him Who Desires to Traverse the Earth* (*Kitāb Nuzhat al-muṣḥṭāq fī ikhtirāq al-āfāq*). As a result of the research incomplete correspondence between the text data of the relief elements on the one hand and the cartographic image on the other hand is stated. This disparity is manifested mainly in the fact that the number of orographic objects plotted on the map for most sections exceeds (sometimes — very considerably) the number of similar objects characterized or simply referred to in the textual part of the treatise. Analysis of Northern Eurasian oronyms known to al-Idrīsī shows that they are more or less distorted ancient names learned by the Arab scholars as a result of assimilating the geographical writings of Claudius Ptolemy. A number of oronyms plotted on the map but not mentioned in the text can indicate that for drawing Northern Eurasia al-Idrīsī used some cartographic subbase with the relief elements plotted on it.

*Key words:* al-Idrisi, orography, Northern Eurasia, Claudius Ptolemy.

**Irina KONOVALOVA**, Dr.Sc., Deputy Director of Institute for World History RAS, [irina\\_konovalova@mail.ru](mailto:irina_konovalova@mail.ru)

Е. Е. БЕРГЕР

## АНТИЧНОЕ НАСЛЕДИЕ В МЕДИЦИНЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ\*

---

Публикуется перевод *Введения* и глава *О создании и превосходстве медицины и хирургии* из *Сочинений* великого французского хирурга XVI в. Амбруаза Паре (1510–1590). В них он формулирует свое отношение к медицинскому наследию античных авторов. Перевод сопровождается вступительной заметкой и комментарием.

*Ключевые слова:* история хирургии, французский Ренессанс, античное наследие в культуре Возрождения.

---

Наследие великого французского хирурга XVI в., «отца французской хирургии», Амбруаза Паре (1510–1590) давно стало объектом исследования в большей степени историков и филологов, чем хирургов. Это и понятно: со времени Паре хирургия изменилась до неузнаваемости, и его научные приоритеты представляют уже чисто исторический интерес. Кроме того, мы знаем о Паре лишь то, что нашло отражение в текстах, а следовательно, не можем себе представить с точностью, как он делал хирургические операции. В настоящее время оказалось весьма плодотворным изучать его литературное творчество (заметим, что некоторые историки даже называли его «вторым Рабле»). Научные труды Паре можно считать весьма характерными для ренессансной научной среды, и одна из важных характеристик его творчества — это отношения с Античностью. Прежде всего, нельзя забывать, что он не получил систематического университетского образования, плохо знал древние языки, был, в сущности, самоучкой. Знание языков было неотъемлемой частью медицинского образования, и это поставило Паре вне университетского

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта № 12–06–00087а: «Изучение усвоения и трансформации античных естественных наук в Средние века и Новое время в контексте социокультурной динамики общества (2012–2014).

круга, но подвигло его к созданию французской анатомической терминологии<sup>1</sup>, к призывам создать хирургию на французском языке. До него такие попытки предпринимались. Можно упомянуть, например, Жака Далешана, автора *Французской хирургии*, а также Анри де Мондевилля. Но проблема оставалась весьма острой. Низкий уровень грамотности в околемецинской среде приводил Паре в ярость — и шарлатанов вокруг множество, и «повитухи не хотят учиться» — и хотя имелись в виду прежде всего практические навыки, а не латынь, он все же пытался задать планку. Современник и оппонент Паре Этьен Гурмелен упрекал его именно в излишнем «умничании», не имеющем отношения к повседневной хирургической работе<sup>2</sup>.

В первой половине XVI столетия появилось очень много переводов на французский язык сочинений античных медицинских авторов, особенно Галена. Паре с ними был знаком. Исследователи называют в качестве основного первоисточника, по которому он знакомился с античной медициной, издание Галена, выполненное Жаном Канаппом в 1541 г.<sup>3</sup>

В текстах Паре видны мучительные размышления человека, который страстно желает в раздробленном медицинском мире создать нечто единое — и во времени (Древность — мы), и в научном пространстве (хирургия — терапия — фармация). Он остро чувствует себя звеном в цепи времен, как и все гуманисты, пишет о научной преемственности (те, кто были до нас, те, кто придет после...).

Проблема единства всех частей медицины для Паре очень принципиальна: именно ему хирургия обязана возобновлением своего статуса как равноправной ветви медицины.

Круг чтения Паре тоже представляет интерес. Кроме классиков античной медицины, он читал и итальянских гуманистов, и Филиппа де Коммина, не говоря о его блестящем знакомстве с античной классической литературой, тонким ценителем которой он является.

Ниже публикуется перевод Введения к его полному прижизненному изданию, а также глава *О создании и превосходстве медицины и хирургии*, в которой Паре наиболее полно выразил свое отношение к античной медицине.

---

<sup>1</sup> CÉARD (2012), p. 203-214.

<sup>2</sup> GOURMELEN, *Rèplique...*

<sup>3</sup> GALIEN, *Du mouvement des muscles*.

\* \* \*

Перевод выполнен по самому полному прижизненному изданию А. Паре — *Les Oeuvres d'Ambroise Paré...* (1585). Использовалось также классическое комментированное издание Паре, выполненное в начале XIX века французским хирургом Ж.-Фр. Мальгеном: *Oeuvres complètes d'Ambroise Paré* (1840–1841).

## БИБЛИОГРАФИЯ

(и ее сокращения)

### Источники

GALIEN, *Du mouvement des muscles, livre deux, Autheur Galien, nouvellement traduit de Latin en François, par Monsieur Jehan CANAPPE, Docteur en Médecine* (Lyon: Estienne Dolet. Avec privilege pour dix ans, 1541). — GALIEN, *Du mouvement des muscles*.

GOURMELEN, Estienne, *Rèplique à une apologie publiée sous le nom de M. Ambroise Paré* (P., 1647). — GOURMELEN, *Rèplique...*

*Les Oeuvres d'Ambroise Paré...* divisées en vingt huit livres avec les figures et portraits, tant de l'anatomie que des instruments de chirurgie, et de plusieurs monstres, reveuës et augmentées par l'auteur. Quatriesme edition (P.: Gabriele Buon, 1585). — *Les Oeuvres d'Ambroise Paré...* (1585).

*Oeuvres complètes d'Ambroise Paré*, revues et collationnées sur toutes les éditions, avec les variantes; ornées de 217 planches et du portrait de l'auteur; accompagnées de notes historiques et critiques et précédées d'une introduction sur l'origine et les progrès de la chirurgie en Occident du sixième siècle au seizième siècle et sur la vie et les ouvrages d'Ambroise Paré par J.-F. MALGAIGNE (A Paris, chez J.-B. Baillière, 1840–1841). — *Oeuvres complètes d'Ambroise Paré* (1840–1841).

ФИЛИПП ДЕ КОММИН, *Мемуары*, пер. Ю. П. МАЛИНИНА (М.: Наука, 1986). — ФИЛИПП ДЕ КОММИН, *Мемуары*.

### Исследования

СÉАРД, Jean, “Ambroise Paré et la formation d'un vocabulaire français de l'anatomie”, AMBROISE PARÉ, *Une vive mémoire*, études reunites par Evelyn BERRIOT-SALVADORE (P.: De Boccard, 2012). — СÉАРД (2012).

ЖАКАР, Д., «Трудности летального прогноза», пер. с фр. Е. Е. БЕРГЕР, *Диалог со временем* 33 (2010). — ЖАКАР (2010).

**БЕРГЕР Елена Евгеньевна**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Западноевропейского Средневековья и раннего Нового времени ИВИ РАН, [lenaberger67@gmail.com](mailto:lenaberger67@gmail.com)

SUMMARY

**ANCIENT LEGACY  
IN RENAISSANCE MEDICINE**

Elena BERGER

A publication of an *Introduction* and a chapter *On Creation and Superiority of Medicine and Chirurgy* from *The Works* by Ambroise Paré (1510–1590), the great French surgeon of the XVI century, in which he formulates his attitude to medical heritage of Antiquity. Translation is accompanied with introductory notes and comments.

*Key words:* history of surgery, the French Renaissance, Ancient heritage in the culture of the Renaissance.

**Elena BERGER**, Ph. D., senior researcher at the Department of Western European Middle Ages and the Early Modern Time of the Institute for World History RAS, [lenaberger67@gmail.com](mailto:lenaberger67@gmail.com)

АМБРУАЗ ПАРЕ

## ВВЕДЕНИЕ К СОБРАНИЮ СОЧИНЕНИЙ\*

К ЧИТАТЕЛЮ

Человек не рожден лишь для себя или для своей собственной пользы; Природа дала ему инстинкт и естественное стремление любить своего ближнего, а любя, пытаться помочь ему в его делах; так из этого взаимного побуждения пришел закон, не записанный, но высеченный в наших сердцах: *«Обращайся с другим так, как бы ты хотел, чтобы обращались с тобой»*. Тот, кто не ведет себя таким образом, скорее относится к зверям, чем к разумным людям. И общество, которое отделяет нас от неразумных, может действовать только благодаря взаимной помощи людей, живущих в нем, а если они живут для себя и не обращают внимания на других, то не заслуживают (как уже сказано) ни названия разумных, ни имени людей, от природной сладости (*douceur*) которых происходят имена человечности и вежливости.

Вот потому меня хорошо знают мои коллеги и уважают те, кто со мной знаком (ибо мне дозволено говорить так в моем возрасте), что всегда это милосердие было запечатлено в моей душе; что благо моего брата и моего ближнего мне приятно, и всеми моими действиями я старался служить обществу и свидетельствовать каждому, каков я, что я знаю, как это понимаю, откуда я это взял и каким образом осуществляю. Крестьянин может говорить о временах года, о том, как обрабатывать землю, указывать, какие семена подобают какой почве, но все это ничего не значит, если он не берет в руки орудия труда, если он не запрягает своих быков в плуг. Также невеликое дело (как это порой бывает) писать книги, щебетать и кудахтать с кафедры о хирургии, о ее достижениях и о том, что это пер-

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта № 12-06-00087а: «Изучение усвоения и трансформации античных естественных наук в Средние века и Новое время в контексте социокультурной динамики общества (2012–2014).

вый инструмент врача, первое знание, самое древнее, которое раньше всего использовали и практиковали; если при этом рука (следуя за словами) не трудится и не действует должным образом.

Вот причина, заставившая меня пуститься в предприятие, чтобы воплотить свое твердое намерение и разъяснить то, чему я научился в течение сорока пяти лет или больше, что я изучал и практиковал хирургию, некогда столь восхваляемую, которую даже принцы и короли не гнушались изучать из-за ее пользы и чтобы больше видеть того, что необходимо для нашей жизни. И из всего, что я видел и знал на протяжении этого времени, я сделал полное собрание, ничего не упустив, указав самую суть или разъяснив тем, кто придет после нас, вещи, которые были мало известны ранее, а если и были известны, то не так разъяснены, чтобы это было понятно.

Ибо искусства еще не так полны, чтобы нельзя было сделать к ним добавления; они завершаются и шлифуются с течением времени, они освещаются различными уточнениями, разделениями, демонстрациями, указаниями и всеобщими правилами. Удручающая глупость — остановиться на изобретениях предков, только подражая им, как лентяи, ничего не добавляя и не увеличивая их наследия: они нам оставили это не для того, чтобы бросить необработанным, а чтобы это совершенствовать и улучшать, оставляя им, как отцам и авторам, честь первого намерения, но и нам некоторую толику славы за обогащение и прославление; предоставляя истине искать те вещи, которые еще не найдены. Поэтому не будем так просты, чтобы отдыхать и почитать на трудах древних, словно они все знали или все уже сказали, не оставив ничего, чтобы выдумать или сказать тем, кто придет после них. Мы узнали от доброго отца Гвидо<sup>1</sup>, что подобны младенцу на плечах гиганта, а это значит, что благодаря их письменам мы видим то, чего они не видели, и можем еще видеть и слышать дальше. Иначе получилось бы, что Природа исполнила долг истинной матери только по отношению к своим первым детям, а нам, как позже рожденным, показала себя мачехой, оставляя нас лишенными всякого ума и бесплодными в изобретениях; в этом нельзя ее заподозрить, не причинив ей большого вреда и не сделав себя виновными в матереубийстве, обвиняя ложно ее, истинную мать. Было бы более разумно, чтобы каждый из нас силился получить милости и дары ума, полученные от нее, на пользу всем<sup>2</sup>.

Чтобы достичь этого, я исследовал сердца и тайны многих эмпириков, из которых изучил, признаюсь, с немалыми трудностями,



отдельные вещи, и используя их разумно, добился удивительных достижений. Следуя своему замыслу, все, что я мог изучить редкого и необычного, я щедро представил в этой книге огромного размера, не жалея ни трудов, ни забот, чтобы послужить людям и сделать то, что угодно моему королю, приятно принцам и полезно всей французской нации; по примеру многих, как врачей, так и хирургов, которые с тем же желанием протянули руку к перу, затем ли, чтобы дополнить пропущенное древними, или чтобы уточнить то, что они (древние), возможно, затронули слишком упрощенно и без должного понимания. Ибо, честно говоря, хотя и велики творения древних, но если бы они увидели и изучили все, если бы другие после них не продолжали бы писать, то нам пришлось бы мечтать о большинстве случаев, а в наше время мы молчали бы о новых пришедших болезнях<sup>3</sup>, и внутри тела, и извне. Также и те, кто придет после нас, будут совершенно правы, обвиняя нас или в невежестве, или в лени, или в зависти, или во всех трех вещах одновременно, ибо изо дня в день, по мере того как растет испорченность людей, болезни тоже становятся разнообразнее и обновляются, так что врачи, знающие только то, что писали древние, не смогли бы дать больным другого лекарства, кроме терпения. И Богу известно, сколько болезней открыто в наше время, незнание которых, их причин и внутренних повреждений, вызвало смерть бесчисленного множества несчастных.

Я хочу сказать, что хотя древние служат нам возвышенностью, с которой видно дальше, и благодаря им основание искусства было укреплено и как бы оставлено нам в наследство, но наши природные способности, подталкиваемые живостью духа, с совершенством и блеском, невзирая на большие трудности, обратили внимание на разницу в погоде, временах года, температуре тела и болезнях; кроме того, кажется, что каждый век приносит свое обновление несчастий, обрушивающихся на нас, словно из ящика Пандоры. Поэтому совершенствуется искусство изобретения лекарств, в соответствии и с качествами тела, и с разнообразием болезней, и все это потому, что Богу угодно было нас одарить, и это дано нам не для того, чтобы забросить, а только остановиться на первых чертах искусства, которые нам создали и построили наши предшественники. Твердо известно, что суд времени раскрывает наконец скрытые ошибки и заблуждения, оно [время] отец истины и судит беспристрастно, всегда дает истинное заключение о жизни и смерти текстов, и если в

этом моем труде я взял что-то из них (ибо невозможно, чтобы в столь большом числе суждений и опытов мне не помогали бесконечно труды древних), разве я тем самым их разоблачаю или похож ли я на плагиаторов, которые, демонстрируя знание былых времен, меняют порядок слов, приписывая их себе как свои собственные.

И наконец, чтобы некоторые слишком суровые цензоры не думали, что я вторгся в их владения и украл их доктрину, чтобы они не имели случая жаловаться на мое предприятие, словно я потоптал чужие поля и совершил мелкую кражу, я скажу твердо, что не хочу ни лишать древних их славы, ни обвинять их в том, что они слишком мало совершенствовали хирургию.

Тем не менее, я не хочу ни делать себя виноватым и тащить чужое к себе в повозку, ни приписывать другому то, чем я обязан себе. Я утверждаю, следовательно, что весь этот труд принадлежит мне и не может быть обманут тот, кто ждет нового, поскольку я строил на моем собственном фундаменте, и здание, и материалы принадлежат мне. И у меня, впрочем, есть только некоторые принадлежности, чтобы излагать все методически, я принял как общие правила творения древних.

Не надо сердиться, если порой кажется, что я преступил пределы положенного мне, я этого не делаю и не желаю делать, но существует тесная связь между науками. Когда я говорю о лихорадках, кто-нибудь может подумать, что я изображаю врача<sup>4</sup>, поскольку эта область не относится к знанию и практике хирурга, но ведь не может быть, чтобы внутренность тела была повреждена ранением, а там внутри не чувствовались бы мучения, ибо одна из частей тела сочувствует другой, из-за их природного единства.

И поэтому необходимо обсуждать лихорадки и знать их, чтобы вылечить то, что снаружи; но понимать их лечение — это я оставляю на долю врачей и удовлетворяюсь тем, что мне дозволено искусством, из которого я делаю профессию, и для выполнения которого я сделал многие хорошие исследования и полезные труды, для освежения памяти тех, у кого нет времени написать столько книг. Учтите, что я не знаю произведения, говорящего о хирургии, из которого хотя бы малость не была бы учтена в этих моих трудах: не просто чтобы им следовать, но чтобы из них взять опыт и работать собственной рукой, кроме вырезания камня в пузыре и ампутации тестикул, если там нет гангрены и полного разрушения<sup>5</sup>. И чтобы

понять, какими средствами я пользовался, чтобы получить столь большой опыт, надо знать, что три года я провел в Отель-Дье в Париже, где у меня была возможность видеть и узнать (учитывая огромное разнообразие больных, лежавших там обыкновенно) все повреждения и болезни человеческого тела: и вместе изучить на множестве мертвых тел все, что можно узнать об анатомии, а также часто я приводил убедительные доказательства этого публично в Париже в медицинских школах.

Многое там было, чтобы достичь знания больших тайн хирургии. Но мне посчастливилось увидеть еще многое кроме этого: когда я был призван на службу королей нашей Франции (четырем из которых я служил) не было ни времени, ни возможности использовать помощь более знающих и опытных врачей и хирургов; заключив, что знание есть великая вещь, если душа растет в опыте, я узнал много тайн и не скрыл их в этой книге. Этого было недостаточно, чтобы насытить мое страстное желание изучить все, что можно узнать для дела, к которому я призван: я еще не видел войн, где лечат раненых без всяких нежностей, не так, как в городах. Я оказался на поле битвы, в перестрелках, штурмах, осадах городов и крепостей, бывал и отрезанный в деревнях осадой, и там должен был лечить раненых.

И Богу известно, насколько совершенствуется суждение о человеке в таких делах, где важна не выгода, но только собственная честь, и дружба с храбрыми солдатами, которым спасаешь жизнь; я могу похвастаться, что их было очень много. И в целом я изучил то, что, о чем говорю, как в указанных местах, так и потом в великом и прославленном городе Париже, где (благодаря Богу) я всегда пользовался доброй славой среди всех и был не на последнем месте среди людей моего круга. И не бывало такого лечения, сколь бы большим и трудным оно ни было, чтобы не требовались моя рука и мой совет, как я показываю это в моем труде, описывая многие случаи, бывшие в моей практике; в историях их, чтобы дать им больше веры, я называю места, больных, помощников, чтобы молодые хирурги стали стремиться делать, как я, или лучше, если смогут, и получать выгоду, какой я достиг своим усердием. В этом они увидят (ибо именно им, а не ученым я адресую эти писания), что я пропускаю в некоторых местах (ибо невозможно, чтобы один человек знал или умел все) — они доставят мне удовольствие, если вежливо ука-

жуг на мои ошибки, но не клеветца; ибо я не столь упорен (*si entier*) в своих мнениях, что не могу легко признать свою ошибку, если мне на нее укажут.

Хорошо знаю также, что хирурги, которые должны были бы протянуть мне руку и поддерживать подбородок, чтобы я не захлебнулся, хотели погрузить мне голову в воду и утопить, хотели меня очернить перед городскими властями, церковью и народом, не убрали камня с дороги, чтобы я споткнулся, но имея доброе сердце и не думая о какой-либо опасности, стремясь оставить потомству наследие моей жизни, я преодолел с усердием все трудности. Ибо правота моего дела вела меня, а несправедливость их дела вызвала такое недоверие к ним, что душа укреплялась день ото дня, чтобы исполнить свой долг. Желание служить своей стране и делать добро потомкам руководило мной, но их зависть к тем, кому в будущем будет легче, если они пожелают заняться хирургией, заставляла их чинить мне препятствия: они сказали, что я выколол глаза воронам, что я сдернул покрывало с глаз тех, кто хотел потом учить хирургию, что я дал им в руки инструмент, чтобы легко и с честью выйти из всякого дела, которое относится к хирургии. Если они говорят правду, они признают честь, мной заслуженную. Если они на это злятся, они выказывают зависть, которая им грызет сердце, как ржа железо, а стекло — дерево. Думают ли они, что пределы доброй славы были огорожены так неразумно, что им самим не останется никакой хирургической практики? Что до меня, то я щедро делюсь со всеми благами, которые Господь мне доверил, и они от этого не уменьшаются, как свет свечи не уменьшается совсем, хотя многие приходят, чтобы зажечь свои светильники. Но сердце низкое, которое заключено и заперто в какой-то тесной хижине, не осмеливается открыть себя из страха (так сказать) быть затушенным ветром. Я хотел бы сделать так, чтобы не было никого, кто благодаря моим писаниям не стал бы намного более умелым, чем я: я не думаю умереть с голоду из-за того, что мои знания используются другими. По крайней мере, те, кто будет учиться по моим книгам, пусть сошлются на меня. Я воздаю почести Богу, а труды беру себе.

Врачи говорят, что я преступил границы и пределы хирургии, особенно же изучая лихорадки. Я спрошу их, кто провел разделение между медициной и хирургией и откуда оно взялось, кто удовлетворен своей частью и не затрагивает другую? Ибо Гиппократ, Га-

лен, Аэций<sup>6</sup>, Павел Эгинский<sup>7</sup>, Авиценна, короче, все врачи, как греческие и латинские, так и арабские, никогда не занимались чем-то одним, не затрагивая другого, из-за тесной связи между ними, и очень трудно поступать иначе. Хирургия считалась первой частью медицины, и та и другая рассматривались одними и теми же авторами, и нет других предписаний или правил, чтобы их изучали по отдельности.

Еще они говорят, что я не должен писать на французском языке и что из-за этого медицина будет в пренебрежении; мне же кажется обратное, и делаю я это для того, чтобы ее прославить и облагородить. Но кто может уничтожить и чернить доктрину столь значимую и драгоценную, созданную и наставляемую Богом и делаемую самыми мудрыми людьми, которые только жили под небесами? Надо понять, чем большему числу людей известны науки, тем более их хвалят; у Науки и Добродетели нет большего врага, чем Невежество. И я спрашиваю: разве философия Аристотеля, медицина божественного Гиппократ и Галена были затемнены и обеднены тем, что их перевели с греческого на латинский язык или на арабский, как это делали Аверроэс, Эфадий и другие арабы, известные в их стране<sup>8</sup>? Разве Авиценна, арабский князь медицины, не перевел много книг Галена на свой язык (gegon), чтобы медицина украшала его страну? Почему же мне не позволено писать на французском языке, который благороднее любого другого? Кроме того, разве хирургам не нужно знать о лихорадках: если они пропустят это, то допустят множество ошибок и человеческая жизнь будет в опасности. Например, если [давать] есть и пить в начале подъема и пароксизма однодневной лихорадки, она превратится в гнилостную. Ибо природа вместо того, чтобы переваривать и усваивать пищу, вызовет гниение, поскольку пищеварение происходит из-за благоприятного природного жара, а если больной [пребывает] в начале приступа, природа не может [одновременно] переваривать пищу и сопротивляться лихорадке, и часто таким образом уничтожается движение Природы по изгнанию соков, которые мешают усвоению пищи. Другой случай. Если хирург делает кровопускание, когда у больного лихорадочный озноб, часто это вызывает большой вред, ибо природный жар и духи притягиваются к центру тела, тогда как во внешних частях нет крови, и если в это время ее притягивать, это сильно ослабит свойства, что часто вызывает смерть больных. Еще один случай. Если хирург обнажит

один случай. Если хирург обнажит больного, чтобы перевязать какую-то рану, или причинит другое беспокойство телу во время лихорадочного озноба, это вызовет усиление лихорадки или другое еще более тяжёлое состояние, ибо больным овладеет холод. Потом, если хирург не знает, что у его раненого лихорадка, он не даст ему ни вина, ни пищи, которая может воспрепятствовать лихорадке и остановить ее. И по этим причинам и многим другим (я здесь остановлюсь, чтобы не утомить читателя), те, кто писали до меня о хирургии, как Гвидо<sup>9</sup>, де Виго<sup>10</sup>, Гордон<sup>11</sup> и другие, никогда не останавливались перед описанием лихорадок, чтобы сделать свои творения более совершенными. Это я и хотел сделать в подражание им, поскольку во всех болезнях (или в большинстве), где необходима рука хирурга, таких, как раны, переломы, вывихи, нарывы, ушибы, уколы, укусы и другие, почти всегда происходят лихорадки. Вот почему я писал о лихорадках, и следовал в этом моим предшественникам как можно точнее.

И возвращаясь к своему труду: я поделил его на разделы, но боясь, что из-за этого целое, разрубленное на части, не было бы уничтожено, будучи так разрезано, я (по доброму совету) свел все в один том, чтобы оно могло лучше сопротивляться несправедливости времени, чем разделенное и порезанное на кусочки. Но тем более я утвердился в намерении сделать это, что видел (или был вынужден поверить), что самые ученые и наименее одержимые прочли это с удовлетворением. Кроме того, будучи французом я хорошо знаю, что мало книг по хирургии, написанных греками, римлянами и арабами, сейчас переведены на наш язык, и получается так, что множество хирургов учат эту науку только на своем народном языке (*vulgaire*), поскольку доктора медицины не переводят на французский язык латинскую хирургию, а хирургией занимается множество французов; поэтому я не хотел писать на другом языке, кроме обыкновенного для нашей нации, не так, как те, странные и чересчур суеверные, кто хочет укрыть искусства тайной (*cabaliser*) и запретить их законами некоего особого языка; я понял, что науки складываются из вещей, а не из слов, и что науки — это главное, а слова служат, чтобы объяснять и обозначать. И так каждый язык пригоден, чтобы заниматься искусствами и давать им понимание. Это хорошо нам показал Цельс, сказав, что болезни излечиваются не словами, а лекарствами, которые надо применять.

Порядок, который я соблюдаю в этой работе, таков: я ее делю на двадцать шесть книг, а каждую из них на главы, следуя методу, обычному для тех, кто излагает письменно свои сокровенные помыслы. Сначала, согласно предписаниям философии, я даю определение каждой рассматриваемой вещи, затем различия, к ней относящиеся, знаки, причины, прогностику<sup>12</sup>, а после этого общее лечение, затем частное, с инструментами, нужными для лечения той или иной болезни, часть которых моего собственного изобретения; в чем (благодаря Богу) я достаточно счастлив, а остальное я нашел в древности, так же как использовал рисунки по анатомии, большинство из которых я взял у Андреаса Везалия, человека редкого и первого в своем веке в этой части медицины; для удобства читателя я разместил их на маленьких рисунках с необычайной четкостью<sup>13</sup> и считаю, что они будут хорошо использованы, ибо это будет приятно хорошим людям, и люди моей нации смогут извлечь из этого некоторую пользу.

Лишь надежда на успех позволила мне преодолеть все трудности, которые могли здесь проявиться. Пусть увидят сами, как я увидел, что среди всех вещей, относящихся к той и другой части медицины, анатомия самая необходимая для врачей и для хирургов, и необходимо каждому труженику (как говорит добрый старый Гвидо<sup>14</sup>) хорошо знать то, чем он занимается. Ибо действуя в этой сфере, он не только может допустить множество ошибок и получить вечное бесславие, но еще и подвергнет опасности жизни тех, кто попал к нему в руки.

И меня удивляет безумие тех, кто ищет то, что составляет предмет их познания, только с помощью догадок и останавливается на некотором числе звезд, а их, согласно Св. Писанию, бесчисленное множество; они хотят знать их путь, движение Солнца и Луны, размеры Земли, и в то же время не заботятся о том, чтобы познать самих себя и узнать совершенство и чудеснейшее строение их тел, сделанных из множества частей владыкой и создателем всех вещей; каждая из них имеет собственную субстанцию, свое назначение, свои способности и необходимую полезность, как для ее жизни и движения, так и для службы и изучения. В этом понятны совершенства Целого, которое представляет большое тело Вселенной, с четырьмя качествами, предполагаемыми также в теле человека, которое поэтому называется микрокосмом, то есть малым миром. И все

это в столь большом количестве, с таким разнообразием и связями частей, что из всех созданий Бога человеческое тело наиболее совершенно, содержит в себе гармонию, состоящую из противоположностей, которые, устроенные согласно их назначению, создают самое прекрасное и совершенное согласие, какого можно пожелать. И поскольку, как уже сказано, человек носит имя малого мира, он имеет неразрывные связи как внутри себя, так и с небесными вещами, и с земными или водными, или самыми тонкими, происходящими от эфира. А еще более надо восхищаться тем, что в нем есть разумная душа, которая как Мировая душа охватывает этот малый мир, приводит его в действие и направляет, и пользуется его частями как своими орудиями и органами<sup>15</sup>. Все это может быть рассмотрено теми, кто увидит анатомию (вещь достойную познания каждого умного человека), а с другой стороны, поможет умерить свою гордыню, ибо можно убедиться, что это прекрасное произведение, лишённое души, — всего лишь сосуд, полный гнили, и самая хрупкая вещь на земле.

Но я захожу в предмет, превосходящий цель этого моего труда, который предлагаю благожелательному и усердному читателю, с таким маленьким замечанием: многие, как древние, так и современные [авторы] писали об анатомии, и если увидишь ты в этом труде, что ни один из них не соблюдал такой порядок, как я, и не следовал методу с такой легкостью, то поэтому я сделаю судьей каждого, кто беспристрастно наберется терпения дать этому сочинению оценку беспристрастно и правдиво.

Получи же, друг читатель, то, что от чистого сердца и с такой щедростью я тебе отправляю, и помни, что моя жизнь не была праздной для государства (*republique*), я ищу всюду продвижения молодых учеников хирургии, которым обращены мои писания. И несмотря на все трудности, которые у меня были, я благодарю Господа за то, что он дозволил мне призвать себя к медицинской деятельности, обычно называемой хирургией, которую нельзя приобрести за деньги, но только добродетелями и долгим опытом. И это так во всех странах, поскольку законы святой Медицины не подчиняются ни законам королей и других владык, ни предписаниям времени, ибо берут свое начало от Бога, и я надеюсь, что ему будет угодно распространить это мое дело, чтобы он был прославлен вовеки. Да будет так.



## О СОЗДАНИИ И ПРЕВОСХОДСТВЕ МЕДИЦИНЫ И ХИРУРГИИ

Все древние и современные [авторы] считают, что медицина имеет небесное происхождение. И в первую очередь те, кто лучше всего осмыслили сотворение мира, писали, что после сотворения элементов<sup>16</sup> (когда не было еще живых людей) по повелению Божию из недр земли вышли травы и растения, разной и почти непостижимой величины, цвета, запаха, вкуса и вида; и вместе были наделены свойствами, необычайными и божественными, которые нельзя изобрести с помощью ремесла или искусства, каково бы оно ни было; счастье, что оно присуще Богу; и было бы невозможно человеку исследовать и познать природу и возможности таких вещей, если бы Бог впервые не наставил его. Воистину, этот главный создатель и творец Вселенной, создав Адама и вдохнув в него свет жизни, показал ему и объяснил свойства всего, что Земля производит и питает; так что если кто-либо думает, что такие вещи могли быть изобретены людьми, то его справедливо (также и по суждению Плиния<sup>17</sup>) следует считать неблагодарным по отношению к Богу и плохо чувствующим его могущество. После Адама такое познание стало скрыто с ним, но было вновь раскрыто некоторым людям, призванным управлять медициной, и назначенным ее предоставить и устроить для тех, кто в ней нуждается.

И в этом мнении не только согласны все люди, но оно также доказано Моисеем (Быт 1) сказавшим, что Всевышний создал на Земле травы и растения, которыми все потомство Адама может пользоваться, чтобы лечить болезни. Также это было подтверждено Иисусом сыном Сираховым, мудрейшим среди иудеев, который в своей книге (гл. 38) писал так:

Знание врача возвысит его голову, и между вельможами он будет в почете.

Господь создал из земли врачевства, и благоразумный человек не будет пренебрегать ими.

Греки, которые первыми открыли прекрасную и знаменитую профессию медицины, писали, что создатель ее — Аполлон, что не так уж неразумно. Ибо в согласии с их манерой и правилами речи,

под Аполлоном они подразумевают Солнце (планету, которая своим приятным и умеренным жаром оживляет все, придает свойства растениям, питает их и поддерживает, чтобы вызвать те результаты, которые мы видим в наших телах); возможно также, что они понимали под ним [Аполлоном] человека, который вдохновлялся духом божественным и превосходил всех в его время, того, кто первым изучил и практиковал использование трав; так понимал, кажется, Овидий, говоривший об этом в *Метаморфозах*:

Я врачеванье открыл; целителем я именуюсь  
В мире, и всех на земле мне трав покорствуют свойства.

Воистину происхождение медицины божественное и небесное. Вот как она обрела влияние у людей. После Аполлона, сын его Эскулап<sup>18</sup> занялся медициной, которая была еще груба и без метода: он-то начал ее устраивать и приводить в наилучший порядок, и этим он настолько прославился, что его почитали как Бога. В то же самое время процветал Хирон кентавр, который имел великое знание трав, и посему Плиний и многие другие считали, что он был создателем медицины, ибо он [не только] жил в одно время с Эскулапом, но и был его учителем в познании простых [лекарств]. У Эскулапа было два сына, Подалирий<sup>19</sup> и Махаон, которые последовали по стопам отца и пошли в медицинскую профессию, особенно в ту часть, которая называется хирургией, они и считаются ее создателями. После них весьма возвысился род Асклепиадов<sup>20</sup> и оставил наследие своим потомкам; ибо благодаря им были созданы лекарства от внутренних болезней. Из тех потомков особо прославлена семья Гиппократов, сына Гераклита, рожденного на острове Кос, князя всех врачей, бывших до него; он окончательно завершил [становление] этой науки, осветив ее искусством и наставлениями, написанными на его родном языке, а именно греческом. Шестьсот лет спустя явился Гален, который, весьма искушенный в медицине, объяснил все то, что оставалось темным и трудным Гиппократу.

Таким вот было начало, возрастание и усовершенствование медицины, так она была немного улучшена мастерством людей; если мы хотим сказать об этом правду, опыт, как и в других вещах, имел большой вес в медицине для улучшения ее. Ибо люди, наблюдая то или иное растение, нужное для лечения той или другой болезни, из многих частных вещей делали общее, устанавливая прави-

ла, которыми все потомство может руководствоваться. Мы читаем в древних историях, что когда медицина еще не сложилась как искусство и правила, вавилоняне и ассирийцы имели обыкновение помещать своих больных у дверей и входа в дома, или же на площадях и больших дорогах, чтобы прохожие, которые, возможно, когда-то мучились от тех же болезней, посоветовали им средства, которые они использовали, чтобы обрести выздоровление<sup>21</sup>. Страбон, в восьмой книге *Космографии*<sup>22</sup>, рассказывает о таком обычае, существовавшем в древности в Греции, что больные удалялись в Эпидавр, храм, посвященный богу Эскулапу, где во сне имели видение, с помощью которого искали, как обрести здоровье, когда же выздоравливали, они описывали всю историю своей болезни, средства, данные Богом, на табличке и вешали ее на стене или колонне храма, в знак благодарности Эскулапу и как память о полученных наставлениях. Говорят, что позже Гиппократ пользовался ими, чтобы составлять труды по искусству медицины, нужные и важные, как писал Волатерран<sup>23</sup>.

Также дикие животные научили людей многим медицинским средствам, своим природным инстинктам, считая, что все излечиваются и находят лекарство без всякого врача, как мы опишем здесь, поговорив о природе животных.

*В первом издании:* Посему Плиний говорит, что люди должны быть обязаны животным многими лекарствами и средствами, которым научились от них. Олени показывают нам, что трава по имени диктама<sup>24</sup> полезна, чтобы извлечь обломки копий или стрел, поскольку эти же олени, когда ранены, используют это средство.

Аристотель говорит, что дикие козы из Кандии поступают так же. Свойствам травы под названием эклер<sup>25</sup> нас обучили ласточки, а именно тому, что она хороша для зрения, увидев, как они используют ее для глаз своих птенцов. Кабаны лечатся от болезней, поедая плющ. Уж, чтобы вернуть зрение, которое он испортил и затемнил, поскольку долго жил в темноте под землей, втирает в глаза укроп и ест его, и это возвращает ему зрение. Черепаха ест садовый чабер против укусов ужей и гадюк. Ласка, желая сразиться с ужом, ест траву под названием *tapsus barbatus*<sup>26</sup>, и натирает ей все тело, ложась на нее и двигаясь по ней. Медведи, отравившись плодами растения под названием мандрагора, выздоравливают, съев муравьев. Мы видим собак, которые едят траву по имени «собачий зуб», чтобы вызвать рвоту. Вяхири, дрозды, куропатки используют листья лавра для

очищения желудков. Голуби, горлицы и куры для очищения желудка едят постенницу. Ибис, птица, похожая на аиста, показала нам как пользоваться клистирами): когда она чувствует себя переполненной жидкостями, на берегу моря наполняет клюв и зоб морской водой, затем спринцует себя там, откуда выходят экскременты, и через короткое время происходит очищение желудка. Как снимать катаракту, придумала коза, которая имела бельмо на глазу и терлась и скреблась о колючки, и сдвинула это бельмо со зрачка, и таким образом обрела зрение. Гиппопотам (иначе) нильская лошадь) научил нас кровопусканию: ибо он, будучи гурманом и обжорой, чувствует тяжесть из-за переполнения кровью; в самых острых тростниках [он] открывает вену на бедре, чтобы освободиться [от крови], когда это необходимо, потом валяется в тине, чтобы остановить кровотечение (PLIN., *Nat. hist.* VIII, 27)<sup>27</sup>.

Сия медицина достойна похвалы больше, чем любая другая наука, из-за того, над чем она осуществляет свои операции, а именно над человеческим телом; оно же есть самое превосходное и совершенное, как никакое другое, и для него было создано все во Вселенной. Это имел в виду Герофил<sup>28</sup>, древний философ: он, видя совершенство и пользу этого искусства, назвал врача рукой богов. Ибо как человек своими руками поднимает другого упавшего, так врач и хирург ученый и знающий в своем искусстве лечит и охотится за болезнями человеческого тела, возвращая его в первоначальное здоровье, божественным образом. Гомер, первый из греческих поэтов (XI книга *Илиады*) называет врача драгоценнейшим (парангон) из людей, из-за счастливейшего завершения его трудов и опытов, и считает, кажется, хвалы и милости более божественными, чем человеческими. Вот поэтому древние имели столь большое почтение к врачам, которых понимали и почитали как богов, или детей божьих, так они были удивлены и счастливы блестящими результатами, которые врачи и хирурги являли ежедневно, чтобы сохранить жизни людей, посредством своих лекарств и действий руками, которые заставляли их сиять некими знаками и лучами божественности. Кроме того, их прекрасные поэты Орфей, Мусейон<sup>29</sup>, Гесиод и их великие философы: Пифагор, Платон, Аристотель, Теофраст<sup>30</sup>, Хрисипп<sup>31</sup>, Катон Цензор<sup>32</sup>, Варрон<sup>33</sup> — считали самым дорогим, изысканным, уважаемым знанием силы лекарств, а также составление о них письменных свидетельств.

Итак, это искусство настолько возвышает того, кто им владеет, и делает его столь благородным и свободным, что он распоряжается не только всеми людьми, кем бы они ни были, но также императорами, королями, князьями, для сохранения их здоровья и излечения от болезней. И если науки иногда приносят пользу, оказывается, что те, кто сделали своей профессией медицину, не получили, как говорится, честь без выгоды. Порой те, кто занимался этим искусством в прошлом, были исключительной репутации, так что мы можем знать пример самого Гиппократы, прибывшего в Абдеры, чтобы лечить Демокрита<sup>34</sup>: ибо не только граждане, но и женщины, и вплоть до маленьких детей, узнав о его приходе, вышли навстречу, приветствуя его и называя хранителем и отцом отечества<sup>35</sup>. И затем сенат и народ афинский<sup>36</sup> поскольку он избавил от чумы их страну<sup>37</sup>, проводили в его честь игры и триумфы и увенчали его золотым венцом стоимостью в тысячу экю, достойным по богатству великого короля, и воздвигли ему статую на вечную память. Эразистрат<sup>38</sup>, сын одной из дочерей Аристотеля, получил сто талантов золота [*на полях: 60 тысяч экю на наши деньги, экю стоит 45 су, по вычислениям Бюде*] от царя Птолемея за то, что вылечил его сына Антиоха. Также Антоний Муза<sup>39</sup> был награжден и увенчан золотой статуей императором Августом, за то, что вылечил его рану. Что же касается Квинта Стерциния<sup>40</sup>, он получал от императора 12500 экю ежегодно.

Что скажем мы, если во времена наших предков Петр Апонский<sup>41</sup>, по прозвищу Советник, был в таком почете в Италии, что выезжал из города, чтобы навестить какую-нибудь важную персону, только за 50 экю в день, и что он же, когда его позвали к Гонорию (тогда римскому папе), потребовал от того 400 экю за каждый день отсутствия? Мы знаем также из наших французских *Анналов*, какой властью и доверием пользовался мэтр Жак Куатье, врач при короле Людовике XI, который из-за репутации его высокого знания, получал высокое жалование: каждый месяц десять тысяч экю: об этом свидетельствует сеньор Филипп де Коммин<sup>42</sup>, в своей истории жизни и деяний этого короля.

И все это было столь уважаемо в прошлом, что древние цари, частью чтобы доставить удовольствие потомкам, частью чтобы увековечить свою память, давали свое имя некоторым растениям, ими найденным и открытым. Отсюда пошло, что гентиана<sup>43</sup> взяла свое

имя от Гентиуса, царя иллириков, а лисимахия<sup>44</sup> — от Лисимаха, царя македонцев, а чеснок назывался травой Митридата, по имени Митридата, царя Понта и Вифинии, ахилея<sup>45</sup> — от Ахиллеса, центауриум<sup>46</sup> — от кентавра Хирона, артемизия (полынь) — от Артемизии, царицы Карики. Аттал, царь Пергама, Соломон, царь иудеев, Эвакс, царь арабов, Юба, царь Мавритании, были не только любопытны к познанию растений, но большинство из них об этом усердно писали трактаты; другие изобрели многие лечебные смеси, составленные из растений. Кроме того, римские цари и императоры поддерживали во многих местах и странах большими средствами и деньгами людей для изучения простых лекарств, которые имели особенную ценность, чтобы они служили им самим и давали указания для потомства. Столь полезное любопытство не было умерено в сердцах наших правителей. Свидетельство тому — трава, называемая древними петум, а сейчас «катринер», или «медичеи», или «травя королевы», поскольку ее использование, будучи неизвестно в нашей Франции, нам было открыто, к большой пользе бесчисленных людей, пораженных дурными язвами и другими тяжелыми болезнями, трудолюбивой старательностью королевы-матери, Екатерины Медичи. Посредством этого травы, которые все годы возвращаются, размножаются быстро, вновь зеленеют своими корнями, стеблями, листьями, цветами, семенами и плодами несказанного разнообразия, величины, цвета, вида напоминают людям о тех, кто их нашел или передал потомству некоторые записи о добродетелях и свойствах их.

И далее я буду подтверждать истинность моих намерений, и даже короли предстанут, чтобы одобрить мою речь, что доказывается трудами мудрецов о человеческом теле, неподражаемом среди живых, устроенном, чтобы быть жилищем бессмертной души, единственном среди всех творений созданном по образу Господа нашего. В этих трудах изучается его удивительное строение с помощью анатомических вскрытий, где они не отводили взгляда и сами делали [эти вскрытия] собственными руками; если мы не хотим обвинять во лжи историю древних, которые нам называют среди царей Египта Аписа, Осириса, Птолемея, по желанию которых открывали множество тайн, скрытых Природой от внешнего глаза. Подобному мы можем верить о Соломоне, Александре Великом, Митридите, Аттале, царе Пергама — все они не могли ценить так высоко искус-

ство медицины без хорошего знания анатомии, первого и главного основания медицины, и я нисколько не сомневаюсь, что они повелевали проводить многие вскрытия, поскольку считали достойным великой похвалы человека и его органы; к тому же они пересекли бесчисленные земли и в них видели удивительные чудеса.

Медицина, из которой сегодня делают профессию, состоит из трех частей: первая — названная хирургия, которая ручными операциями лечит болезни; вторая — диететика, которая дает помощь в болезнях посредством правильного образа жизни; третья — фармацевтика, которая лечит недуги лекарствами. Многие великие люди, как древние, так и современные, спорят, и не без причины, какая из них наиболее достойна, ибо каждая имеет большие преимущества. Что до фармации, Герофил говорит, что медикаменты были изобретены рукой Аполлона, который почитался как божество. Что до диететики, Плиний заверяет, что всегда даже самые бедные люди имели в своей пище настоящие средства от болезней. Но самые опытные из тех, кто писал о медицине, говорят, что лечение болезней путем режима превосходит все иные, что лучше вылечиться от болезни правильным образом жизни, чем лекарствами, которые сложно сделать, трудно достать и они болезненны в действии. Это дало повод Асклеиаду<sup>47</sup> отрицать лекарства как вещи вредные для желудка; если же мы обратимся к Цельсу, то ни один, ни другой не прославляют лишь хирургию, ибо в создании болезней, сделанных лекарствами и диетой, Природа имеет большую силу и то, что иногда полезно, другой раз ни к чему не пригодно, да и можно сомневаться, возвращено ли здоровье нам по милости Природы или же свойствами лекарств и режима.

Далее мы видим: многие болезни излечиваются сами, без помощи лекарств или диеты, например, боль в глазах, опухоль или четырехдневная лихорадка. Но Хирургия вмешивается в человеческое тело только по крайней необходимости и срочности важного зла, которое требует его помощи и не может быть излечено Природой; например, вправить перелом или вывих, сделать трепанацию, помочь женщине в трудных родах или при опущении матки, извлечь камень, вскрыть гнойник, отсесть гангренозный или омертвевший член. Более того, эта часть (медицины) древнее, чем любая другая, ибо в Троянской войне Подалирий и Махаон, сыновья Эскулапа, служили царю Агамемнону и давали большую помощь не для

лечения внутренних болезней, таких как лихорадки и особенно чума, которая из-за гнева божьего поразила лагерь греков, но только для лечения ран лекарствами и инструментами, как хорошо показывает нам Гомер во второй книге *Илиады*. Также о трудностях хирургии мы скажем, что она превосходит две другие части медицины, считая, что чем труднее науки для изучения, тем они прекраснее; хирургия же наиболее трудна, как нам показывает Гален в книге III о составлении лекарств, говоря, что Хирургия более трудна, чем две другие части, а именно Фармация и Диета, поскольку она не может обойтись без двух других частей, а каждая из них может обойтись без Хирургии.

Посему я заключаю, что эта часть, а именно Хирургия, своей древностью, полезностью, точностью, трудностью превосходит Фармацевтику и Диететику, но все же одна без другой не могла бы принести столько пользы. Ибо они так связаны между собой, что если бы они разделились и не помогали друг другу, никогда ни хирург, ни врач, ни аптекарь не достигли бы своей цели. И поэтому в древности один и тот же человек владел всеми тремя частями, но с тех пор, когда мир сильно вырос и напротив, жизнь человеческого рода сильно укоротилась, оказалось, что ее недостаточно, чтобы изучить и выполнять все три части в совершенстве, их разделили и каждая заняла свое место, считая, что из-за сложности искусства единственный человек не в состоянии достаточно это понять и хорошо выполнять.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Ги де Шолиак (1298–1368), французский хирург. Его труд *Chirurgia Magna* Паре очень высоко ценил и часто на него ссылался.

<sup>2</sup> Этого абзаца нет в первом издании.

<sup>3</sup> Речь идет об одной из ключевых проблем медицины XVI в.: могут ли появиться новые болезни или же они являются формами старых, уже известных? В первую очередь речь шла о пандемии сифилиса, охватившей Европу в это время. Соответственно менялось и отношение к трудам античных классиков: следовало или признать, что ими описаны не все заболевания, или искать в их описаниях аналогии с новыми заболеваниями.

<sup>4</sup> Имеется в виду врач по внутренним болезням, терапевт.



<sup>5</sup> Паре, видимо, имеет в виду самые легкие операции, доступные хирургам низшей квалификации, без чтения дополнительной литературы.

<sup>6</sup> Аэций Амидийский — византийский врач VI в., галенист. Его труды многократно переиздавались на Западе.

<sup>7</sup> Павел Эгинский (626–690) — византийский хирург.

<sup>8</sup> Паре использует слово “republique”.

<sup>9</sup> Ги де Шолиак.

<sup>10</sup> Джованни Виго (1450–1525), итальянский хирург, описывавший в частности методику лечения огнестрельных ран прижиганием. Его книга послужила отправной точкой для разработки Паре методики щадящего лечения огнестрельных ран.

<sup>11</sup> Бернар де Гордон, французский хирург (кон. XIII – нач. XIV вв.). О нем см., напр., ЖАКАР (2010), с. 22-33.

<sup>12</sup> Тоже античная, галеновская дисциплина построения.

<sup>13</sup> Мне не удалось установить, о каких рисунках идет речь. Все издания Паре иллюстрированы мало, имя художника неизвестно. Издание Ве-залия является бесспорным шедевром книжной иллюстрации, гравюры были выполнены Яном Стефаном ван Калькаром (1499–1550), художником школы Тициана, и эти иллюстрации ни в одном прижизненном издании Паре не использованы.

<sup>14</sup> Ги де Шолиак.

<sup>15</sup> Галеновская постановка вопроса, что следует даже из названия его важнейшего труда: *О назначении частей человеческого тела*. То есть все органы тела суть орудия, с помощью которых душа выполняет свои функции.

<sup>16</sup> Очевидно, что в области физиологии Паре всецело разделяет античную доктрину «четырех элементов» — составных частей микро- и макрокосма. Это довольно остроумная трактовка библейской картины сотворения мира — в Библии, разумеется, о сотворении «элементов» не сказано.

<sup>17</sup> Близкое знакомство с *Естественной историей* Плиния, прямые заимствования, сходная логика изложения у Паре очевидны. Особенно с главой 12 — о медицине.

<sup>18</sup> Паре называет бога медицины Эскулапом, хотя это римский, более поздний вариант. Если речь идет о греческой мифологии, правильнее было бы Асклепий.

<sup>19</sup> Обычно только Махаон считается основателем хирургии, а Подалирий — терапии. В *Илиаде* описаны именно его терапевтические вмешательства, такие как исцеление Филоктета.

<sup>20</sup> Легендарный род Асклепиадов, к которому, по преданию, принадлежал и Гиппократ. Для древнегреческой медицины характерно наследование медицинской профессии, о чем сказано и в клятве Гиппократа.

<sup>21</sup> Это свидетельство Геродота (*История* 197).

<sup>22</sup> СТРАБОН, *География* VIII, 6, 15 [С 374]: «Эпидавр — город неизвестный, особенно благодаря проявлению чудесной силы Асклепия, который, как верят, излечивает всевозможные болезни, а его святилище постоянно полно больных, а также votивных табличек, на которых начертаны средства исцеления, как на Косе и в Трикке» (пер. Г. А. СТРАТАНОВСКОГО).

<sup>23</sup> Итальянский гуманист Рафаэлло Маффеи, из Волатеррана.

<sup>24</sup> Диктама — душица критская.

<sup>25</sup> Большой чистотел.

<sup>26</sup> Коровяк (медвежье ушко).

<sup>27</sup> Не то удивительно, что пишет об этом Плиний, но то, что в учебниках истории медицины, даже и последних лет, повторяется эта веселая идея «подглядывания» первобытных людей за животными с целью научиться медицине.

<sup>28</sup> Герофил, представитель Александрийской школы 335–280 гг. до н. э., древнегреческий врач, анатом, философ.

<sup>29</sup> По тексту получается, что Паре считает Мусейон, центр александрийской науки, одним человеком или использует это как собирательное наименование.

<sup>30</sup> Теофраст — греческий философ, известный, в частности, трудами по ботанике *История растений* и *Причины растений*.

<sup>31</sup> Хрисипп из Сол, представитель ранних стоиков, IV в. до н. э.

<sup>32</sup> Марк Порций Катон Старший (Катон Цензор) известен также трудами по земледелию и медицине.

<sup>33</sup> Марк Теренций Варрон писал о сельском хозяйстве.

<sup>34</sup> Гиппократ и Демокрит были современниками, Гиппократ действительно лечил больных в Абдерах, существует легенда, что он лечил Демокрита, которого считали сумасшедшим. Об этом — апокрифическое приложение к Гиппократову сборнику, под названием *Гиппократов роман*. Позднее Лафонтен написал об этом басню *Демокрит и абдеритяне*.

<sup>35</sup> Отец отечества — римское клише; едва ли Гиппократ носил этот почетный титул.

<sup>36</sup> Очевидно, калька с клише: «Сенат и народ римский». Что Паре считал афинским сенатом, можно только предполагать.

<sup>37</sup> Эпидемия в Афинах (так называемая чума Фукидида) действительно имела место, но то, что она закончилась благодаря Гиппократу — уже миф.

<sup>38</sup> Эразистрат (IV в. до н. э.) — знаменитый греческий врач, анатом, Александрийской школы, атомист.

<sup>39</sup> Вольноотпущенник Антоний Муза, врач императора Августа, упоминается многими римскими авторами, в частности Светонием. Август возвел его в звание всадника и освободил от уплаты налогов.

<sup>40</sup> Врач императора Клавдия.

<sup>41</sup> Предположительно имеется в виду Пьетро д'Абано (1257–1315), итальянский философ и врач, написавший к тому же труд *Conciliator*, т. е. *Примиритель разногласий философов и врачей*. Папа мог быть Гонорий IV.

<sup>42</sup> Русский перевод см.: Филипп де Коммин, *Мемуары*, с. 253, 255. Коммин добавляет к тому же, что причина столь высоких гонораров была несколько своеобразной: врач угрожал королю, что если тот удалит его, то не проживет и восьми дней.

<sup>43</sup> Горечавка.

<sup>44</sup> Лисимахия — водное растение, длинностебелька.

<sup>45</sup> Ахилея — многолетнее цветковое растение.

<sup>46</sup> Золототысячник обыкновенный.

<sup>47</sup> Римский врач Асклепиад известен своей приверженностью к самым простым методам лечения, он всегда предпочитал диету лекарствам, и умер, согласно легенде, в глубокой старости от несчастного случая.

Перевод с французского  
и примечания Е. Е. БЕРГЕР

С. В. МЕСЯЦ

## ГЁТЕ И НЬЮТОН

СПОР О ЦВЕТЕ<sup>\*</sup>

---

В работе сравниваются теории цвета Иоганна Вольфганга Гёте и Исаака Ньютона по материалам Полемиической части *Учения о цвете* Гёте. Цель работы — показать, что причиной расхождения между гётевской и ньютоновской теориями является разница в методологических установках двух естествоиспытателей и в представлении о природе научного знания. Если Гёте рассматривает физику как феноменологическую науку, призванную возвести все наблюдаемые частные явления к «явлениям более высокого порядка» или «прафеноменам», то Ньютон объясняет наблюдаемое в опыте с помощью идеальной математической модели, обусловленной заранее имеющимися у него взглядами на природу того или иного естественного процесса. Истоки происхождения этих двух методологических установок следует искать в истории представлений о цвете, в частности, в различном отношении обоих авторов к научному наследию античности. Если Гёте видит в античном подходе к описанию природы образец для подражания, то Ньютон строит свою теорию цвета в споре с пережитками аристотелевской физики.

*Ключевые слова:* Гёте, Ньютон, учение о цвете, прафеномен, оптика, эксперименты со светом, исследовательское и теоретическое экспериментирование, Аристотелевская теория цвета.

---

### *Эксперимент Ньютона*

Согласно общепринятой на сегодняшний день теории цвета, восходящей к Исааку Ньютону, все так называемые основные цвета — красный, желтый, зеленый, синий и фиолетовый — содержатся в белом солнечном свете и могут быть получены из него путем

---

<sup>\*</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта № 12–06–00087а (2012–2014): «Изучение усвоения и трансформации античных естественных наук в Средние века и Новое время в контексте социокультурной динамики общества».

разложения с помощью призмы. Солнечный свет, в представлении Ньютона, не является чем-то однородным и простым, но состоит из множества лучей, каждый из которых при прохождении сквозь призму преломляется, то есть отклоняется со своего пути, несколько иначе, чем другие. Как пишет Ньютон в *Оптике*, каждый из составляющих белый свет лучей «имеет разную преломляемость», то есть разную «расположенность к преломлению или отклонению от своего пути при переходе из одного прозрачного тела в другое»<sup>1</sup>. Эта расположенность света к преломлению может быть как большей, так и меньшей. Ее можно даже численно выразить с помощью т. н. «коэффициента преломления», равного отношению синуса угла падения к синусу угла преломления.  $K = \sin \alpha / \sin \beta$ , где  $\alpha$  — угол падения, а  $\beta$  — угол преломления (Рис. 1.).

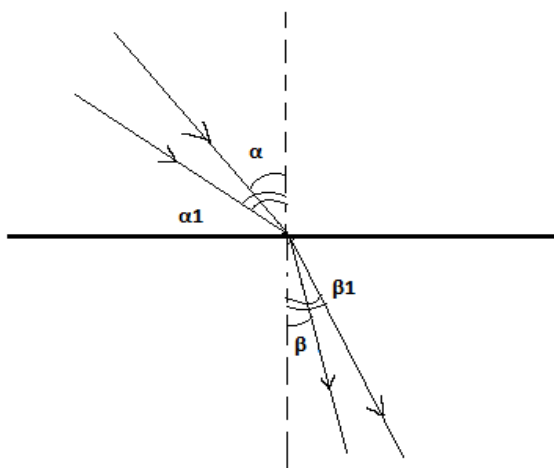


Рис. 1.

Преломление света при переходе из одной среды в другую.

Для лучей одного вида этот коэффициент есть величина постоянная, что означает, что он остается одним и тем же, независимо от того, под каким углом падает данный луч на призму. Это свойство коэффициента преломления позволяет Ньютону установить, какой

<sup>1</sup> НЬЮТОН, *Оптика*. Определение II. Здесь и далее *Оптика* Ньютона цитируется в переводе С. И. Вавилова.

свет является однородным, а какой — составным. В VII Определении *Оптики* он пишет:

Свет, лучи которого все одинаково преломляемы, я называю простым, однородным и подобным; свет же, одни лучи которого более преломляемы чем другие, я называю сложным, неоднородным и разнородным.

Белый солнечный свет является сложным и состоит из лучей, имеющих каждый — свой коэффициент преломления. Наоборот, свет, окрашенный в один из основных цветов, является простым и имеет один-единственный, постоянный, коэффициент преломления. Таким образом, устанавливается зависимость между преломляемостью световых лучей и их цветом. Поэтому первая теорема *Оптики*, которую Ньютон намеревается доказать путем эксперимента, гласит: «Лучи, отличающиеся по цвету, отличаются и по степеням преломления». Каким же образом доказывается это утверждение? Ньютон предполагает, что окрашенный, а значит простой и однородный, свет можно получить путем отражения обычного дневного света от окрашенной поверхности. Поэтому он берет плотную бумагу с параллельными сторонами и делит ее перпендикулярной линией на два прямоугольника, один из которых закрашивает в красный, а другой — в синий цвет. Затем он начинает рассматривать оба прямоугольника сквозь призму с углом преломления  $60^\circ$ . Призма видимым образом смещает оба прямоугольника с их исходного местоположения, но делает это неодинаково: синий прямоугольник сдвигается заметно сильнее, чем красный. Если угол преломления призмы смотрит вверх, то синяя половина бумаги приподнимается выше красной. Если он обращен вниз, так что вся бумага смещается вниз, то синяя опускается ниже красной. «Таким образом, — заключает Ньютон, — свет, приходящий от синей половины бумаги, испытывает в одних и тех же условиях большую рефракцию нежели свет, приходящий от красной половины»<sup>2</sup>. Иными словами, свет синего цвета преломляется сильнее чем красный (Рис. 2).

---

<sup>2</sup> НЬЮТОН, *Оптика*. Опыт 1, с. 23.

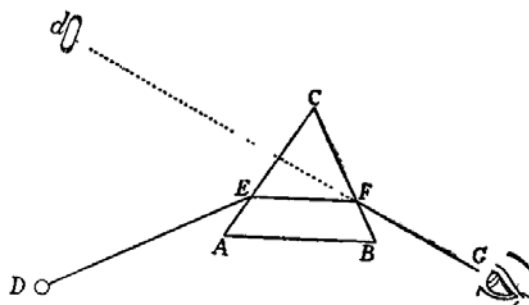


Рис. 2.  
Преломление света призмой.

Доказав таким образом первую теорему своей *Оптики*, Ньютон обращается к опытам с белым светом. Он помещает в темной комнате (камере обскуре) у круглого отверстия в ставне окна стеклянную призму, так чтобы пучок солнечного света, входящего в это отверстие, отбрасывался призмой вверх, на противоположную стену комнаты. Затем он закрепляет на стене лист белой бумаги и наблюдает на нем фигуру и размеры возникающего солнечного изображения. Впервые этот опыт был описан им в 1672 г., в письме к Научному Королевскому Обществу, более чем за 40 лет до издания *Оптики*. В своем письме ученый признается, что проведенный эксперимент вызвал у него большое удивление, так как вместо ожидаемого круглого окрашенного образа на стене отразился овальный.

Поначалу меня приятно поразило это зрелище живых и ярких красок, произведенных призмой, но постепенно привыкнув к ним и рассмотрев их более внимательно, я был удивлен, увидев, что они имеют продолговатую форму, которая, согласно полученным [мною] законам рефракции, должна была быть круглой<sup>3</sup>.

Это появляющееся на стене продолговатое изображение, которое Ньютон потом назвал спектром, было окрашено с одной стороны — в красный, с другой — в фиолетовый цвет, между которыми располагались желтый, зеленый и синий. Измерив возникший окрашенный образ, Ньютон обнаружил, что его длина  $PN$  почти в пять раз превосходит ширину  $v\omega$  (Рис. 3).

<sup>3</sup> NEWTON, *Correspondence*, p. 92.

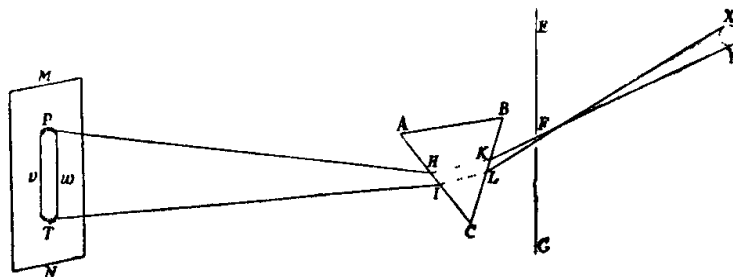


Рис. 3.

Опыт Ньютона по получению цветного спектра.

Итак, Ньютона удивило не то, что образ оказался окрашен. Ученый ожидал увидеть нечто подобное, поскольку в его время считалось, что цвет появляется в результате модификации света средой. Так, Пьер Гассенди и Роберт Бойль полагали, что различно модифицированный свет — например, свет, прошедший в призме разные расстояния и по-разному замедлившийся — вызывает в глазу различные цветовые ощущения. В опыте Ньютона лучи, входящие с противоположных сторон отверстия XY, преломлялись призмой под разными углами и проходили в ней разные расстояния ( $HK > IL$ ), поэтому можно было ожидать, что возникающий на экране образ будет окрашенным. Но почему ученого поразило искажение формы образа, когда на стене вместо ожидаемого кружка отразился овал? По законам рефракции, при произвольном расположении призмы солнечный образ действительно должен немного удлиниться по вертикали, разве только призма не будет расположена таким образом, чтобы входящие и исходящие из нее лучи делали это под одним и тем же углом. Только в этом случае прошедший сквозь призму образ Солнца будет сохранять тот же угловой размер, какой он имел изначально, то есть будет таким же круглым, как и отверстие в ставне. Любое же отклонение призмы от такого положения тотчас вызовет заметное вытягивание образа по вертикали. Поэтому если Ньютон ожидал увидеть круглый образ, значит, призма у него находилась не в произвольной, а в строго заданной позиции, и следовательно, описываемый им опыт был вовсе не случайным наблюдением, как может показаться из текста письма, но весьма продуманным и тщательно подготовленным экспериментом.



Пытаясь объяснить, почему вместо ожидаемого круглого образа на стене отображается овальный, Ньютон, по его собственному признанию, последовательно рассмотрел несколько пришедших ему на ум гипотез, или, как он сам предпочитает их называть, «предположений», «подозрений» (*suspicious*). Первое из них состояло в том, что необычная форма образа может объясняться толщиной призмы или величиной отверстия в ставне, сквозь которое солнечный свет проникает в комнату. Чтобы проверить эту гипотезу, Ньютон пропускал свет через разные части призмы (вблизи основания или вблизи вершины), а также менял размер отверстия, всякий раз убеждаясь в том, что продолговатая форма образа сохраняется<sup>4</sup>.

Тогда он предположил, что данный эффект может объясняться некоторым дефектом самой призмы, скажем неровностью стекла или какой-то его локальной внутренней неоднородностью. Чтобы проверить эту догадку, ученый придумал следующий эксперимент. Он взял еще одну такую же призму и поместил ее позади первой, повернув таким образом, чтобы рефракция в ней отменяла рефракцию в первой призме. Понятно, что если бы удлинение образа на экране было вызвано случайными дефектами стекла, то действие второй призмы не могло бы устранить этого эффекта, и образ остался бы продолговатым. Однако произошло обратное: пройдя через две призмы, солнечный образ стал совершенно круглым, как если бы вообще не испытал никакой рефракции, из чего Ньютон сделал правильный вывод, что наблюдаемый эффект не случаен, но закономерен<sup>5</sup>.

Согласно третьей гипотезе, удлинение образа на экране могло быть вызвано тем, что приходящие от разных частей Солнца лучи, падая на призму под разными углами, испытывали разное смещение. Проведя необходимые расчеты, Ньютон выяснил, что если расположить призму так, чтобы угол падения лучей, приходящих из центральной области Солнца, был равен углу их выхода из призмы, то есть чтобы они располагались симметрично относительно оси призмы, то в этом случае получающийся на экране образ Солнца будет круглым. Однако, расположив призму согласно проведенным расчетам, ученый убедился в том, что образ по-прежнему остается

---

<sup>4</sup> NEWTON, *Correspondence*, p. 92.

<sup>5</sup> NEWTON, *Correspondence*, p. 93.

овальным, и следовательно причину явления нужно искать в другом месте<sup>6</sup>.

Его четвертая гипотеза исходила из довольно распространенного в то время механического (картезианского) представления о природе света. Ньютон предположил, что световые лучи, представляющие собой поток движущихся сквозь воздух мельчайших шарообразных частиц, при переходе из одной среды в другую (например, из воздуха в стекло или наоборот) могут приобретать в дополнение к поступательному еще и вращательное движение. Тогда, согласно законам механики, по выходе из призмы они должны были бы двигаться не по прямой, а по изогнутой траектории, как это происходит, когда мы подаем или отбиваем теннисной ракеткой закрученный мяч. В этом случае вертикальное удлинение образа можно было бы объяснить постоянно нарастающим расхождением световых лучей, движущихся после выхода из призмы по кривым траекториям. Несмотря на то, что в основе этой гипотезы лежало чисто умозрительное представление о природе света, Ньютон не стал отклонять ее на этом основании, но взялся за ее проверку. Перемещая экран MN то ближе, то дальше от призмы и измеряя размеры получающегося солнечного образа, он вычислил, что эта величина увеличивается прямо пропорционально расстоянию, а значит преломленные призмой лучи света распространяются прямо, а не по кривой<sup>7</sup>. Отсюда следовало, что гипотеза о дополнительном вращательном импульсе, приобретаемом частичками света при переходе из призмы в воздух, неверна.

Отклонив все эти предположения, Ньютон выдвигает, наконец, самую главную свою гипотезу, согласно которой солнечный свет состоит из лучей, имеющих разную степень преломляемости. Для ее проверки он ставит *experimentum crucis* — «решающий опыт», в котором солнечный свет последовательно пропускается через две призмы, первая из которых по прежнему помещается вблизи отверстия в ставне, а вторая располагается за экраном *de*, в котором проделано отверстие *g*. Вращая первую призму вокруг оптической оси, Ньютон последовательно пропускает цвета получившегося на промежуточном экране спектра через проделанное в экране отверстие,

---

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> NEWTON, *Correspondence*, p. 94.

в результате чего вторая призма действует уже не на весь световой поток, а лишь на определенную, выделенную его часть, окрашенную в тот или иной цвет. Наблюдая лучи из разных частей спектра, преломленные второй призмой, Ньютон убеждается в том, что они действительно испытывают разную рефракцию: фиолетовые отклоняются призмой значительно сильнее красных и желтых. Так ученый приходит к единственно верному, по его мнению, выводу, что белый солнечный свет является неоднородным и состоит из лучей разного цвета.

Истинная причина удлинения образа, как было показано, состоит в том, что свет слагается из различно преломляемых лучей, которые, вне зависимости от угла падения, но в соответствии со степенью преломления, отбрасываются на разные участки стены<sup>8</sup>.

Этот подробный анализ письма Ньютона к английскому Королевскому обществу понадобился нам для того, чтобы показать, какую важную роль в работе Ньютона играли гипотезы. На первый взгляд, это противоречит знаменитой фразе «гипотез не измышляю», которую ученый произносит в трактате *Математические начала натуральной философии*, утверждая, что его выводы относительно свойств вещей следуют непосредственно из наблюдений и опыта, а не из каких-то непроверенных, умозрительных или просто позаимствованных из традиции представлений. Также и в *Оптике* Ньютон заявляет, что не намеревается «объяснять свойства света гипотезами, но собирается изложить и доказать их рассуждениями и опытом». Эти слова английского ученого часто вырываются из контекста и понимаются неправильно. Как мы успели убедиться, английский физик вовсе не выступал против гипотез как таковых. В своем исследовании свойств света он с готовностью использовал их в качестве инструмента для выработки единственно верной теории. Можно сказать, что Ньютон различал «хорошие» и «плохие» гипотезы. Первые должны удовлетворять двум условиям: во-первых, они должны формулироваться на основании экспериментально установленных фактов в качестве возможного объяснения последних, а во-вторых — допускать возможность экспериментальной проверки, давая основание и повод для новых экспериментов.

---

<sup>8</sup> NEWTON, *Correspondence*, p. 95.

Умелое применение таких рабочих или «инструментальных» гипотез способно прямо и недвусмысленно раскрыть перед нами природу вещей и выработать единственно верную теорию, которая уже не будет содержать в себе ничего гипотетического. Наоборот, те гипотезы, которые формулируются на основании чисто умозрительных философских рассуждений (например, о природе света или тяготения) и к тому же исключают возможность экспериментальной проверки, не могут претендовать на истинность, каким бы убедительным не было предлагаемое ими объяснения наблюдаемых феноменов. Вот почему опыт по преломлению солнечного света призмой, после проверки и отбрасывания всех неверных предположений, кажется Ньютону неопровержимым доказательством того, что белый свет имеет сложную природу. То, что в данном опыте имеет место именно *разложение* света призмой, кажется ученому надежно установленным фактом, не допускающим никакой другой интерпретации. Он резко возражает своим критикам Роберту Гуку и Кристиану Гюйгенсу, считавшим его «новую теорию света и цвета» одной из гипотез наряду с другими возможными, и произносит в их адрес свою ставшую знаменитой фразу: «гипотез не измышляю».

Однако факт остается фактом: те же самые эмпирические данные, которые Ньютон интерпретировал как разложение солнечного света призмой, могли быть истолкованы и действительно истолковывались совершенно иначе. Похожие опыты были поставлены Декартом, Робертом Гуком и другими учеными, сделавшими из очевидного совсем другие выводы.

### *Опыт Декарта*

В небольшом трактате *Метеоры*, являющемся приложением к знаменитым *Рассуждениям о методе*, Декарт рассказывает, как в ходе своего исследования радуги он неожиданно вспомнил, что похожие цвета могут быть получены с помощью хрустальной треугольной призмы. «Я рассмотрел такую призму, как изображено здесь, *MNP*, с двумя плоскими поверхностями, наклоненными друг к другу под углами  $30^\circ$  и  $40^\circ$ , так что лучи Солнца... проходят через грань *MN*... и преломляются, выходя через *NP*»<sup>9</sup>. Одну из поверхно-

---

<sup>9</sup> ДЕКАРТ Р., *Рассуждения о методе*, с. 269.

стей ( $NP$ ) Декарт закрыл темным предметом, в котором имелось «достаточно узкое» отверстие  $DE$ . Лучи, проходя через это отверстие и падая оттуда на белый экран, давали все цвета радуги, причем с одной стороны всегда появлялся красный, а с другой — фиолетовый цвет. Описывая условия проведения опыта, Декарт обратил внимание, что для возникновения цветов помимо преломляющей призмы и света необходима также «тьень, то есть ограничение света: ибо, если удалить темное тело, находящееся на грани  $NP$ , цвета перестанут появляться». Иными словами, для появления призматических цветов необходимо, чтобы преломлялся не просто свет, но ограниченный световой образ (Рис. 4).

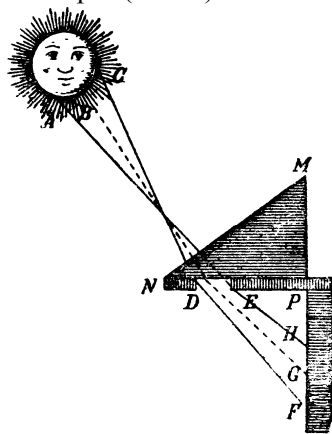


Рис. 4.  
Опыт Декарта.

Кроме того, Декарт заметил, что этот образ должен быть достаточно узким, иначе цвета либо вообще не будут видны, либо будут появляться только на границе света и тени. При этом у одной границы будут возникать красный, оранжевый и желтый цвета, а у другой — зеленый, синий и фиолетовый.

Если сделать отверстие  $DE$  достаточно большим, то красное, оранжевое и желтое, получающиеся в  $F$ , не распространятся вследствие этого далее; то же относится и к зеленому, синему и фиолетовому, получающимся в  $H$ , и весь избыток пространства, заключенный между ними, останется белым<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Там же, с. 269.

Декарт объяснил наблюдаемое явление, исходя из своей механической теории света. В его представлении, субстанцией света служит тонкая материя, которая заполняет все окружающее пространство и проникает в «поры земных тел». Когда частицы этой тончайшей материи приходят во вращательно-поступательное движение, толкая одна другую, то их движение воспринимается нами как свет. При этом частицы могут двигаться как быстрее, так и медленнее, вращаться как в одну, так и в другую сторону, отчего у нас в глазу будет рождаться ощущение разных цветов. Как видим, Декарт подобно Ньютону, пытается вывести цвет из природы самого света. Он не считает цвет объективным свойством телесных поверхностей, не приписывает его вещам, но полагает, что цвет — это определенным образом модифицированный свет. Но модифицированный чем? Движение частиц тонкой материи, пишет Декарт, определяется, главным образом, тем, как движутся частицы, находящиеся по соседству. Если соседние частицы движутся медленнее или вообще покоятся, как это происходит на границе света и тени, то при взаимодействии с ними вращение частиц световой материи меняется — и либо усиливается, либо замедляется, в зависимости от того, с какой стороны по направлению движения встречаются эти более медленные частицы. В результате меняется и цвет световых corpusculi: corpusculi с более сильным вращательным движением вызывают ощущение желтого и красного цвета, а с более слабым — синего и фиолетового. Не вдаваясь в детали описанного в *Метеорах* механизма, можно сформулировать основную мысль Декарта следующим образом: чтобы появился цвет, свет должен быть модифицирован темнотой. Вот почему философ так подчеркивает необходимость ограничения света для появления призматических цветов. Без этого условия движение частиц тонкой материи не изменится, они не получат дополнительный вращательный импульс, и в результате экран *HGF* будет равномерно освещен белым светом.

Как видим, Декарт истолковывает опыт по получению цветового спектра совершенно иначе, чем Ньютон. Он видит в нем не *разложение* солнечного света призмой на составляющие, но *преломление* ограниченного темнотой светового образа. Поэтому мы не слишком должны доверять английскому физику, когда тот говорит, что «не измышляет гипотез». Именно гипотеза, причем, вполне определенная, касающаяся природы света и законов распространения

светового луча, заставляет Ньютона видеть в своем эксперименте то, что он видит. Как пишут Н. Райб и Ф. Штейнле, авторы статьи *Исследовательское экспериментирование: Гёте, Лэнд и цветовая теория*: «критическим моментом теории Ньютона было переосмысление традиционного понятия луча, которое он связал с определенной степенью преломляемости. Ньютон был уверен в этом новом понятии, которому служат и под которое интерпретируются его эксперименты, и исключал все конкурирующие объяснения»<sup>11</sup>. Другими словами, понятие светового луча, характеризующееся определенным коэффициентом преломления, послужило Ньютону той идеальной моделью, для которой он вывел свои математические законы рефракции, точно так же как понятие материальной точки было идеальным объектом его механики. Поэтому вопреки словам самого ученого, утверждающего, что его теория цвета — «не догадка и не гипотеза, но самое жесткое следствие... из эксперимента, непосредственный вывод без каких-либо подозрений и сомнений», мы должны понимать, что ньютоновский эксперимент по преломлению света — это не просто наблюдение за неким природным явлением, но специальным образом устроенная и подготовленная проверка заранее имеющейся теории.

По мнению Гёте, такой подход к изучению природных явлений является в корне ошибочным. Измышляя некую гипотетическую теорию, мы ставим знак на место вещи, заменяем живое явление набором «абстрактных продуктов духа», и в результате составляем себе совершенно ложное представление о том, что реально происходит в природе. Гёте предлагает иной подход к изучению природы. В 1792 г. он пишет небольшой, но очень важный очерк *Опыт как посредник между объектом и субъектом*, в котором пытается прояснить для себя основные методологические установки естествонаучного исследования. Чтобы правильно понять природу того или иного явления, естествоиспытатель, по его мнению, должен последовательно рассмотреть все этапы развития феномена, проведя целый ряд родственных друг другу опытов<sup>12</sup>. Изучение же изолиро-

---

<sup>11</sup> RIBE N., STEINLE F. (2002), p. 43-49.

<sup>12</sup> «Разнообразить каждый отдельный опыт есть таким образом долг каждого естествоиспытателя», см.: GOETHE, *Der Versuch als Vermittler*, S. 128.

ванного явления ведет к созданию гипотетической «объясняющей» теории, не имеющей ничего общего с реальными закономерностями, то есть с реальными связями, соединяющими данное явление со всей остальной природой. Подобные теории, к числу которых принадлежит и ньютонова, представляют собой ничем не сдерживаемую игру ума, способного изобрести тем более искусное объяснение, чем меньшее количество опытных данных имеется перед ним. Впрочем, замечает Гёте, такой образ действия вполне обычен для человека.

Человек больше радуется представлению, нежели вещи, точнее, мы должны сказать: человек радуется вещи лишь в той мере, в какой он ее себе представляет<sup>13</sup>.

Отсюда — так свойственное людям желание делать поспешные выводы, непосредственно переходя от наблюдения к суждению; отсюда — стремление как можно скорее установить между разрозненными явлениями понятную и легко обозримую связь, которой они в действительности между собой не имеют; отсюда — склонность к гипотезам и схемам. Настоящий естествоиспытатель, если он действительно хочет понять тот или иной феномен, должен по мере сил избегать этого торного пути. Он должен дать себе труд выяснить *реальную* природную закономерность, в которую включено данное явление, а это значит — проследить и проработать все его возможные модификации, все связи, которыми оно соединено с более широким кругом явлений. Только тогда за, казалось бы, разрозненными опытами впервые проступит некое простое целое, которому они все принадлежат. Это целое, частями или модификациями которого являются отдельные явления, есть искомая природная закономерность, которая не является ни словесной теорией, ни искусственной схемой, но представляет собой опять-таки явление, правда, уже более высокого порядка.

Правила и законы... открываются не рассудку в словах и гипотезах, но опять же через феномены — созерцанию<sup>14</sup>.

То, что в этом раннем очерке 1792 г. Гёте называет «явлением более высокого порядка», позднее получит имя «прафеномен»

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, S. 125.

<sup>14</sup> ГЁТЕ, *Учение о цвете* § 175.



(Urphänomen). В этом слове приставка «пра-» (“ur-”) указывает на первичность и изначальность, на то, что за подобным феноменом бессмысленно искать каких-либо более фундаментальных явлений и пытаться объяснить его через них, так как он сам есть свое собственное объяснение<sup>15</sup>. Прафеномен полагает предел созерцанию, а вместе с ним — и физике как феноменологической науке<sup>16</sup>. Наоборот, все остальные явления следует объяснять исходя из него, а это означает, что нужно выявить их связь с тем целым, которому они принадлежат, и продемонстрировать посредством ряда опытов, что каждое из них является моментом единой жизни этого целого, реализующимся при определенных условиях.

Как видим, экспериментальный подход Гёте к изучению цветных явлений кардинальным образом отличается от ньютоновского. Если Гёте постоянно варьирует условия проведения опыта, пытаясь выяснить, какие из них являются необходимыми для данного явления, а какие — несущественными; если он старается очертить явление во всем его многообразии, ставя своей целью, скорее, выработку некоей объясняющей теории, нежели ее проверку, то Ньютон поступает прямо наоборот. Он предпочитает ставить изолированные, никак не связанные между собой опыты, рассматривая каждый из них как *experimentum crucis* — решающий эксперимент, призванный проверить тот или иной вывод из заранее имеющейся гипотезы. Очевидно, что эти два подхода совершенно по-разному оценивают роль и значение опыта в научном исследовании. Если в первом случае теория как бы «возникает» из опыта, представляя собой попытку обобщить и упорядочить множество наблюдаемых явлений, то во втором, говоря словами Поппера, «теория доминирует над экспериментом, начиная с его планирования и заканчивая полученными в лаборатории результатами... Теоретик задает экспериментатору определенные вопросы, после чего тот при помощи своих опытов пытается дать на них однозначный ответ»<sup>17</sup>. Чтобы отличить экспериментальный подход Гёте от ньютоновского, Нейл Райб и Фридрих Штейнле, работу которых мы цитировали выше,

---

<sup>15</sup> «То целое, которое говорит само за себя».

<sup>16</sup> Объяснять прафеномен и вообще как-то дальше работать с ним — дело уже философа. См. ГЁТЕ, *Учение о цвете* § 177.

<sup>17</sup> POPPER (1959), p. 107.

предлагают называть первый «исследовательским экспериментированием», а второй — «теоретическим»<sup>18</sup>. Несмотря на то, что новоевропейское естествознание традиционно отдает предпочтение «теоретическому» подходу, авторы показывают, что «исследовательское экспериментирование» тоже не исчезает из науки окончательно. Многие ученые физики вслед за Гёте продолжают использовать его как важный инструмент при выработке новых теорий. Например, Фарадей применял его в работах по электромагнетизму, а Эдвин Ланд — в опытах по цветному зрению.

### *Прафеномен цветowych явлений Гёте*

Так в чем же состоит прафеномен цветowych явлений? По убеждению Гёте, все физические цвета, подразделяемые им на диоптрические (то есть возникающие в результате преломления света), катоптрические (возникающие при отражении), пароптрические (возникающие при огибании светом некоей поверхности)<sup>19</sup> и эпоптрические (возникающие на бесцветной поверхности)<sup>20</sup>, могут быть выведены из одного простого и значительного феномена, который имеет место всякий раз, когда свет или тьма действуют сквозь мутную среду либо на наш глаз, либо на помещенную с противоположной стороны поверхность (§ 143). Сам по себе свет, особенно, высокоэнергетический — такой, например, как свет солнца — ослепителен и бесцветен; однако если рассматривать его даже сквозь слабо мутную среду, он будет казаться желтым. Если помутнение среды увеличится, желтый цвет приобретет сначала красноватый оттенок, а затем и вовсе превратится в пурпур (§ 150). Вот почему солнце кажется нам сквозь земную атмосферу желтым, а на восходе и на закате, когда его лучи пронзают гораздо большую массу испарений, выглядит красным. Если же наоборот, сквозь мутную среду, освещенную падающим светом, будет видна темнота, то нашему взору предстанут цвета так называемой «холодной» части спектра — от фиолетового до синего (§ 151). Этим, по мнению Гёте, объясняется и синева дневного неба. Оно кажется нам синим, поскольку «сквозь освещенные дневным светом испарения мы глядим

<sup>18</sup> RIBE, STEINLE (2002), p. 45-46.

<sup>19</sup> Сегодня они называются «дифракционными».

<sup>20</sup> «Интерференционные цвета», напр., ньютонovy кольца.

на темноту бесконечного пространства (wird die Finsternis... angesehen)» (§ 155). Легко видеть, что два эти простейших феномена порождают все цвета т.н. «цветового круга Гёте» и более того — проясняют его происхождение. В самом деле, желтый и оранжевый, расположенные в левой, положительной части круга, представляют собой разные степени опосредования мутной средой света, тогда как цвета правой, отрицательной стороны — фиолетовый и синий — суть порождения темноты. Когда мутная среда достигает определенной степени плотности, и та, и другая сторона объединяются в красном цвете, зеленый же возникает в результате простого наложения синего и желтого цветов. Если теперь объединить эти два феномена в один, то мы получим основной закон всякого физического цветового явления: для появления цвета необходимо, чтобы действие света или тьмы было опосредовано мутной средой. Это высшее правило, впрочем, «открывается не рассудку в словах и гипотезах, но, как и прежде, — созерцанию в феноменах» (§ 175), то есть оно само представляет собой феномен, который можно увидеть не только глазами духа, но и глазами тела. Подобные феномены, как мы уже говорили выше, Гёте называл прафеноменами и полагал эти последние в основание всех более частных явлений. Сам он в своей работе попытался показать, как прафеномен света и тьмы способен породить все физические цвета, в том числе и те, которые возникают в условиях преломления света призмой.

Если посмотреть сквозь призму на окружающие предметы, то можно увидеть, что их края окрашены в радужные цвета, в то время как сами предметы, представляющие собой однотонные поверхности, остаются без изменений. Если посмотреть сквозь призму на одну из черно-белых таблиц, помещенных Гёте в своем экспериментальном аппарате: например, на граничащие друг с другом черную и белую плоскости, то легко убедиться, что призматические цвета возникают только на границе между черным и белым, темным и светлым. Перевернув таблицу, можно заметить, что цвета на границе изменились, так что если в первом случае были видны синий и фиолетовый, то во втором появились желтый и оранжевый.

Если вместо однотонных плоскостей взять какое-нибудь изображение, скажем, белую полосу на черном фоне, то можно увидеть оба цветных окаймления сразу: желто-красное сверху и сине-фиолетовое снизу. В случае черной полосы на белом фоне цветные

окаймления расположатся наоборот. Если рассматриваемое сквозь призму изображение будет узким или будет находиться достаточно далеко от призмы, то разросшиеся цветные каемки целиком закроют его поверхность, и исходный белый цвет изображения исчезнет. Если продолжить удалять изображение от призмы, то в какой-то момент синий и желтый края сольются, и в середине образа возникнет зеленый цвет.

В результате мы увидим уже знакомый ньютоновский спектр, который был получен английским физиком в ходе описанного выше эксперимента с лучом света. Правда вместо сияющего солнечного диска мы, в отличие от Ньютона, использовали узкую белую полоску, однако, она позволила нам не только существенно упростить опыт, но и наблюдать его в развитии. Мы увидели, что цветной спектр начинает возникать у противоположных концов полоски, где белое граничит с черным, как это было подмечено уже Декартом; что в спектре поначалу отсутствует зеленый цвет и появляется лишь тогда, когда синее и желтое окаймление достигают друг друга. Если мы продолжим удалять полоску от призмы, то увидим, что в определенный момент синий и желтый вообще исчезнут из спектра, окончательно слившись в зеленый, в результате чего изображение будет окрашено всего в три цвета: оранжево-красный, зеленый и фиолетовый. Если то же самое проделать с изображением черной полоски на белом фоне, то по мере развития феномена оранжевый и фиолетовый края достигнут друг друга и, слившись, произведут ярко-красный цвет, который Гёте называет «пурпуром», в результате чего перед нами возникнет еще один «спектр», состоящий из синего, фиолетового, красного, оранжевого и желтого. Продолжая удалять полоску от призмы, мы добьемся того, что фиолетовый и оранжевый исчезнут, оставив только синий, красный и желтый.

Только такое последовательное рассмотрение феномена в его развитии позволяет, по мнению Гёте, правильно проникнуть в суть происходящего. Ведь в природе нет изолированных явлений, в ней имеют место непрерывно развивающиеся процессы, обладающие своим началом, кульминацией и концом. Отдельное, фиксированное явление есть как бы срез такого процесса в определенной точке пространства и времени, поэтому и объяснить его можно только через то целое, которому оно принадлежит. Для этого необходимо поставить ряд опытов, в которых основные условия — как, напри-

мер, наличие черно-белого изображения, призмы, наблюдателя — оставались бы без изменений, а условия побочные — например, расстояние призмы от изображения, ее преломляющая сила, размеры изображения, его форма и т. д. — варьировались бы. В результате природный процесс предстанет перед нами в своем развитии, от начала и до конца, так что мы легко сможем определить, какое место занимает в нем то или иное частное явление. Наоборот, если мы будем изучать какой-то изолированный опыт, строго зафиксировав, как это сделал Ньютон, самые незначительные условия его проведения, то реально происходящее в природе ускользнет от нас, и мы будем вынуждены измышлять некую гипотетическую теорию, сводящую данное явление к набору абстракций, каковыми являются понятия световых лучей, коэффициентов преломления и т. п. Такой гипотетической абстрактной теорией, построенной на искусственно вырванном из своих естественных связей опыте, Гёте считал и теорию цвета Исаака Ньютона. В ее основе, пояснял он, лежит феномен сплошного спектра с зеленым цветом посередине, который, как доказывает ряд опытов с белым изображением на черном фоне, является производным, а не основным.

Мы считаем, что естествознание допустило очень большую ошибку, когда поставило производный феномен на более высокое, а прафеномен — на более низкое место... Из-за такой подмены первого последним в учение о природе проникли невероятнейшая путаница и заблуждение, от которых оно продолжает страдать до сих пор<sup>21</sup>.

Единственно правильным объяснением призматических цветов будет сведение их к прафеномену, которым, как уже было сказано, Гёте считал действие света и тьмы, опосредованное мутной средой. Свет и тьма, черное и белое действительно присутствуют в опытах с призмой, создавая границу, на которой появляется цвет. Но откуда там взяться мутной среде? Ее появление объясняет разработанная Гёте теория двойных образов. Все оптические стекла, считает он, преломляют изображение несовершенно, так что помимо отчетливого основного образа появляется еще слабый побочный, в точности повторяющий очертания основного. В прозрачных зеркалах, имеющих две параллельные поверхности, отражение приходит к нам как

---

<sup>21</sup> *Учение о цвете* § 176.

от нижней, так и от верхней поверхности, поэтому, приглядевшись, можно заметить, что изображение предмета обрамлено мутноватой каймой, представляющей собой начало второго, побочного образа. Призма в силу своего внутреннего строения тоже порождает побочные образы.

Итак, когда на образ действует рефракция, рядом с основным образом возникает побочный, причем истинный образ кажется несколько отстающим и как бы сопротивляющимся смещению. Побочный же образ забегает вперед в том направлении, в котором основной образ смещается рефракцией над самим собой и над фоном, при этом он может быть более широким или узким, как уже отмечалось выше<sup>22</sup>.

Поскольку побочные образы представляют собой полупрозрачные призрачные образования, то, заходя на светлый или темный фон, они действуют как мутная среда. Поэтому, когда темный побочный образ оказывается на светлом фоне, появляется желтый и желто-красный цвет, а когда светлый побочный образ заходит на темный основной, то появляются синий и фиолетовый. Теория двойных образов объясняет, почему призматические цвета возникают только на границе светлого и темного: потому что только в этом случае имеет место перекрывание мутного побочного образа с фоном противоположного цвета. Аналогичная ситуация имеет место и при смещении цветных изображений. Возникающие вокруг них побочные образы также будут превращаться, с одной стороны, в синюю и фиолетовую кайму, а с противоположной — в желтую и красноватую. Поскольку изначальное изображение само было окрашено в тот или иной цвет, то может оказаться, что появившееся окаймление будет либо гомогенно реальному цвету образа, либо гетерогенно ему. В первом случае мнимый образ отождествится с истинным и зрительно увеличит его; во втором, наоборот, истинный образ будет загрязнен мнимым, лишится четкости и как бы уменьшится в размерах<sup>23</sup>. Теперь рассмотрим сквозь призму красный и синий прямоугольники на черном фоне, как это делает Ньютон в первом эксперименте своей *Оптики*. Поскольку оба цвета светлее фона, то на обоих прямоугольниках возникнут одинаковые окайм-

---

<sup>22</sup> *Учение о цвете* § 232.

<sup>23</sup> *Учение о цвете* § 260.

ления: сверху — желтое и красноватое, снизу — синее и фиолетовое. Желтовато-красное окаймление будет гомогенно красному четырехугольнику и поэтому отождествится с ним и зрительно его увеличит, в результате чего сам четырехугольник будет казаться немного приподнятым вверх с этой стороны. Что же касается синего четырехугольника, то ему красный край и желтая кайма гетерогенны. Поэтому, пишет Гёте, «по краю этого четырехугольника возникнет грязно-красный, а внутри него — грязно-зеленый цвет, так что при беглом взгляде синий четырехугольник будет казаться с этой стороны уменьшившимся»<sup>24</sup>. Точно так же на нижней границе обоих четырехугольников возникшее сине-фиолетовое окаймление произведет различный эффект. Будучи гетерогенно поверхности красного прямоугольника, оно загрязнит ее, произведя некий вид зеленого цвета, в результате чего красный прямоугольник с этой стороны будет казаться сокращенным и приподнятым. Наоборот, у синего прямоугольника синевато-фиолетовое окаймление не только ничего не отнимет, а наоборот прибавит, так что благодаря ему синяя поверхность будет казаться увеличенной и как бы сдвинутой вниз. По словам Гёте,

...действие гомогенных и гетерогенных краев... столь сильно и необычно, что беглому наблюдателю может показаться, будто бы четырехугольники выбились из своего горизонтального положения и сместились в противоположные стороны: красный — вверх, а синий — вниз<sup>25</sup>.

Однако это мнимый эффект, способный обмануть лишь того наблюдателя, который не умеет производить наблюдения в определенной последовательности, сравнивая и сопоставляя их друг с другом. Но именно это и произошло с Ньютоном, принявшим мнимое смещение прямоугольников за реальное и увидевшим в нем доказательство разной преломляемости синих и красных лучей. Разоблачая этот эксперимент английского физика, Гёте обращает внимание на то, до какой степени хитроумно и даже коварно он поставлен. Ньютон, кажется, делает все, чтобы не заметить реально происходящего. В частности, он тщательно подбирает цвета своих прямоугольников, так чтобы возникающие призматические окаймления

---

<sup>24</sup> *Учение о цвете* § 264.

<sup>25</sup> *Учение о цвете* § 267.

практически полностью сливались с окрашенными поверхностями, создавая эффект реального смещения. Как отмечает Гёте, чтобы явление могло хотя бы отчасти обмануть наблюдателя, красный четырехугольник должен быть окрашен киноварью, а синий иметь насыщенный темный оттенок, потому что будь синий четырехугольник голубым или фиолетовым, или возьми Ньютон вместо красного квадрата розовый или желтый, обман тотчас открылся бы.

Вот как обстоит дело с наблюдательностью Ньютона и точностью его экспериментов. Можно смело утверждать: никто не мог бы обмануть с помощью подобного фокуса человека столь исключительных дарований, не обманывая он себя сам<sup>26</sup>.

Иными словами, Ньютон не просто неверно *интерпретирует* опыт с красным и синим четырехугольниками, но неправильно описывает происходящее. Сила его самообмана настолько велика, что заставляет его игнорировать даже то, что он сам же отчетливо наблюдает. Гёте обращает внимание на то, что на ньютоновском рисунке, иллюстрирующем первый опыт *Оптики*, смещенные четырехугольники изображены вместе с обрамляющими их каемками, откуда следует, что Ньютон прекрасно эти каемки видел, однако в описании опыта не упомянул о них ни слова (Рис. 5).

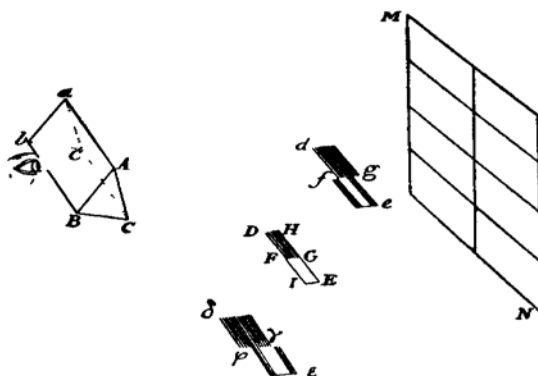


Рис. 5.  
Опыт Ньютона с красным и синим четырехугольниками.

<sup>26</sup> Учение о цвете § 45.



Косвенным образом наблюдение Гёте подтверждает и сам автор *Оптики*, когда в схолии к первому опыту признается, что изложил далеко не все обстоятельства, сопровождающие данное явление, но намеренно выбрал только те из них, «которые или делают явление более заметным, или более легким для опытов новичка».<sup>27</sup> В частности, по словам Ньютона, он не упомянул о том, что свет, приходящий от синей и красной половины бумаги, не является полностью монохромным, но содержит в себе лучи с разным коэффициентом преломления, так что «в красной половине есть лучи не менее преломляемые чем лучи синей половины, а в синей половине есть лучи не более преломляемые, чем некоторые лучи красной половины».<sup>28</sup> По всей видимости, именно этим ученый и объяснял появление гетерогенных призматических каемок вокруг красной и синей половинок бумаги. Не упомянул же он о них в тексте *Оптики* потому, что считал их досадным побочным явлением, хотя и влияющим на успех опыта, но не способным существенно его изменить. Синяя и красная половинки казались ему *действительно* смещающимися друг относительно друга, возникающие же вокруг них призматические каемки всего лишь сопровождали это смещение, а потому ради простоты изложения ими можно было легко пренебречь.

#### ***Гипотеза Ньютона и его ранние опыты со светом***

Почему же Ньютон принимает мнимое, кажущееся смещение красной и синей половинок бумаги за реальное? Потому что, в отличие от Гёте, он не изучает и не рассматривает пристально разворачивающееся перед его глазами явление, но ищет в нем подтверждения заранее имеющейся у него гипотезы о разной преломляемости синих и красных лучей. Как показывают записные книжки ученого от 1665–1666 гг.,<sup>29</sup> эта гипотеза была сформулирована им очень рано и играла важную роль уже в самых первых его опытах со светом. Подобно большинству прогрессивных мыслителей XVII в., Ньютон не разделял традиционное аристотелевское

---

<sup>27</sup> НЬЮТОН, *Оптика*, с. 26.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Ньютону исполнилось на тот момент 23 года.

представление о цвете как о некоей бестелесной «форме» или «качестве», которое присуще телам самим по себе и становится видимым благодаря свету. Он был убежден, что свет не просто делает цвета предметов видимыми, но является единственным источником и причиной цвета, так что в темноте цвета не просто не видны, но полностью исчезают. Если схоластические философы делили цвета на «реальные», то есть принадлежащие самим телам, и «мнимые», то есть возникающие при определенном расположении тел относительно источника света (к ним обычно относили цвета радуги, переливчатый блеск птичьего оперения и другие подобные явления), то для Ньютона цвет повсюду имел одну и ту же природу. Согласно популярной в те времена модификационной теории, которой поначалу придерживался и сам Ньютон, цвет считался возникающим в глазу наблюдателя в результате взаимодействия света с внешними предметами. Считалось, что когда белый солнечный свет отражается от телесных поверхностей, имеющих различную структуру и содержащих микроскопические впадины и выступы, то возникают цвета, которые мы приписываем самим предметам; когда же он преломляется в прозрачных средах (воздухе, воде или стекле), то появляющиеся цвета мы считаем «мнимыми», то есть не принадлежащими самим телам, хотя они ничуть не более «чужды» предметам, нежели так называемые «постоянные» цвета. По меткому выражению старшего современника Ньютона Уолтера Чарльтона, любой предмет под действием света как бы «окутывается цветом» извне, в зависимости от расположения и формы частиц на своей поверхности<sup>30</sup>.

Каким же образом белый солнечный свет модифицируется телесными поверхностями, заставляя окружающие предметы казаться окрашенными во все цвета радуги? Этот вопрос больше других занимал молодого Ньютона. Среди всех существующих теорий он отдавал предпочтение теории Декарта, полагая, что цвет тела напрямую зависит от скорости световых частиц, отразившихся от его поверхности. Так, ощущение светлых цветов — белого, желтого и красного — вызывается в глазу лучами света, движущимися с большей скоростью, поскольку они сильнее воздействуют на глаз, тогда как ощущение синего, фиолетового и черного порождается

---

<sup>30</sup> Цит. по: GUERLAC (1986), p. 17.

лучами, движущимися медленнее. Ньютон убеждается в этом, наблюдая за физиологией собственного зрения: сильный удар по главному яблоку вызывает у него ощущение яркого желтого цвета, тогда как слабое давление заставляет видеть синий. Какую именно скорость приобретут лучи света, падающие на поверхность того или иного тела, зависит от свойств самой поверхности. Отражаясь от гладких и плотных тел, свет незначительно теряет в своей силе, испытывая сильное сопротивление со стороны поверхности; тела же более разреженные дают ему проникнуть внутрь и отражают его довольно слабо<sup>31</sup>. Впрочем, поскольку ни одна поверхность не является совершенно однородной, и где-то ее частицы располагаются плотнее, а где-то — разреженнее, то она отражает свет по-разному: одни лучи практически ничего не теряют ни в своей интенсивности, ни в скорости, другие же делаются слабыми и медленными. В зависимости от того, какие из лучей преобладают, тело приобретает тот или иной цвет: если преобладают быстрые лучи, оно выглядит светлым, а если медленные, то темным.

Красный, желтый и т. п. цвета производятся в телах за счет остановки медленно движущихся лучей и беспрепятственного движения более быстрых. Наоборот, синий, зеленый и фиолетовый возникают, когда замедляются более быстрые лучи и не замедляются более медленные. В некоторых телах могут возникать все перечисленные цвета за счет замедления всех лучей в более или менее геометрической пропорции...<sup>32</sup>.

По-разному замедляя попадающие на нее лучи, поверхность как бы сепарирует световой поток на отдельные составляющие. При этом чем более единообразным оказывается получившийся в результате свет, тем более тела кажутся окрашенными в один из основных цветов. Наоборот, чем он более разнороден, тем более тела выглядят белыми, черными или серыми<sup>33</sup>.

Выяснив происхождение так называемых «постоянных» цветов, принадлежащих поверхностям тел, Ньютон обращается к исследованию цветов, возникающих в результате взаимодействия света с прозрачными средами. Для этого он ставит следующий

<sup>31</sup> NEWTON, *Cert. ph. quest.*, p. 388 (105 v).

<sup>32</sup> NEWTON, *Cert. ph. quest.*, p. 410 (122 v).

<sup>33</sup> NEWTON, *Cert. ph. quest.*, p. 408 (122 r).

эксперимент: берет дощечку, поделенную на черную и белую половины, и рассматривает ее сквозь треугольную призму с углом преломления в  $60^\circ$ , ожидая увидеть на границе между темным и светлым цветовое явление (Рис. 6).

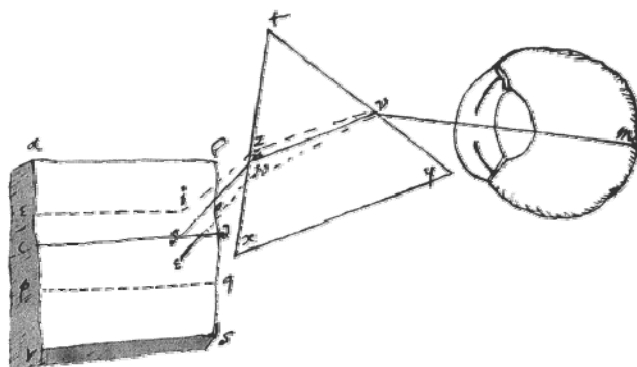


Рис. 6.  
Опыт Ньютона с различно окрашенной поверхностью.

По-существу, Ньютон воспроизводит описанный в *Метеорах* опыт Декарта, стараясь соблюсти все три описанные французским философом условия возникновения цветового явления: наличие рефракции, свет и ограничение света тенью. Правда, в отличие от своего предшественника, он значительно упрощает схему эксперимента, рассматривая вместо преломленного призмой узкого светлого отверстия одну-единственную границу между светлой и темной областью. Сформулированная ранее гипотеза относительно происхождения белого цвета позволяет Ньютону предположить, что призма подвергнет рефракции два сорта лучей: более медленные и слабые, приходящие от темной половины дощечки, и более быстрые и сильные, приходящие от светлой, в результате на границе обеих областей должно возникнуть цветовое явление. И оно действительно возникает: если сверху располагается темная, а снизу светлая половина, то граница между ними становится сине-фиолетовой, а если наоборот — то красновато-желтой. При этом в первом случае цветовое окаймление заходит на темную поверхность, как бы двигаясь в направлении смещения образа, а во втором — остается на светлой, как бы противодействуя рефракции. Ньютон проводит це-

льный ряд экспериментов, комбинируя разные цвета и записывая полученные результаты в табличку. Помещая сверху черную половину поверхности, а снизу белую, он получает на границе синий цвет, а поменяв их местами, видит красный. Черный сверху и синий снизу дают на границе «более синий», а расположенные наоборот — красный. Черный сверху и красный снизу производят синий, а наоборот — «более красный»; светло-серый сверху и белый снизу дают синий и т. д. На первый взгляд кажется, что Ньютон поступает здесь в полном соответствии с рекомендациями Гёте, применяя метод «исследовательского экспериментирования» и изучая явление во всех его вариациях. Однако это не совсем так. Уже на следующей странице, переходя к интерпретации полученных данных, Ньютон пишет: «заметь, что медленно движущиеся лучи преломляются сильнее, чем быстрые».<sup>34</sup> Этот неожиданный вывод настолько не следует из наблюдаемого в опыте явления, что большинство современных исследователей творчества Ньютона вынуждены искать какой-то другой источник его происхождения. Биограф Ньютона Ричард Вестфаль считает даже, что записи в таблице под рисунком фиксируют не реальные наблюдения, а теоретические выводы из заранее имеющейся гипотезы. По его словам, Ньютон «начинал, скорее, с идеи, нежели с наблюдения» и не столько воочию созерцал феномен, сколько «просчитывал в уме, какие цвета должны появляться на границе между различно окрашенными поверхностями».<sup>35</sup> Похожей точки зрения придерживаются и издатели записных книжек Ньютона Дж. Макгуир и М. Тэмни, по мнению которых, уже в этом раннем опыте гипотеза о разной преломляемости быстрых и медленных лучей формулируется Ньютоном как «факт», на основе которого потом объясняются результаты наблюдений<sup>36</sup>. Впрочем, достаточно внимательно взглянуть на рисунок эксперимента (Рис. 6) с изображенным на нем неодинаковым преломлением лучей, идущих в глаз от светлой и темной половинок поверхности, чтобы убедиться в том, что Ньютон заранее знал объяснение разворачивающегося перед его глазами явления.

<sup>34</sup> NEWTON, *Cert. ph. quest.*, p. 408 (122r).

<sup>35</sup> WESTFALL R., *Never at Rest. A Biography of Isaac Newton* (Cambridge, 1983), p. 159-161.

<sup>36</sup> NEWTON, *Cert. ph. quest.*, p. 247.

### *Можно ли видеть темноту?*

Прафеномен света и тьмы является фундаментом всей гётевской теории цвета. И если вдруг окажется, что он основан на неверном допущении, то вместе с ним рухнет и все здание *Учения о цвете*. Напомним еще раз, как формулирует его сам Гёте:

Свет, видимый сквозь мутную среду, кажется нам желтым (§ 150).

Если же сквозь мутную, освещенную падающим светом средоу, будет видна темнота (wird hingegen... die Finsternis gesehen), то нам явится синий цвет (§ 151).

Эти слова вызвали недоумение у большинства научных рецензентов *Учения о цвете*. Как можно видеть темноту, да еще и сквозь освещенную падающим светом средоу? Не следует ли скорее утверждать, что мы видим собственный цвет самой среды, обусловленный рассеянным ею светом, а не цвет опосредованного средоу темного фона? Далее: если тьма представляет собой всего лишь отсутствие света — «не-свет», как определял ее сам Гёте, — то как может ее действие на наш глаз или на внешние предметы быть таким же позитивным, как и действие света? Признавая обоснованность и вескость всех этих вопросов, не будем, однако, спешить с выводом о ложности учения о цвете, но попытаемся сначала ответить на вопрос, можно ли видеть темноту.

В разделе о физиологических цветах Гёте говорит о взаимодействии глаза с темнотой следующее:

Если в совершенно темном помещении мы держим глаза открытыми, то ощущаем известную неудовлетворенность. Орган предоставлен самому себе, он замыкается в себе самом: ему недостает того чарующего умиротворяющего соприкосновения, которым он связывается с внешним миром (§ 6).

Чуть ниже (§ 18), когда речь заходит о черном как представителе темноты, утверждается, что «черное... оставляет глаз в состоянии покоя». Из этих слов можно сделать вывод, что в активное, деятельное состояние глаз может быть переведен только светом, что означает, что мы *видим* только на свету, когда сетчатка раздражена; когда же она находится в состоянии покоя, мы обладаем зрением лишь в возможности, отсюда — то ощущение известной неудовлетворенности, испытываемое в совершенно темном помещении, о

котором говорит Гёте. В темноте нам все равно, держать ли глаза открытыми или закрытыми, поскольку мы ничего не видим. Мы воспринимаем темноту и черное лишь по контрасту со светом, через его отсутствие. Например, рассматривая черный квадрат на белом фоне, мы видим, собственно, не сам квадрат, а его белое обрамление. Уберите белый фон, и вы окажетесь в совершенно темном пространстве, где не увидите ничего, так как со стороны темноты в орган зрения не будет поступать никакого раздражения. То же самое произойдет и в случае, если между глазом и темным пространством окажется мутная среда: темнота, как и прежде, будет оставлять глаз в состоянии покоя, так что мы по-прежнему не будем ее видеть. Тем не менее, Гёте неоднократно говорит, что темнота «действует сквозь» (*hindurchwirkt*) освещенную мутную среду, причем, не только субъективно, но и объективно: она создает у нас в глазу ощущение синего цвета и оставляет на белом экране в камере обскуре отражение небесной синевы<sup>37</sup>. Выходит, что Гёте считает темноту одновременно и видимой, и невидимой: и оставляющей глаз в состоянии покоя, и действующей на него сквозь мутную среду. На первый взгляд, мы видим здесь явное противоречие, но может быть, стоит спросить, а как именно действует темнота, и что она такое?

Сам Гёте определяет темноту как не-свет, но при этом не уточняет, является ли она простым отсутствием света — «привативным ничто, которому нельзя приписать никакой предикат», по выражению К. Б. Моллвейде<sup>38</sup> — или же она есть некая позитивная сущность, противоположная и противодействующая свету. Рудольф Штайнер и его школа толковали слова Гёте именно в последнем смысле. По их мнению, темнота представляет собой безусловно активный принцип (*tätige Finsternis*). Это — лишенная света материя, телесность, противодействующая свету и тем самым служащая основанием для его проявления. Хотя сама по себе темнота не видна, она есть условие того, что мы что-то видим, так как, чтобы стать видимым, свет должен от чего-то отражаться. Представьте себе космическое пространство, полностью лишенное вещества. Оно выглядит черным, несмотря на заполняющие его потоки света. Амери-

<sup>37</sup> *Учение о цвете* § 143, § 152.

<sup>38</sup> MOLLWEIDE K. B. (1811), S. 671.

канский астронавт Эдгар Митчел, побывавший в открытом космосе, рассказывал о необычном ощущении, охватившем его при виде ослепительно яркого солнца на фоне бархатной черноты. Несмотря на мощное излучение, изливавшееся с поверхности светила, пространство вокруг него оставалось черным как смоль, так что даже вблизи солнечного диска можно было легко различить далекие слабые звезды. Конечно, на земле мы привыкли видеть обратное: нам кажется естественным, что с восходом солнца небо и земля озаряются светом. Но это происходит оттого, что нашу планету окружает атмосфера, и солнечные лучи, проходя сквозь нее, делают ее видимой. Этот простой пример показывает, что для того, чтобы действие света было видимым, необходимо присутствие какого-нибудь тела. Телесность есть активный принцип, противодействующий и противоположный свету, а значит, вполне может претендовать на роль темноты<sup>39</sup>. Такая точка зрения кажется вполне обоснованной, однако принять ее мешает следующее соображение. Если темнота, как утверждают последователи Штайнера, действительно тождественна телесности, то как быть с темнотой бесконечного пустого пространства, глядя на которое сквозь освещенную солнечным светом атмосферу земли, мы, согласно Гёте, видим синий цвет? Кроме того, у штайнерианцев получается, что в случае возникновения цветов отрицательной части спектра, мы не столько видим темноту *через* мутную среду, сколько обретаем ее в самой мутной среде, так как последняя отражает свет, а значит, противодействует ему. Мутная среда оказывается тогда не посредником действия темноты, а самой темнотой, тем самым активным принципом, который напрямую взаимодействует со светом, что, очевидно, кардинальным образом расходится с гётевским пониманием прафеномена.

Чтобы действительно разобраться в том, какой смысл вкладывал Гёте в понятие темноты, необходимо, прежде всего, выяснить, что он понимал под светом. И хотя первые же строчки *Учения о цвете* признают тщетность любых попыток выяснить сущность света, призывая обратиться к изучению цветов как его деяний и претерпеваний, тем не менее есть все основания предполагать, что Гёте придерживался традиционного аристотелевского представления о свете и тьме, считая его авторитетным и незаслуженно забытым после Ньютона. Вот некоторые положения аристотелевского учения

<sup>39</sup> STEINER R. (1985), S. 45-46.



после Ньютона. Вот некоторые положения аристотелевского учения о свете, которые он безусловно разделяет. Во-первых, подобно Аристотелю, Гёте считает свет не субстанцией, а акциденцией, и резко критикует естествоиспытателей XVII в. за признание света телом и материей. По его мнению, это ложное представление о природе света заставило Декарта и его последователей искать источник цвета в самом свете, отказавшись от старинного деления цветов на реальные и мнимые. Как только свет начали рассматривать как тело, пишет Гёте в «Исторической части» *Учения о цвете*, физики решили, что могут производить с этим телом все, что угодно: сжимать его, разделять на части, рассеивать, растягивать, ускорять и т. д.<sup>40</sup> В результате участие тел в производстве цветовых явлений практически свелось на нет. Телесность стала рассматриваться всего лишь как повод для манифестации светом своих скрытых свойств, а не как полноценная причина цвета.

Другим важным моментом, сближающим представление о свете Гёте с учением Аристотеля, является понятие прозрачного. В одной из поздних заметок, посвященных учению о цвете, он пишет следующее:

Свет и тьма имеют некое общее поле, пространство, вакуум, вступая в которое, они становятся видимы. Этим пространством является прозрачное. Без прозрачного нет ни света, ни тьмы<sup>41</sup>.

«Прозрачное» (Durchsichtig) признается в этой цитате условием не только видимости, но и самого существования света и тьмы. В истории науки о цвете подобную важную роль отводил прозрачному только Аристотель. Таким образом, нам следует повнимательнее присмотреться к аристотелевской теории света и цвета, в надежде, что она сможет ответить на вопрос, как можно видеть темноту.

### *Аристотелевская теория света*

Аристотель не считает свет ни некоей самостоятельной сущностью (огнем, эфиром или каким-то другим телом), ни истечением из тела, ни движением. Он определяет его через понятие «прозрачного» (διαφανές), под которым понимает некое пространство, среду,

<sup>40</sup> GOETHE, *Historischer Teil*, S. 72.

<sup>41</sup> “*Der Ausdruck Trüb*”, in: LA I, 8, S. 262.

благодаря которой осуществляется зрительное восприятие. Прозрачное — то, что, само, будучи невидимым, позволяет видеть сквозь себя другое.

Прозрачным я называю то, что правда видимо, но видимо не само по себе, а посредством какого-то постороннего цвета<sup>42</sup>.

Прозрачными являются вода, воздух, эфир, лед и некоторые драгоценные камни. Если бы Аристотель допускал существование пустоты, он наверняка тоже считал бы ее одной из прозрачных сред. Но аристотелевский космос не знает пустого пространства, поэтому свойством прозрачности в нем могут обладать только тела. Ясно, впрочем, что тела обладают этим свойством не постоянно и не благодаря самим себе. Воздух становится прозрачным, когда восходит солнце, но стоит ему зайти, как он тотчас темнеет и уже не позволяет различать сквозь себя предметы. Утрачивает ли воздух при этом свойство прозрачности? Скорее всего, нет, ведь с ним самим никаких изменений не происходит. Поэтому лучше сказать, что его прозрачность существует как бы в двух модусах: актуальном и потенциальном. Как только в воздухе появляется нечто огненное, его прозрачность актуализируется, а когда источник огня исчезает, она возвращается в потенциальное состояние. Так вот, по мнению Аристотеля, актуальное состояние прозрачного или «прозрачное в действительности» есть не что иное как свет, тогда как потенциально прозрачное или прозрачное в возможности есть тьма.

Свет есть действие (ἐνέργεια) прозрачного как прозрачного. Там же, где прозрачное имеется лишь в возможности, там тьма. Свет есть как бы цвет прозрачного, когда оно становится действительно прозрачным (ἐντελέχεια διαφανές) от огня или чего-то подобного...<sup>43</sup>.

Знакомясь с аристотелевской концепцией света, труднее всего отрешиться от привычного нам представления о свете как о лучах, испускаемых неким источником и распространяющихся в пространстве с определенной, пусть даже и очень большой скоростью. У Аристотеля нет ничего подобного. Он спорит с Эмпедоклом и Платоном, понимавшими свет как движение, указывая на то, что если бы свет распространялся постепенно, он не мог бы при восходе

---

<sup>42</sup> *О душе* II, 7, 418b 4–6.

<sup>43</sup> *О душе* II, 7, 418b 9–13.

солнца моментально охватить своим сиянием всю небесную сферу от востока и до запада. Потому что не заметить его движения на таких огромных расстояниях было бы просто невозможно<sup>44</sup>. Следовательно, свет — не постепенно распространяющееся излучение, а некое состояние воздуха или любой другой прозрачной среды, в которое та мгновенно переходит, как только солнце показывается из-за горизонта.

Несмотря на то, что свет является одним из важнейших условий зрения, сам по себе он невидим. Конечно, глаз его ощущает и умеет отличать от тьмы, однако это ощущение нельзя назвать видением в собственном смысле слова. По Аристотелю, видение, как и любое другое ощущение, есть некое изменение и превращение (*κίνησις, ἀλλοίωσις*), испытываемое органом зрения под воздействием видимого объекта. «Ощущение состоит в изменении и претерпевании, ведь оно кажется неким превращением», пишет он во II книге *О душе*<sup>45</sup>. Однако любое превращение предполагает переход от лишности формы к обладанию этой формой, поэтому ощущение имеет место тогда, когда соответствующий орган усваивает форму ощущаемого предмета, становясь как бы ее новой материей. Так, ухо слышит потому, что заполняющий его воздух начинает звучать (колебаться) в унисон с внешним звуком; кожа осязает холод и жар, потому что сама охлаждается и нагревается; глаз видит, потому что окрашивается в цвет соответствующего предмета. Что же касается света, то он не может вызывать подобного изменения в органе зрения. Единственная форма, которую он способен сообщить глазу, это форма прозрачности. Но глаз и сам обладает этой формой, поскольку состоит из воды<sup>46</sup>; следовательно, под воздействием света он все-

<sup>44</sup> *О душе* II, 7. 418b 20–25.

<sup>45</sup> ARIST., *De anima* II, 5, 416b 33–35: ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει. Δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι

<sup>46</sup> ARIST., *De sensu* II, 438b 5–16: «Естественно допустить, что внутренность [глаза] состоит из воды, поскольку вода прозрачна. Ведь так же как снаружи ничего не видно без огня, так и внутри, следовательно, внутри должно быть прозрачное. Причем, этим прозрачным должна быть вода, раз им не может быть воздух. Ясно, что душа, а точнее, ее способность чувственного восприятия, не простирается до внешней границы глаза, а находится внутри. Поэтому внутренность глаза должна быть прозрачной и восприимчивой к свету». См. также: *Alexandri Aphrodisiensis In De sensu commentarium* 35, 17–36, 4.

го лишь актуализирует уже имеющуюся у него способность и начинает действовать в соответствии с нею как действительно прозрачное тело. Такой переход от способности совершить некое действие к его совершению не является в собственном смысле слова изменением и превращением. Аристотель говорит о нем как о «сохранении сущего в возможности сущим в действительности» или как о «переходе к самому себе, то есть к энтелехии», а также как о «реализации своей природы»<sup>47</sup>. Приводя в пример человека, обладающего знанием, он пишет:

Когда обладающий знанием переходит к созерцанию, он либо вообще не меняется (οὐκ ἔστιν ἄλλοιοῦσθαι), поскольку это есть переход к самому себе и к энтелехии, либо испытывает особого рода изменение. Вот почему неверно говорить о разумеющем, что он меняется, когда понимает, так же как нельзя говорить об изменении строящего, когда он строит<sup>48</sup>.

Поскольку глаз под воздействием света не приобретает никакой новой формы, а всего лишь реализует свою собственную, как бы переходя из пассивного состояния в активное, его ощущение света нельзя, строго говоря, назвать ощущением и видением. Глаз не видит света в том смысле, что не воспринимает его как некую чуждую себе форму. Он как бы наполняется светом, становится им. Ведь если свет есть актуальное состояние прозрачного, то, когда глаз делается прозрачным, его собственным состоянием оказывается не что иное, как свет.

Впрочем, роль света в процессе зрительного восприятия не сводится исключительно к актуализации органа зрения. В качестве среды, заполняющей пространство между видимым и видящим, он еще и обеспечивает связь между обоими участниками взаимодействия. Такая среда-посредник необходима Аристотелю потому, что он не считает возможным объяснить процесс ощущения чисто механическим воздействием одного тела на другое, как это делали атомисты, Эмпедокл и в какой-то мере Платон. Последние сводили чувственное восприятие к воздействию на орган чувств так называемых

---

<sup>47</sup> ARIST., *De anima* II, 5, 417b 3–4: σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ τοῦ ὁμοίου. *Ib.* 417b 7–8: εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελεχείαν.

<sup>48</sup> АРИСТ., *О душе* II, 5, 417b.

«истечений» — мельчайших частиц, испускаемых телом. Критикуя эту теорию, Аристотель указывает, что гораздо большее воздействие на орган чувства, а значит и более отчетливое ощущение, должно было бы вызвать соприкосновение с самим ощущаемым телом. Однако в действительности этого не происходит. Если положить предмет непосредственно на глаз, мы ничего не увидим, так же как не вызовет никакого ощущения и прямое соприкосновение с органом звучащей или пахнувшей вещи<sup>49</sup>. Отсюда следует, что телесное соприкосновение не может служить причиной чувственного восприятия, и не важно, соприкасается ли с органом чувств сам предмет или исходящие из него в виде истечения частицы. Но если воздействие не может исходить от предмета, говорит Аристотель, «остаётся признать, что оно исходит от среды»<sup>50</sup>. Именно среда вызывает в органе чувств то особое движение и превращение (*κίνησις* и *ἄλλοίωσις*), в результате которого орган усваивает форму ощущаемого предмета и начинает видеть, слышать, осязать и т. д. Но чтобы вызвать подобное изменение, среда сначала сама должна быть приведена в движение чувственно воспринимаемым телом, которое в силу этого как раз и будет казаться нам обладающим цветом, звуком, вкусом, запахом и т. д. Таким образом, если попытаться определить чувственно воспринимаемое качество в его собственном, не зависящем от органа ощущения бытии, то это будет способность тела приводить в движение среду соответствующего ощущения. Средой зрительного восприятия является свет или актуально прозрачное, поэтому цвет, согласно определению Аристотеля, есть «то, что приводит в движение действительно прозрачное».

Теперь, когда мы в общих чертах представляем себе аристотелевскую теорию цвета, попытаемся, наконец, ответить на вопрос, можно ли, согласно этой теории, видеть темноту и черный цвет? С темнотой все кажется более или менее понятным: она есть прозрачное в возможности и, как таковая, не может перевести зрительную способность глаза из потенциального состояния в актуальное. Поэтому глаз видит только на свету, а в присутствии темноты он бездействует и ничего не ощущает. Впрочем, в одном месте Ари-

---

<sup>49</sup> АРИСТ., *О душе* II, 7, 419a 12–19; 25–30; ОН ЖЕ, *Об ощущении и ощущаемом* III, 440a 16–20.

<sup>50</sup> АРИСТ., *О душе* II, 7, 419a 20.

стотель все же допускает, что темноту можно «видеть». «О восприятии зрением, пишет он, можно говорить в разных смыслах, поэтому даже когда мы ничего не видим, мы различаем зрением темноту и свет»<sup>51</sup>. Здесь следует напомнить, что способность глаза «различать» тьму и свет Аристотель не считает зрением в собственном смысле слова, потому что в присутствии света или тьмы зрительный орган не приобретает никакой внешней и чуждой ему формы, но сохраняет изначально присущую ему форму прозрачности, просто переводя ее из потенциального состояния в актуальное и наоборот.

Что же касается вопроса о том, видим ли черный цвет и является ли он, собственно говоря, цветом, то на него ответить труднее. В самом деле, цвет есть нечто видимое, а черное, как представитель темноты, едва ли может считаться видимым в собственном смысле слова. Тем не менее Аристотель неоднократно признает его видимым и причисляет к цветам. Вот несколько примеров:

*О душе* II, 422b 24: «Всякое ощущение, по-видимому, воспринимает одну противоположность, как зрение — белое и черное (λευκὸν καὶ μέλανος), слух — высокое и низкое, вкус — кислое и сладкое»;

*О душе* III, 426b 11: «Каждое чувство распознает различия в воспринимаемом предмете, например, зрение — белое и черное, вкус — сладкое и горькое»;

*Об ощущении и ощущаемом* 3, 439b 18–19: «Поэтому так же как в воздухе есть свет и тьма, так и в телах есть белое и черное; что же касается остальных цветов...то следует сказать, сколькими способами они возникают»;

*Об ощущении и ощущаемом* 3, 439b 26–28: «Таким образом можно предположить, что существует множество цветов помимо белого и черного, и что их количество зависит от соотношения».

Существует, правда, один фрагмент, где Аристотель утверждает, что черное воспринимается зрением не непосредственно, а только как лишенность:

*О душе* III, 430 b20–30: «Точка же и всякая часть деления... обнаруживаются так же как лишенность. То же самое можно сказать и обо всем прочем, например, о том, как распознается зло и черное. А именно, их распознают некоторым образом через противоположное им».

---

<sup>51</sup> АРИСТ., *О душе* 425b 20–25.

Из этих слов вроде бы следует, что черное — это, скорее, отсутствие цвета, а не сам цвет. Оно распознается зрением не само по себе, а лишь по контрасту с цветами («через противоположное») и в этом смысле не может считаться видимым в собственном смысле слова. Однако если присмотреться к этому фрагменту внимательно, то можно заметить, что в нем, как и во всех предыдущих фрагментах, черное противопоставляется не цвету вообще, а лишь одному из цветов — белому. Черное есть противоположность белого и, как таковое, «распознается через» него, через его отсутствие: где нет никакого признака белого или светлого, там мы видим черный цвет. То же самое можно было бы сказать, например, о горьком, что оно распознается через отсутствие сладкого, и холодном, что оно воспринимается по контрасту с горячим и т. д.

Впрочем, чтобы не опираться исключительно на словоупотребление Аристотеля, которое подчас выглядит неоднозначным, необходимо выяснить, удовлетворяет ли черное тем определениям цвета, которые мы приводили выше, а именно: 1) является ли оно «внешним пределом прозрачного в теле» и 2) модифицирует ли оно прозрачность среды? Ответ на первый вопрос очевиден. Когда Аристотель сравнивает черный цвет тела с темнотой воздуха, то тем самым дает понять, что «черной», в его представлении, являются поверхность такого тела, которое содержит в себе слишком мало огня, чтобы тот был способен актуализировать его прозрачность. Прозрачность такого тела пребывает в состоянии возможности, отчего его поверхность выглядит черной. Как видим, черное вполне удовлетворяет первому определению цвета. Оно действительно является внешним пределом прозрачности в теле, но только когда эта прозрачность находится в потенциальном состоянии<sup>52</sup>. Что же каса-

---

<sup>52</sup> Стоит заметить, что Аристотель едва ли допускает что-то вроде «абсолютно черного» тела современной физики, то есть тела с абсолютно черной поверхностью, чья прозрачность находилась бы в абсолютно потенциальном состоянии. В рамках аристотелевской физики это означало бы, что в таком теле полностью отсутствует огонь, что невозможно, поскольку любое тело смешано из четырех элементов. Поэтому в любом, даже самом черном теле, прозрачное будет хотя бы отчасти актуализировано присутствием огня, а следовательно, аристотелевское «черное» нужно, скорее, понимать как «темное», что, конечно же, значительно увеличивает его шансы считаться цветом.

ется второго вопроса, то на него тоже следует дать положительный ответ. Поверхность черного тела, безусловно, модифицирует прозрачность среды, заполняющей пространство между телом и глазом. Но как? Что происходит с актуально прозрачной средой, которая граничит с прозрачным в потенциальном состоянии? Не теряет ли она при этом свою прозрачность и не превращается ли из света во тьму? Очевидно, нет, ведь освещенность среды зависит от внешнего источника света, и до тех пор, пока тот находится поблизости, среда продолжает оставаться освещенной. Кроме того, как мы уже неоднократно говорили, изменение среды под действием окрашенной поверхности всегда носит характер квази-окрашивания, при котором ее исходная прозрачность не уничтожается, а лишь видоизменяется за счет приобретения нового свойства. Но если поверхность черного тела не устраняет прозрачности среды и не переводит ее из актуального состояния в потенциальное, то единственный способ, каким она может ее модифицировать, состоит, по-видимому, в уменьшении и ослаблении этой прозрачности. Ведь сказать, что свет в присутствии черного тела приобретает «черный оттенок» или «окрашивается в черный цвет», очевидно, нельзя: подобные выражения будут выглядеть оксюмороном. Впрочем, для нас не так уж и важно установить точный механизм модификации света черной поверхностью. Достаточно согласиться с тем, что эта модификация имеет место, потому что если черное каким-то образом меняет (приводит в движение) внешнюю среду, то оно меняет и глаз, а изменение, вызываемое внешним предметом в органе зрения, есть не что иное как видение. Таким образом, черное удовлетворяет обоим определениям цвета: оно является внешним пределом прозрачного в теле и, как таковое, способно модифицировать прозрачность внешней среды и глаза. Это значит, что черный цвет действительно видим, причем, не по контрасту с другими цветами и не так, как мы «различаем» темноту, но в собственном смысле слова, как полноценный цвет.

Как и любой другой цвет, черный не может воздействовать на глаз непосредственно и потому должен сначала произвести определенное изменение в прозрачной среде, чтобы та, в свою очередь, произвела аналогичное изменение в органе зрения. Выходит, свет, заполняющий пространство между окрашенным в черный цвет предметом и глазом, не только не препятствует нам увидеть черную



поверхность предмета, но наоборот как раз и позволяет это сделать, как бы принимая на себя форму черного и доставляя ее от предмета к глазу. Иными словами, в рамках аристотелевской теории, прафеномен цветовых явлений, описанный Гёте в *Учении о цвете*, является не только возможным, но и необходимым. И не важно, что у Гёте, в отличие от Аристотеля, говорится не о «прозрачной», а о мутной среде. Ведь даже если прозрачность воздуха будет ослаблена за счет дыма и других примесей, все равно, до тех пор, пока он будет позволять видеть сквозь себя предметы, его прозрачность сохранится, а значит, сохранится и способность к модификации в присутствии окрашенного тела, так что в отношении посреднической функции «мутная среда» Гёте ничем не будет отличаться от «прозрачной среды» Аристотеля.

Сопоставляя друг с другом цветовые теории Гёте и Аристотеля, мы не ставили своей целью доказать их тождество или хотя бы установить зависимость первой от второй. Нашей задачей было показать сходство интуиций обоих мыслителей относительно природы света и тьмы. По нашему мнению, проведенное исследование убедительно показало, что представление Гёте о свете и темноте, которым он руководствовался при разработке своего прафеномена, сильно отличается от утвердившегося в науке ньютоновского понимания, согласно которому свет не является чем-то простым и однородным, но состоит из множества лучей, имеющих каждый собственную длину волны или цвет. Гёте, в отличие от Ньютона, разделяет гораздо более традиционный взгляд на свет как на некую простую сущность, играющую роль посредника при зрительном восприятии, которая принимает на себя цвета внешних предметов и доставляет их таким образом от предметов к глазу. Это представление о свете берет свое начало еще в античности и, в частности, у Аристотеля. Однако несмотря на то, что Гёте хорошо знал сочинения Аристотеля и даже перевел некоторые из них, едва ли можно утверждать, что его учение сформировалось под их влиянием. Гёте двигался своим путем, но поскольку в основе его размышлений лежали схожие интуиции, он неизбежно должен был прийти к схожим результатам. Отсюда — те многочисленные переклички и общие черты, которые мы периодически подмечали между его учением и аристотелевской теорией цвета.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

CAG	— Commentaria in Aristotelem Graeca
DKV	— Deutscher Klassiker Verlag
LA	— Leopldina Ausgabe
VFG	— Verlag Freies Geistesleben

## БИБЛИОГРАФИЯ

*Источники*

- Alexandri Aphrodisiensis In Aristoteles De sensu commentaria*, in: CAG, Bd. 3.1, ed. P. WENDLAND (B.: Reimer, 1910). — AL. APHROD., *In De sensu*.
- ARISTOTELES, *De anima*, ed. W. D. ROSS (Oxford: University Press, 1961). — ARIST., *De anima*.
- ARISTOTELES, *De sensu et sensibilis* in: ARISTOTELES, *Parva naturalia*, ed. W. D. ROSS (Oxford: Clarendon Press, 1955). — ARIST., *De sensu*
- GOETHE, *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt*, in: GOETHE, *Farbenlehre. Mit Einleitungen und Kommentaren von Rudolf Steiner*, hrsg. von G. OTT and H. O. PROSKAUER, Bd. II (Stuttgart: VFG, 1979). — GOETHE, *Der Versuch als Vermittler*.
- GOETHE, “*Der Ausdruck Trüb*”, in: GOETHE, *Naturwissenschaftliche Hefte*, bearb. von D. KUHN, LA, Bd. I, 8 (Weimar: Hermann Bohlhaus Nachfolger, 1962), S. 262.
- GOETHE, *Farbenlehre. Zweiter, Polemischer Teil*, in: GOETHE, *Farbenlehre. Mit Einleitungen und Kommentaren von Rudolf Steiner*, hrsg. von G. OTT and H. O. PROSKAUER, Bd. III (Stuttgart: VFG, 1979). — GOETHE, *Polemischer Teil*.
- GOETHE, *Zur Farbenlehre. Historischer Teil. Ergänzungen und Erläuterungen*, bearb. D. KUHN und K. L. WOLF, LA, Bd. II, 6 (Weimar: Hermann Bohlhaus Nachfolger, 1959). — GOETHE, *Historischer Teil*.
- NEWTON, *Certain philosophical questions. Newton's Trinity Notebook*, eds. J. E. MCGUIRE and M. TAMNY (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). — NEWTON, *Cert. ph. quest.*
- NEWTON, *Correspondence of Isaac Newton*, v. I, ed. H. W. TURNBULL (Cambridge: Cambridge University Press, 1959). — NEWTON, *Correspondence*.
- АРИСТОТЕЛЬ, *О душе*, пер. П. С. ПОПОВА, в: АРИСТОТЕЛЬ, *Сочинения в 4 томах* (М.: Мысль, 1976), т. 1. — АРИСТ., *О душе*.
- ГЁТЕ И. В. *Учение о цвете. Часть первая*, перевод и вступ. статья С. В. МЕСЯЦ (М.: Кругъ, 2012). — ГЁТЕ, *Учение о цвете*.

ДЕКАРТ Р., *Рассуждения о методе с приложениями: Диоптрика, Метеоры, Геометрия*, ред., перевод и комм. Г. Г. СЛЮСАРЕВА и А. П. ЮШКЕВИЧА (М.: РАН, 1953). — ДЕКАРТ, *Рассуждения о методе*.

НЬЮТОН И., *Оптика или трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света*, пер. С. И. ВАВИЛОВА (М.: Наука, 1954). — НЬЮТОН, *Оптика*.

#### Исследования

GUERLAC H. “Can there be colors in the Dark? Physical Color Theory before Newton”, *Journal of the History of Ideas* (1986), p. 3-20. — GUERLAC (1986).

MOLLWEIDE K. B., in: *Allgemeine Literatur-Zeitung Nr. 30-32* (1811), in: GOETHE, *Schriften zur Farbenlehre 1790–1807*, hrsg. M. WENZEL, Bd. XXIII / 2 (Frankfurt am Mein: DKV, 1991), S. 668-690. — MOLLWEIDE (1811).

POPPER K., *The logic of scientific discovery* (N. Y.: Basic Books, 1959). — POPPER (1959).

PROSKAUER H. O., *Zum Studium von Goethes Farbenlehre* (Basel, 1985). — PROSKAUER (1985).

RIBE N., STEINLE F., “Exploratory Experimentation: Goethe, Land and Color Theory”, *Physics today* 55 [7] (2002). — RIBE, STEINLE (2002).

STEINER R., “Goethe als Denker und Forscher” in: GOETHE. *Farbenlehre. Mit Einleitungen und Kommentaren von Rudolf Steiner*, hrsg. von G. OTT and H. O. PROSKAUER, Bd. I (Stuttgart: VFG, 1979). — STEINER (1979).

WESTFALL R., *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton* (Cambridge: Cambridge University Press; 1983). — WESTFALL (1983).

**Светлана Викторовна МЕСЯЦ**, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, [messiats@mail.ru](mailto:messiats@mail.ru)

#### SUMMARY

### GOETHE AGAINST NEWTON

#### THE CONTROVERSY CONCERNING COLOR

Svetlana MESYATS

The paper compares Johann Wolfgang Goethe’s color theory with Newton’s explanation of color phenomena in *Optics*, taking into account Goethe’s polemic with Newton in the 2<sup>nd</sup> Part of his *Farbenlehre*. The discrepancy between Goethe’s and Newton’s doctrines of color is explained by drawing attention to the different methods of their scientific research. Goethe regards physics as phenomenological

science, which must explain particular natural phenomena by reducing them to the “primordial” ones. By contrast, the background of Newton’s explanation of the observed data forms a certain theoretical hypothesis, serving both to guide the design of his experiments and to conceptualize their results. The sources of different methodological approaches of both Goethe and Newton must be sought for in their different attitudes to the scientific heritage of Antiquity and Aristotle in particular .

*Key words:* Goethe’s Farbenlehre, Newton’s Optic, color theory, primordial phenomenon, experiments with light, exploratory and theoretical experimentation, Aristotle’s color theory.

**Svetlana MESSIATS**, Ph.D., Senior Research Fellow, Institute of Philosophy RAS, [messiats@mail.ru](mailto:messiats@mail.ru)

В. В. ПЕТРОВ

БЫТИЕ И ЛОГИКА  
В ФИЛОСОФСКОЙ ПРОЗЕ  
СИГИЗМУНДА КРЖИЖАНОВСКОГО\*

---

В работе рассматриваются топы онтологии и логики, задействованные Сигизмундом Кржижановским в философской прозе 1920-х годов. В частности, обсуждаются его концепции подлинного бытия, бытия теневого, подлинного пространства и пространства мнимого, «минус-пространства», а также выталкивания из бытия, тесноты бытия, триада «бытие-быт-небытие», пара «логос-бытие». Среди обсуждаемых тем: смысл и бессознательное, искусство vs. философия, логика и художественное творчество. Описаны методы реконструкции лакуны в произведении *Красный снег*. Показано, что автор предполагал обыграть мнемоническое стихотворение *Barbara, Celarent, Darii, Ferioque prioris [speciei]*... из учебников логики. Предложено несколько возможных вариантов решения. Обсуждается соотношение логики образа и логики силлогизма, прослеживается история персонажа «Кай» из силлогизма «все люди смертны». Силлогизм и свободомыслие: логизм как право на мысль и шестьдесят четыре модуса силлогизма.

*Ключевые слова:* онтология, логика, Сигизмунд Кржижановский, бытие, пространство, триады, смысл, бессознательное, искусство, философия, образ, *Красный снег*, Кай, модусы силлогизма, свободомыслие.

---

К особенностям художественных текстов Сигизмунда Кржижановского относится то, что героями повествования становятся у него категории метафизики, психологии, логические понятия, термины естественных наук. Предметом авторской рефлексии делаются правила грамматики и арифметики. Философским измерением

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 14-03-00561 «Наука, культура и философия в России первой половины XX века: мировоззрение С. Д. Кржижановского (1887–1950)».

наделяются мнемонические формулы школьной программы (например, наречия на «ять»), модусы силлогизмов, латинские существительные на –eg и –ig), которые ведут себя как равноправные действующие лица произведений.

В настоящей работе мы рассмотрим несколько мотивов из произведений 1920-х годов, которые относятся к, так сказать, «метафизике в образах». Речь идёт о том, что пространства авторской или художественной экзистенции концептуально разводятся Кржижановским на области подлинного бытия, бытия теневого, подлинного пространства и пространства мнимого, «минус-пространства».

Обсудим, например, устойчивую составляющую образно-философской системы Кржижановского — мотив «выталкивания». В житейском плане «выталкивание» отвечало «бездомности» самого Кржижановского и его страху быть принудительно выселенным из дома во время арестов и чисток (А. Г. Бовшек упоминает о кампании по «разгрузке Москвы» в начале 30-х, затем пишет об арестах, начавшихся в 1929-м, добавляя, что в автобиографическом рассказе *Красный снег* передано настроение тех лет<sup>1</sup>). В плане социальном и экзистенциальном человека изгоняли из самого себя — он лишался собственных мыслей: «Э, батенька, из квартиры... Меня вот из собственной моей головы выселили»<sup>2</sup>. Метафизический аспект «выталкивания из бытия» обсуждался Кржижановским годом ранее в *Шах*:

О людях, которых **столица судит** в своих судах и **присуждает к отлучению** от себя, к высылке за черту, говорят: приговорен к «минус 1». Мне никто не объявлял приговора... Но вместе с тем мною твердо и до конца понято: я **выслан** навсегда и безвозвратно **из всех вещей**, из всех радостей и из всех правд... они — в Москве, я — в минус-Москве<sup>3</sup>. Мне позволены только тени от вещей; вещи вне моих касаний... все затоптанные людьми пороги для меня непереступаемы, и все, что за ними, для меня почти трансцендентно. Я могу лишь... **наблюдать**...<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> БОВШЕК, *Глазами друга VIII*, с. 247-249.

<sup>2</sup> Ср. Кржижановский, *Красный снег*, СС, т. 5, с. 146. Ср. *Там же*: «...толстая шуба с воротником, встопорщившимся вокруг донца шапки. Ну, да, конечно, это был тот, **выселенный из своей головы**».

<sup>3</sup> Ср. Топоров (1995), с. 476-574.

<sup>4</sup> Кржижановский, *Шах. Человек человеку — призрак* (1927–1928), СС, т. 1, с. 397: «Я не надевал на себя шапки-невидимки... и все же, даже

Да, я житель минус-Москвы. Тот **город, из которого я еще не выслан, в котором я еще имею свою квадратуру** и свои права, это не город из вещей, а город из отражений... В моем минус-городе, в призрачном, минусовом мирке имеют смысл лишь минус-истины, — лишь упавшая на свою вершину правда. Следовательно: **вещь отброшена тенью**. Да-да, против этого в моем **выключенном из мира мире** не спорят. И я устраиваюсь, как умею, среди своих минусов и теней; отчеркнутый порогами, **перечеркиваю мыслью**<sup>5</sup>... все их вещи — тени моих теней... Улицы Москвы похожи на расплзшиеся каменные швы. Что ж. Пусть **меня обронило внутрь уличного шва**... я пройду **по извивам** всех его швов, куда бы они ни привели<sup>6</sup>.

Здесь изолированный, выброшенный из бытия индивид надеется, что место для свободы все же осталось: он полагает, что может выстроить внутри своего сознания, своих фантазий мир, в котором пребудет полновластным хозяином положения.

**Теснота бытия.** Мир, описываемый Кржижановским, не претендует на принципиальное отличие от мира нашей повседневности. Тем не менее, автор подчеркивает, что он не является зеркальным отражением настоящего. Это не мир бытия, это мир теней бытия. Вспомним Платона с его мифом о пещере, весь пафос кото-

---

глядя на меня, меня не видят, даже натолкнувшись плечом о плечо, только бормочут что-то, не подымая глаз. Я лишь смутно помню, что это такое — рукопожатие, ладонь, притиснувшаяся к ладони. И только редко-редко, когда шаги заведут меня на окраинное кладбище, к могильным камням, среди которых так удобно и покойно размышлять, я вижу слова, зовущие меня: “Прохожий” и “Остановись”. И я останавливаюсь, иной раз даже присаживаюсь у креста и решетки и беседую с теми, которые не отвечают. В сущности, мы одинаковые — и они и я. Смотрю, как над ними растет крапива и спутывает пыльные стебли трава, — и думаю: мы». Ср. ЦВЕТАЕВА, *Идешь, на меня похожий...* (1913), *СС*, т. 1, с. 177: «И кровь прилиwała к коже, / И кудри мои вились... / Я тоже была, прохожий! / Прохожий, остановись».

<sup>5</sup> Ср. Кржижановский, *Книжная закладка* (1927), *СС*, т. 2, с. 601: «...я никогда не соглашусь на теперешнюю портфелью философию: можно писать только о зачеркнутом и только для зачеркнутых»; *Записные тетради II*, *СС*, т. 5, с. 341-342: «Рассказы для зачеркнутых... Зачеркнутому: верить... Я — зачеркнутый человек».

<sup>6</sup> Кржижановский, *Швы* (1927-1928), *СС*, т. 1, с. 406-408. Образ «щелей», используемый в рассказе *Собиратель щелей*, в свое время привлек внимание М. Волошина, надписавшему для Кржижановского одну из своих акварелей: «собирателю изысканнейших щелей нашего растрескавшегося космоса».

рого направлен на то, чтобы вырваться из мира теней к подлинному бытию. Часто в текстах Кржижановского «бытие» — это не подлинная реальность, как у Платона, но синоним «быта». Поэтому бытие связано с теснотой. Не случайно у Кржижановского было специальное слово: «затиск», ассоциируемое с «узилищем» и «уздой». Он болезненно переживал свою «узость»<sup>7</sup>, обусловленную и внут-

<sup>7</sup> СЕМПЕР, *Человек из Небытия*, с. 310: «“Затиск” — другое любимое слово С[игизмунда] Д[оминиковича]. В нем сконцентрировалась вся его тоска по свободе мысли, вся горечь автора без читателя, поневоле не достигшего полноты самовыражения... Однажды, в минуту откровенности, С. Д. произнес: «Как-то я стоял на мосту через Язу, смотрел на реку и повторял: Язу, Язу, Я...уза, я... узок; я — узок. Наверно, я узок, многого не понимаю, не принимаю. Звуковая ассоциация подсказала мне это». Я была согласна в душе, но промолчала сперва, потом стала опровергать, а сама думала — он не причастен к сущности естества, к целостности мира, оттого не понимает многого, а люди не понимают его. Замкнут на себя. Мне казалось, что причина его невзгод коренится в эгоцентризме. Затиск давил не только снаружи, он душил его изнутри». Ср. КРЖИЖАНОВСКИЙ, *Штемпель: Москва* (1925), СС, т. 1, с. 518: «А то прохожу Высоким мостом, что поперек гнилой Язу, и вдруг ассоциация: я — узы. Раньше таких у меня не бывало»; *Якоби и “Якобы”* (1918), СС, т. 1, с. 112: «Мысль Платона не начинала еще своего полета, когда носитель ее был пророчески назван: Платон — *плátос*, то есть Широкий. И знаешь... На севере родится мыслитель: вся жизнь его будет порывом к выходу из узких русл: партий — народа — исповедания. Он умрет в селе Узком»; *Записные тетради III*, СС, т. 5, с. 404: «Нельзя испытывать парашют в пролете лестницы: погибнешь от узости окружения». Ср. ТОПОРОВ (1995), IV: «Почти все... оппозиции [у Кржижановского] так или иначе «разыгрывают» тему просторности и стесненности (узости)... В замкнутой тесноте, тяготеющей к «нуль»-пространству, и разомкнутом пространстве, кажущемся бесконечным, — у человека нет меры пространства и, следовательно, нет и самого пространства, но есть боль, которую причиняет это отсутствие пространства человеку: ему не только *некуда идти*, но и *негде быть*, он безместен»; *Там же*. III: «Боль, порождающая пространство... Здесь существенно... наличие двух форм “минус”-пространства... Речь идет... о слишком узком и тесном “недо-пространстве” и слишком широком и пустынном “перепространстве”... Первое из этих пространств оказывается чаще в сфере внимания писателя, подробнее проработано и, если судить по известным текстам, более угнетало их автора... Вероятно, такой выбор имеет свое объяснение в жизненных обстоятельствах (“реальная” теснота и узость жизненного пространства, жилплощади в коммунальной квартире, мучительно переживаемая писателем, во всяком случае в периоды депрессии, тоски), возможно, и в особенностях его психофизиологической природы,



ренной скованностью, и внешними — социальными, материальными и пр. — рамками.

В *Швах* герой претендует на то, чтобы быть демиургом «минусового мирка», являющегося, на деле, не тенью идеального (подлинного) бытия в платоновском смысле, но тенью тени — вымороченного советского быта. Свободу герой видит в том, что в минусовом мире тень отбрасывает вещь. В этом состоит «переворачивание смыслов», о котором говорится и в других сочинениях Кржижановского. «Меня обронило внутрь уличного шва... Я пройду по извилам всех его швов» (образ двусмысленный, если вспомнить, что за живность селилась в одежных швах в послереволюционные годы).

**Бытие / быт / небытие.** Бездна безнадёжности положения усугубляется для героев сочинений Кржижановского отсутствием какой-либо интеллектуальной альтернативы тому, что их окружает. Их духовный горизонт удивительно узок и ограничен повседневностью быта. Не существует реальности большей, чем они сами. Философия сведена к логике и позитивной науке. Бога для интеллигентов тоже нет («верят в науку»). Как говорит один из персонажей, Бог — это «вздор, архаическое трехбуквие, которое я давно уже вышвырнул из головы»; Он — «трехипостасная тень», «бывший бог»<sup>8</sup>. Однако на эмоциональном уровне насильственное упразднение религии ощущается как негативное<sup>9</sup>, ибо ее внешние проявления принадлежат оставшемуся в прошлом «нормальному» миру. Это зияние оттесняется в подсознание, являясь спящему герою рассказа *Красный снег* в виде церкви с оборванными языками колоколов, звонящих беззвучный благовест в потустороннем мире, мире небы-

---

чуткой к феномену пространственности и как бы склонной к переводу критических состояний в сферу пространственного и остро реагирующей на изменения объема пространства, на отклонения от *нормы*».

<sup>8</sup> Ср. Кржижановский, *Записные тетради I*, СС, т. 5, с. 332: «Если Бог и был, то он давно уже покончил самоубийством»; III, с. 393: «Я уважаю Бога за то, что он не существует».

<sup>9</sup> Кржижановский, *Красный снег*, СС, т. 5, с. 150: «...если та гигантская трехипостасная тень усумнится в людях, то людям только и остается — на неверие неверием»; *Швы VII* (1927–1928), СС, т. 1, с. 408–409: «Человеку мало быть без человека; надо — чтобы и без Бога; догмат вездесущности нарушает право одиночеств... “— Бога, слава Богу, нет. Слава Богу, Бога нет”. Это было похоже на декларацию одиночества».

тия. В дневном мире танатос<sup>10</sup> подавил эрос<sup>11</sup>; нет ни смысла, ни подлинного бытия, только безысходность, холод и нежить. Бог не подает жизни, безжизненно и бытие.

В силу отсутствия иных измерений выталкивание из быта становится изгнанием из бытия вообще, и в повествование входит тема небытия. Она последовательно разрабатывается Кржижановским в рассказах конца 20-х – начала 30-х гг. Интеллигент со скамейки формулирует это так: все безнадежно, люди мертвы, у них отняли бытие и жизнь, их нынешнее существование — посмертное:

...я вижу, что загробная жизнь есть... Уже несколько лет, как в нашу жизнь вкралось несуществование... Мы еще вправлены в свое старое пространство, как пни на месте срубленного леса. Но жизни наши давно уже сложены в штабеля, и не для нас, а для других. Вот эти часы с пульсирующей стрелкой на моем запястье еще мои, но время уже не мое... Ведь что такое смерть? Частный случай **безнадежности**. И разве мы... в самом наименовании которых «интеллигенты» всё еще слышится древнее слово *intellectus*, разве мы все не вчерчены в безнадежность!.. Людей прибыло. Землю убыло. И становится так тесно, что сразу и быть, и сознавать уже нельзя. Что ж, пусть берут бытие, — я предпочитаю не быть, но сознавать... Будем учиться не жить, будем...<sup>12</sup>

Отметим, что в 1923 г. Кржижановский еще не разводил так определенно сферы смыслов и бытия, и к небытию переходить не хотел. В *Философеме о театре* он пишет:

Беру слово «Бытие» и отрываю ему два конечных знака: быт. Оборвав и этому тупое «т», оставляю: бы. Делаю тоже со смыслом, что и с буквами: как от слова к слову все меньше звучания и знаков, так и от смысла к смыслу: все меньше сутей, убывает и малеет бытие. **Дальше не пойду**: как ни черны мои чернила, ночь небытия чернее<sup>13</sup>.

В конце 1920-х гг. мышление / сознание и бытие для Кржижановского расходятся. В *Записных тетрадях*:

<sup>10</sup> Смерть присутствует, но, опять же, не в личностном переживании, а со стороны — в социальном аспекте, в виде ритуала: упомянуты обряд похорон, покойник, гроб с кантом, пепел кремации, поминальная лампада. Это делает изображенное еще более мертвящим.

<sup>11</sup> В *Красном снеге* персонажам даже слово «философия» (любовь к мудрости) представляется «неприличным и почти порнографическим», его предлагается заменить на «соблезнование к мудрости».

<sup>12</sup> Кржижановский, *Красный снег*, СС, т. 5, с. 150-151.

<sup>13</sup> Кржижановский, *Философема о театре*, гл. 2, СС, т. 4, с. 52.

Мое сознание — просека сквозь бытие (поляна, вырубленная в бытии); ...лучше сознательно не быть, чем быть, но не сознать<sup>14</sup>.

Но вещи могут и опрокинуться: смысл, даже порожденный прихотью фантазера, может затребовать для себя существование:

Иногда привыкнешь к пустяку, выдумашь ему смысл, офилософишь его, — и глядь, пустяк подымает голову, вступает в спор с важным и реальным, нахально требуя прибавки бытия и досмысления<sup>15</sup>.

Кржижановский использует несколько ключевых формул, которые, если мы знакомы с текстами, которым они принадлежат, высвечивают дополнительные грани, разворачивает дотоле свернутые измерения.

К примеру, уподобление интеллигентов «пням на месте срубленного леса» начинает философскую тему противопоставления бытия и сознания из *Записных тетрадей*<sup>16</sup>. Слова о жизнях «сложенных в штабеля» помимо темы поражения (*Мишени наступают*)<sup>17</sup> намечает еще одну, восходящую к Гераклиту, оппозицию: у бодрствующих на всех один мир / комната, у спящих — множество, и в каждом свое пространство и время (*Неуют*)<sup>18</sup>. Фраза о том, что

<sup>14</sup> Кржижановский, *Записные тетради* III, СС, т. 5, с. 361.

<sup>15</sup> Кржижановский, *В зрачке* (1927), СС, т. 1, с. 429.

<sup>16</sup> Кржижановский разводит мышление (сознание) и бытие (последнее приравнивается им к объективной реальности). А также см. *Записные тетради* III, СС, т. 5, с. 366: «Бытие пусть себе определяет сознание, но сознание не согласно. Я выбрал: лучше сознательно не быть, чем быть, но не сознать»; с. 391: «Пора репатриироваться в небытие».

<sup>17</sup> Кржижановский, *Мишени наступают* (1927), СС, т. 3, с. 55: «Губернатора на балконе сменил начальник полиции: он обещал толпе, что не пройдет и пяти-шести часов, как все увидят войска противника, сложенные повзводно, **штабелями** — вот на этой самой площади, как на складе».

<sup>18</sup> ПЛУТАРХ, *О суеверии* 166С: «Гераклит говорит: *Для бодрствующих существует один общий мир, а из спящих каждый отворачивается в свой собственный*. Для суеверного же никакой мир не является общим, ибо он и наяву лишен здравого рассудка, и во сне не может избавиться от страхов...» (пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА). Ср. Кржижановский, *Неуют* (1927), СС, т. 5, с. 197: «И все-таки, какая это удивительная вещь снящиеся миры, сваленные вместе внутрь вагонного там или комнатного куба, как срубленные стволы в штабеля. Ведь если двадцать человек бодрствуют вместе, то на всех них лишь четыре стены и один потолок, но стоит двадцати тут же, не множа ни стен, ни потолка, уснуть, и у каждого из них свое пространство и свое время, и комната размыкается двадцатью мирами», а также: ЗАМЯТИН,

«время уже не мое» противопоставляет мир собственника, который захлопывает время под крышку своих часов, миру, где частное упразднено<sup>19</sup>. «Безнадежность» тоже имеет соответствия в других текстах (ср. рассказы *Страна нетов* и *Бог умер*, где говорится о том, как не сущие *безнадежно* стремятся стать сущими, и о тех, кто «безнадежно надеется»<sup>20</sup>). А заключительная фраза приведенного выше монолога «Людей прибыло. Землю ubyло. И становится так тесно, что сразу и быть, и сознавать уже нельзя» находит свою параллель в *Возвращении Мюнхгаузена* (1928 г.), где мир объективной реальности (один на всех), в котором *ютятся* люди, противопоставлен множеству вселенных, порождаемых воображением худож-

---

*Мы*, СС, т. 2, с. 219: «...абсолютно точного решения задачи счастья нет еще и у нас... единый мощный организм рассыпается на отдельные клетки: это установленные Скрижалю Личные Часы».

<sup>19</sup> О вредности и ненужности частного времени для государственной машины писал Е. И. Замятин, ср. его *Мы*, с. 218-219: «Часовая Скрижаль — каждого из нас наяву превращает в стального шестиколесного героя великой поэмы. Каждое утро с шестиколесной точностью, в один и тот же час и в одну и ту же минуту, — мы, миллионы, встаем, как один. В один и тот же час, единомиллионно начинаем работу — единомиллионно кончаем. И сливаясь в единое, миллионнорукое тело, в одну и ту же, назначенную Скрижалью, секунду, — мы подносим ложки ко рту, — и в одну и ту же секунду выходим на прогулку и идем в аудиториум».

<sup>20</sup> Кржижановский, *Материалы к биографии Горгиса Катафалаки* 12 (1929), СС, т. 2, с. 326: «Катафалаки тоже бодро скрипел подошвами от порогов к порогам, “препровождая” копии проекта из инстанции в инстанцию. Увы, в скрипе замнаркомовских перьев, отчеркивающих коротким “отказать”, не было уже ничего бодрящего, а в морозных улыбках их секретарей, дальше которых проситель не был допущен, **выделялась безнадежность**»; *Бог умер* (1922), СС, т. 1, с. 259: «Заболевших верою в Бога (таких было всё меньше и меньше) тотчас же изолировали и лечили особыми фосфористыми инъекциями — непосредственно в мозг. Процент излечимых был доведён до 70–75, человеческий же остаток, сопротивлявшийся инъекционной игле, так называемых “**безнадёжно надеющихся**”, селили на малом острове, прозванном — неизвестно кем и почему — “Островом Третьего Завета”»; *Страна нетов* (1922), СС, т. 1, с. 266: «Неты живут кучно. Им всегда казалось и кажется, что из многих “нет” всегда можно сделать одно “да”, что множество призраков дадут себя сгустить в плотное тело. Это, конечно, мысль **безнадежная**, чуть-чуть даже глупая, и опыты с такой мыслью наперед обречены на неудачи, но из этих-то длительных и упрямых, **опрокидываемых бытием** и вновь тщащихся попыток быть и состоит их так называемая жизнь».

ника; где философия, имеющая дело с бытием, в котором сущему тесно и скудно, противопоставлена недосозданным мирам воображения, просторным в безграничности своего несуществования; где, наконец, сказано о возможности фантазмом (небытием) снять факт, то есть поставить не сущее на место сущего<sup>21</sup>.

К рассматриваемому комплексу тем и мотивов можно добавить и образ «индивида отрицающего, но несуществующего», олицетворяемого фигурой Пурвапакшина, персонажа средневековых индийских философских трактатов, назначение которого состояло в том, чтобы ставить под сомнение выдвигаемые утвердительные тезисы. Кржижановский подробно говорит о Пурвапакшине все в тех же *Швах*:

Пурвапакшин... человек-миф, придуманный индусскими казуистами ради построения антитетики<sup>22</sup>. Чередой — друг вслед другу — проходят строители систем. Сколько их — столько миров: каждый... приносил с собой свое «да». И всякий... возвращался в смерть. Но человек-миф Пурвапакшин не умирал, хотя бы потому, что и не родился... Самое имя его значит: тот, который говорит «нет»... В этом — единственное бытие человека-схемы: бить своим нет по всем да... Я почти вижу и остро чую его тут, рядом со мной, на вечерней скамье бульвара: замотанный в ветхие пестрые ткани, с упрямым костистым лбом, склоненным к земле, он разжимает свой рот, узкий и ссохшийся, лишь ради одного краткого, как удар, нет. О, как часто мы вместе... здесь, на шумливых московских бульварах... заносили над всем этим — снова и снова — свое нет... Затиснуть виски меж ладоней, втянуть в сознание весь мир, и, подымая, как молот, нет, возражать против всего... Опрокинуть все вертикали; потушить мни-

<sup>21</sup> Кржижановский, *Возвращение Мюнхгаузена VII* (1928), *СС*, т. 2, с. 252: «Люди так обделены миром: он дан им всего лишь в одном экземпляре на всех, бедняги ютятся все и всегда в своем одном-единственном, — а я уже в юности получил в дар многое множество вселенных, и притом на себя одного. В моих мирах время шло быстрее и пространство было пространнее... Я жил в безграничном царстве фантазий... Философы... закрывали двери, притискивая их к порогам сознаний, — я распахивал их створами в ничто, которое и есть все; я вышел из борьбы за существование, которая имеет смысл лишь в тесном и скудном мире, где не хватает бытия на всех, чтобы войти в борьбу за несуществование: я создал недосозданные миры... я изобретал их; в сложной игре фантазмами против фактов... я особенно любил тот... миг, когда... снимаешь фантазмом факт, становясь не-существующим на место существующего».

<sup>22</sup> Пример текста в котором фигурирует Пурвапакшин (оппонент), см.: ПРАШАСТАПАДА, *Падартха-дхарма-санграха*, с. 85-93.

мое солнце, спутать орбиты и мир в безмирье. Я не могу сделать так, чтобы жизнь, ступающая по мне, была иной... и все-таки... мы возражаем: Пурвапакшин и я. Мы не хотим дней, вернувшихся на циферблаты; мы не хотим жизней, застрахованных в Госстрахе; мы не принимаем идей, заутюженных в аккуратный, вчетверо сложенный газетный лист... Он говорит, я повторяю — он твердит, я подтверждаю нет. Я не могу, затравленный и полуиздохший нищий, опрокинуть все вещи, врывшиеся в землю дома, все домертва обжитые жизни, но я могу одно: опрокинуть смыслы. Остальное пусть остается. Пусть<sup>23</sup>.

В этом отрывке в трансформированном виде воспроизведен архетипический для автора комплекс образов и идей. Философы, строящие миры, становятся на место сновидцев и фантазеров из *Неюта* и *Возвращения Мюнхгаузена*. Пурвапакшин, человек-небытие, *homo negans*, соответствует индивидам, предпочитающим частноотрицательную посылку, и выталкиваемым в небытие (*Красный снег*). Пурвапакшин, пребывающий в мире чистой мысли, — *alter ego* автора, он сопровождает его в прогулках по Москве, а вечерами сидит на скамье бульвара. Его приметы — ветхие ткани одеяний и «упрямый костистый лоб». Автор хочет уйти из этого мира в мир чистой мысли, к Пурвапакшину.

Отношение Кржижановского к несуществованию амбивалентно. С одной стороны, небытие угнетает и, в конечном счете, равносильно полной физической и психической гибели. С другой стороны, автору милы несуществующие «неты» старины. Когда герой в *Красном снеге* выходит в мир сновидений и небытия, в мир несуществования, — он видит там своих собратьев — опечатанные церкви с лишенными языков колоколами; они, как и он, — призраки и эхо, которых никто не слышит.

**Логика и художественное творчество.** Игра с логическими элементами ярко выражена в рассказе *Красный снег*, где очереди

---

<sup>23</sup> Кржижановский, *Швы* III: Пурвапакшин (1928), *СС*, т. 1, с. 401-402. Ср. *Бернард Шоу, его образы, мысли и образ мыслей* 7, *СС*, т. 4, с. 540-541: «В старых философских трактатах Индии, написанных большей частью в диалогической форме, неизменным участником метафизических споров является “Пурвапакшин”. Пурвапакшин — это человек-схема, эвристическая задача которого и самое бытие заключается в противопоставлениях любому утверждению слова “нет”. Системы и учения сменяют друг друга, и всем им бессменный Пурвапакшин бросает свое неизменное “нет”».

именуются «рядами», люди — «номерами» («стоящий двумя номерами дальше»). Очередь выстроилась, чтобы получить «зачем», то есть ответ на вопрос «почему»<sup>24</sup>. «Тут... выдают логику», «понятия»<sup>25</sup>, — люди стоят «за логизмами».

Приметы повседневной советской реальности сохраняются: «талонь», «очередь», «дефицит». Логика «выдают», как хлеб, **по талонам**, т. е. только тем, *кому положено*. Значит, и тут право на смысл экспроприировано и уже не является частной собственностью: «Если ваш талон М не отрезан, можно получить средние термины. Торопитесь, термина может не хватить». Поскольку средний термин силлогизма, обозначаемый в учебниках логики буквой М, ассоциируется у Кржижановского с отдельным человеком, — в других сочинениях он даже дает ему имя Кай, — то талон на средний термин, по сути, является талоном на право быть мыслящим индивидом и личностью. Не случайно в очереди поговаривают, что средний термин предполагается «в целях рационализации унифицировать», тем более что «человеческий фактор» — функция промежуточная: «М в “S есть P” все равно никогда не попадает»<sup>26</sup>.

Из вывески следует, что за дверью выдают силлогизмы, которые образованы четырьмя видами суждений (А, I, О, Е). Путем математического перебора из этих четырех видов суждений возможно составить 64 комбинации, 64 вида силлогизма. Однако логически допустимы только 19 «правильных» модусов, организованных в школьных учебниках логики в мнемоническое стихотворение: *Bárbara, Célarént, Dariù, Ferióque* príóris [specieí]... Три гласные в каждом слове составляют сокращенную запись того или иного вида суждений (AAA, EAE, AII). Так вот, один из номеров очереди жалуются, что ему вместо частно-отрицательной сунули общеутвердительную посылку: «вместо “Baroko” ткнули “Barbara”, а вместо

<sup>24</sup> Кржижановский, *Красный снег*, СС, т. 5, с. 157-158: «Будьте любезны, эта очередь за чем? — За зачем, — прогугнило из воротника, и шуба отвернулась». Ср. *Арго и Ерго* (1918): «В словаре Даля есть такой пример фразеологии: “Далеко ли до\*\*\*?” — “Близко”. — “А далеко ли до близка?”».

<sup>25</sup> Кржижановский, *Красный снег*, СС, т. 5, с. 158: «Понятия не имею. — Разумеется, не имеете, раз вам его не выдали».

<sup>26</sup> В логике средний термин силлогизма (М) по определению отсутствует в заключении «S есть P». Ср. *Бернард Шоу, его образы, мысли и образ мыслей 5* (1935), СС, т. 4, с. 536.

“Bokardo” — “Bramantip”) (подробнее о реконструкции текста в этом месте см. ПРИЛОЖЕНИЕ II).

Рассмотренный отрывок, в котором взаимопроникают сухая логика и поэтика художественного повествования, являет собой превосходный образец творческого стиля Кржижановского. То, что вместо частно-отрицательной посылки интеллигент получает «обще-утвердительную», отражает закрепленный в государственной идеологии примат общего и утвердительного над частным и отрицающим. Ставить это под сомнение небезопасно: «Ах, вот как... частно-отрицательную? А вам известно, что всякого рода частничество ликвидируется, а?... В мышлении необходимо твердо держать линию на бедняцкие умы»<sup>27</sup> (последняя фраза — это, видимо, аллюзия на начавшуюся коллективизацию).

Отправной точкой для сюжета, умозаключений и философических выводов у Кржижановского могут служить случайные ассоциации — звуковые, или те, что характерны для сновидений (определяемые бессознательным). Он сам указывал на эту особенность своего метода, и подводил под это теоретическое обоснование. Еще в рассказе *Якоби и «Якобы»*, насыщенном словесной игрой, Кржижановский отмечал, что и сами «категории Аристотеля — только никому не нужное переименование частей речи, делание логики из звука»<sup>28</sup>. Кржижановский доказывает свое право соединять силлогизмы и образы ссылкой на то, что в 1920 г. — спустя год после публикации сказки-диалога *Якоби и «Якобы»* — в Германии появился труд *Die Philosophie des Als Ob (Философия как если бы)* Ганса Файгингера<sup>29</sup>, а значит, философия идет тем же путем, что фило-

<sup>27</sup> Ср. Кржижановский, *Красный снег*, СС, т. 5, с. 158: «...английский драп, стоявший двумя **номерами** дальше... На **какого Канта** нам...». Ср. Замятин, *Мы*, с. 219-20: «Убить одного, т. е. уменьшить сумму человеческих жизней на 50 лет, — это преступно, а уменьшить сумму человеческих жизней на 50 миллионов лет — это не преступно. Ну, разве не смешно? У нас эту математически-моральную задачу в полминуты решит любой десятилетний **номер**; у них не могли — **все их Канты** вместе (потому, что ни один из Кантов не догадался построить систему научной этики, т. е. основанной на вычитании, сложении, делении, умножении)».

<sup>28</sup> Это замечание справедливо в том смысле, что категории Аристотеля суть порождения греческого языка. Будь язык другим, число и набор категорий был бы иным.

<sup>29</sup> Кржижановский, *Театрализация мысли* (1924), СС, т. 4, с. 646: «Всего два года назад Ф. А. Степун говорил мне по поводу моей сказки-



софская проза (и даже запаздывает). Кржижановский приводит в пример Лейбница, у которого «образы часто берут верх над понятиями: силлогизм из образов»<sup>30</sup>.

Обоснование и легитимизацию метода, соединяющего образ и логос, Кржижановский развивает и в литературоведческих работах. То, что отправной точкой для сюжета может стать цепь произвольных ассоциаций, Кржижановский отмечает применительно к Шекспиру. В этом случае «ассоциативный ряд, как в сновидении, берет верх над логическим рядом». Достоинства подобной техники в том, что «сновидение есть единственный случай, когда мы свои мысли воспринимаем как внешние факты: во сне снимается противоречие между внешним и внутренним, причем преимущества скорости у внутреннего, идеального ряда не отнимаются»<sup>31</sup>.

---

диалога *Якоби* и «*Якобы*» (*Зори* 1 [Изд. В. У. Л. К., 1919]), что игра со словом «Якобы», навязываемая сказкой немецкому метафизику Якоби (F. H. JACOBI) вряд ли свойственна немецкому мышлению, а главное, никак не осуществима на немецком языке. Споря, мы оба не знали, что именно в это время, именно в Германии осуществляется на чистейшем немецком языке, не в сказке, а в серьезном философском труде игра с телом и духом слова «якобы» (Als Ob). *Die Philosophie des Als Ob* (*Философия Якоби*) Ганса Файгингера появилась в 1920 г. До истечения года выдержала семь изданий. В 1921 г. понадобился выход дополнительного труда *Wie Philosophi des Als Ob entstand* (*Как возникла философия «Якоби»*), — а сейчас передо мной проспект лейпцигского издательства Феликса Мейнера, спешно выпускающего Volksausgabe захватившей внимание книги Файгингера («Популярное издание, — заявляет проспект, — необходимо»). Все это говорит о чрезвычайной популярности «якобы», несколько неожиданно для меня переселившегося из фантазма в логику». См. VAHNINGER, *Die Philosophie des Als Ob: System...* Об этой работе Файхингера см.: КОПЛСТОН, *От Фихте до Ницше*, с. 411-412.

<sup>30</sup> Кржижановский, *Философия и стилистика* 13 (1936), СС, т. 5, с. 284.

<sup>31</sup> Кржижановский, *Комедиография Шекспира. Сон летней ночи и сон в вечной ночи* (1934), СС, т. 4, с. 170-173: «В Зимней сказке на первый взгляд как будто бы тема сна отсутствует... Но Шекспир... пьесу эту... строит по образу и подобию сказки — грезы — сна... Ткань пьесы точно из нитей сна, ассоциативный ряд, как в сновидении, берет верх над логическим рядом. Самая техника сценирования и сцепления реплик — подражание, скорее нарочитое, чем бессознательное, прерывистому или циклическому движению наших снов... Первые сцены некоторых трагедий Шекспира сразу же вводят нас в более чем странный двойственный мир, образованный смещением призраков и плотских существ. Достаточно

На примере Бернарда Шоу Кржижановский доказывает, что логика пословицы близка к «силлогизму из образов». При этом он замечает, что средний термин (М) как бы выпадает из вывода. Метафора действует так же, замещая среднее звено яркостью остающихся образов. Следует разъяснение из «школьного примера»: в первой фигуре силлогизма все люди смертны (большая посылка), Кай — человек (малая посылка), следовательно, Кай смертен (вывод). В выводе выпадают «люди, человек»<sup>32</sup> (то же рассуждение встречается в *Красном снеге*). В то же время, Кржижановский признает, что господство логики образов над аристотелевской относится «к дикарскому периоду в развитии человеческой мысли», когда «абстрактные понятия еще не сформированы»<sup>33</sup>.

---

напомнить: тень отца Гамлета, тень Цезаря... Герой, существо из плоти и крови... почему-то дается на фоне призраков и выходцев из могил... Зачем объективировать сны, материализовать кошмары?.. Сопоставим соотношения между образами сна и смерти в комедии и в трагедии... Комедия идет по направлению: уснуть — умереть. Она... подводит к самому краю “уснуть” там, где она может перейти в “умереть”, и в последний момент поворачивает назад — в жизнь. Гамлет заставляет слова поменяться местами: “умереть — уснуть” (“to sleep... to die...”). Мысль подходит к самому краю (на этот раз начальному) “умереть”, но там, за чертой, ей чудятся “видения”. Гамлет хочет покоя, “молчания”. Навязанное христианством “бессмертие” ему в высокой степени омерзительно. Ведь если есть бессмертие, то нельзя убить: ни себя, ни другого. Следовательно, нельзя и отомстить»; *Записные тетради II*, СС, т. 5, с. 341-342: «Последний метафизик Гамлет — сплошное бытие: нельзя убить — и небытие пронизано снами — ужас бессмертия».

<sup>32</sup> Кржижановский, *Бернард Шоу, его образы, мысли и образ мыслей* 5 (1935), СС, т. 4, с. 536: «Шоу часто прибегает к пословичной форме... Но пословица по своей структуре очень часто приближается к “силлогизму из образов”. В сущности, вывод, умозаключение “S” есть “P” несет в себе все термины посылок, за исключением среднего (M), из вывода как бы выпадающего. Пословица, подставляющая на место логических терминов образы, выключает средний образ (подобно метафоре, пропускающей среднее звено меж двух своих элементов), пополняя этот недостаток яркостью остающихся образов... В школьном примере первой фигуры силлогизма: все люди смертны (большая посылка), Кай — человек (малая посылка), следовательно, Кай смертен (вывод). В выводе выпадают “люди, человек”».

<sup>33</sup> Кржижановский, *Страны, которых нет* (1937), СС, т. 4, с. 148: «Дикарь, отправляющийся от своего “почему” к причине того или иного непонятого явления, легко может заблудиться в целом лесу возможных причин. Абстрактные понятия его еще очень смутны и не сформированы — и он идет на огонь болотных огней, на притягивающий блеск ярких

Приведенные мысли не являются спонтанными, но обдумывались Кржижановским на протяжении длительного времени. Свидетельства этого хранят *Записные тетради*. Мы можем найти в них и *credo* писателя: «Обращаться с понятиями, как с образами, соотносить их, как образы, — вот два основных приема моих литературных опытов»<sup>34</sup>. Прекрасный пример такого подхода можно найти в *Салыр-Гюле* (1933), где силлогизмы представлены в виде птиц, перелетающих с запада на восток, а образы сравниваются с крылатыми джиннами и ифритами, взлетающими на востоке<sup>35</sup>.

Тем же взаимопроникновением логического и образного характеризуется отрывок, в котором Кржижановский импровизирует на тему трех модальностей суждений — проблематических (вероятностных), ассерторических (констатирующих) и аподиктических (подразумевающих долженствование): «Не сваливайте в голову индивидуума сумбур проблематических суждений и пошлость суждений ассерторических: подлинное “я” берёт себе аподектизмы: оно не мыслит “если я есмь” или “Я есмь”, — но “я не могу не быть”»<sup>36</sup>.

Кржижановский последователен в сознательной приверженности традиции школьной и университетской выучки, которая могла ассоциироваться у него с уничтоженным миром высокой культуры. Грамматические и логические парадигмы не раз становятся сюжетобразующими элементами его прозы.

Впрочем, логика может быть и синонимом рассудочности. Запись «Я страдаю от своей логичности, как от болезни. Вылечите

---

образов. *Логика образов* — пока что — господствует над обычной Аристотелевой логикой».

<sup>34</sup> Ср. Кржижановский, *Записные тетради I*, СС, т. 5, с. 336. Там же: «Силлогизм из образов. Средний образ (М) в образозаключение».

<sup>35</sup> Кржижановский, *Салыр-гюль* (1933), СС, т. 3, с. 431: «...мысль больше похожа на птицу, чем на человека. И наши головы лишь гнёзда, в которых она выводит свой выводок... выводы. Стоит мне закрыть глаза, хотя бы вот сейчас, и я почти вижу стаи мыслей, перелётных идей, совершающих свой лёт с запада на восток и с востока на запад. Оттуда, из страны закатов, логические косяки трёхкрылых силлогизмов. Это — ночные птицы познания. Они вообще дискурсивны. И когда **логический холод** переходит в логическую стужу, начинается перелёт. Отсюда же, из страны сказок и созерцаний, поднимаются легко парящие пестропёрые образы, эти крылатые джинны и ифриты поэзии. Образ вообще летуч: как аромат...».

<sup>36</sup> Кржижановский, *Разговор двух разговоров* (1931), СС, т. 1, с. 391. О модальности суждений, см. ЧЕЛПАНОВ (<sup>1</sup>1917; 1994), с. 65.

меня от логики!» можно трактовать и как призыв выйти за пределы рационального в сферу образного мышления, и как констатацию своей излишней рассудочности и схематичности своих художественных построений. Примечательно, что выход за пределы логики Кржижановский осуществляет не через отказ от нее и уход в сферу свободной образности. Он остается в понятийной парадигме той же логики, но видит свою творческую свободу в том, что волен нарушить логические законы, волен построить «неосуществимый силлогизм»<sup>37</sup>, то есть силлогизм, выходящий за пределы дозволяемых логикой 19 модусов силлогизмов. В *Записных тетрадах* Кржижановский говорит о «художественной логике», которая нарушает логику Аристотеля и приводит, как пример, «неосуществимый» силлогизм, выпадающий из числа 19 правильных модусов, но допустимый в пределах 64 математически возможных сочетаний логических суждений А, I, O, E: «Все люди смертны»; «Кай — смертен»; «Следовательно, Кай, хоть немного, да человек».

**Кай.** Персонаж по имени Кай присутствует уже в одном из разделов раннего сочинения Кржижановского *Страна нетов*, стилистикой напоминающего аллегорические сказки Оскара Уайлда и представляющего собой философскую сказку, построенную на обыгрывании мифологических и космогонических категорий древних греков (Единое, Всё, Предел, Беспредельность, Двоица, Ничто). Кржижановский рассказывает о трех братьях, имена которых — Ген (ἔν), Кай (καί), Пан (πᾶν) — образуют греческую фразу: «Единственное и Всё», «Единое и Многое». Миф о братьях завершается в характерной для Кржижановского манере:

Лишь в так называемых учебниках логики нашел я его досказ, но слишком уж краткий и сухой: «Все люди смертны. Кай — человек. Следовательно, Кай — смертен». Очевидно, если верить вышеназванным учебникам, Каί стал смертен; от него и пошли неты... другими словами — существа, суть которых заключается в способности умирать, то есть не быть. От отдаленного предка своего они унаследовали, что видно из всех их книг, его тоску по ἔν — Πᾶν<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Ср. Кржижановский, *Записные тетради* III, СС, т. 5, с. 403: «Неосуществимые силлогизмы. М (средний термин): человек; понятие как суждение (заключительный) С: человек = бессмертие».

<sup>38</sup> Кржижановский, *Страна нетов* IV (1922), СС, т. 1, с. 274. *Страна нетов* завершает сборник *Сказки для вундеркиндов*, первоначальный вариант которого был закончен в 1924 г., а дополненный — в 1927 г.

В сказке о Кае его имя многозначно. Грамматически, в приведенной греческой фразе, «Кай» — союз (*conjunctio*), логически — он субъект силлогизма «Все люди смертны. Кай — человек. Следовательно, Кай смертен», метафизически — он является связью (*coniugium, consilium*) высшего Единого и низшего Многого; в художественном плане — это герой сказки. Наконец, «Кай» может отсылать к фамилии самого автора («К-й»), подобно тому, как у Кафки герой романа *Замок* носит имя К.

В персонаже из сказки соединились «Кай» учебников логики и «кай» формулы  $\acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$  (об истории имени «Кай» и формулы  $\acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$  в европейской философии и литературе см. ПРИЛОЖЕНИЕ I). Весьма вероятно, что толчком к синтезу для Кржижановского послужило чтение *Мира как воли и представления* Шопенгауэра, где присутствуют все необходимые для подобного синтеза элементы: силлогизм «Кай смертен», формула  $\acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ . Более того, только у Шопенгауэра к двум перечисленным добавлено и замечание о том, что средний термин не попадает в заключение (в качестве иллюстрации приводится силлогизм с Каем)<sup>39</sup>.

Особенности игры с силлогизмами, при которой автор обращается к логике затем, чтобы нарушить ее законы, повторяются в *Записных тетрадах* при упоминании *онтологического* «доказательства небытия» или *онтологического* «доказательства бытия самого себя». Это аллюзия на средневековые доказательства бытия Божия, ко времени Кржижановского уже давно выпавшим из сферы онтологии<sup>40</sup>.

**Логизм как свободомыслие.** В рассуждения о логизмах из *Красного снега* привносится дополнительный смысл, если их сопос-

<sup>39</sup> Ср. ШОПЕНГАУЭР, *Мир как воля и представление*, т. 2, с. 202: «Неправильно при анализе силлогизмов исходить из среднего термина... Роль среднего термина второстепенна и его положение — следствие логической ценности понятий, сравниваемых в силлогизме. Их можно, уподобить двум субстанциям, подлежащим химическому анализу, а средний термин — реагенту, по которому они проверяются. Поэтому он всегда занимает то место, которое оставляют свободным сравниваемые понятия, и **в заключении вообще больше не появляется**. Например, в умозаключении: “Все люди смертны; Кай — человек”, — я могу заменить средний термин *человек* термином *живое существо*».

<sup>40</sup> Вероятный источник Кржижановского здесь — раздел *О невозможности онтологического доказательства бытия Божия* в кн. КАНТ, *Критика чистого разума*, вып. 2, с. 425-431.

тавить с близким по лексике и образному ряду *Разговором двух разговоров* (1931), лейтмотивом которого является тема свободы, которая лишь подразумевается в *Красном снеге*. В *Разговоре двух разговоров* один из собеседников отождествляет мышление со свободой<sup>41</sup>, а потому делает ставку на логику, заявляя, что человек, *владеющий* понятиями логики, не нуждается для мышления в обществе. Он против того, чтобы логику ему *выдавали* извне и хочет иметь ее *в своей голове*, заявляя: «я требую, чтобы мне возвратили все, национализированные у меня, **шестьдесят четыре модуса силлогизма**». И пусть из них «логически осуществимо лишь девятнадцать... без них не осуществится искусство, которое ведь всё из неосуществимых силлогизмов... Я декларирую право ошибаться». Сторонник свободы заявляет о своем отказе довольствоваться разрешенными к пользованию и выданными извне силлогизмами. Он полагает, что «силлогизмы» — весь их арсенал, включая неосуществимые — должны принадлежать ему самому, гарантируя возможность автономно мыслить и свободно творить. Своему оппоненту, считающему, что «философское понятие свободы невоскресимо», а «индетерминизм — это... **пепел, понятие, подвергшееся кремации**», сторонник свободы отвечает, что идея свободы является конститутивной для мышления. И, однако, даже он признает, что «по нынешним временам» литераторы находятся в положении **нищих, которые вынуждены просить, чтобы им «дали» слова**, из которых они потом создадут литературу. На слова о необходимости цензурных рогаток между мыслью и речью, он замечает, что в этом случае «жизнь делается **безъязыкой** и подкомандной», а «мысли, оттеснённые от слов, отступают назад **в молчание** и делаются задними мыслями». Как следствие, «**благородное искусство силлогизма** будет искажено и утратит свой строгий контур. Вместо длинных цепей умозаключений — короткие **тычки** лбом о факты».

Мы видим, что в двух рассуждениях о силлогизмах — из *Красного снега* и *Разговора двух разговоров* — используются схожие образы и лексика: в первом — **пепел**, который сумерки сыпят сквозь поры воздуха, оплакивая интеллигентов, во втором — свобо-

---

<sup>41</sup> Характерно, что и для Кржижановского «осознание» означает бунт против установлений, навязанных извне, ср.: КРЖИЖАНОВСКИЙ, *Чужая тема* (1930), СС, т. 1, с. 364: «Стюарт Милль прав, говоря: осознать — значит нарушить».

да, как «пепел, понятие, подвергшееся кремации»; в первом — философ, **просящий** подать ему на философему и как нищий шапку подставляющий свою голову, во втором — писатели в положении **нищих**, вынужденные **просить, чтобы им «дали»** слова; там **безъязыки** колокола, здесь **безъязыка** жизнь; там «мысль немее рыб», здесь «**мысли**, оттеснённые от слов, отступают... **в молчание**», там из окошка выдачи **ткнули** иной модус силлогизма, здесь «вместо длинных цепей умозаключений — короткие **тычки** лбом о факты». Здесь же, в *Разговоре двух разговоров*, повторяется сравнение головы с вместилищем для мысли и (что важно для понимания концовки *Красного снега*) сравнение голов с лампочками (см. *ниже*).

В *Красном снеге* описание происходящего в очереди за силлогизмами продолжается в сатирической манере. Говорится о том, что «предстоит пересчет мыслей» и не дай Бог, у кого-нибудь их окажется «три, не две или там четыре, а три». **Отчего неприемлема тройка?** Возможно, в данном контексте, когда интеллигенты разделяются на тех, кто принимает предложенные правила игры, и тех немногих, кто претендует на интеллектуальную и творческую самостоятельность, «три мысли», т. е. три идеи могут быть поняты как «идеалистическая триада бессмертие души — свобода воли — Бог»:

Человек из **быта** не верит в **бытие**, с его **триадой Бога, бессмертия и души**; подозрителен и к миру чистого **бы**, заселенного фантазиями, но крепко верует в реальность своих трех комнат, в тело жены и в **штемпеля на «виде»**<sup>42</sup>. Вечности человек из быта чужд, но время с любовью прячет под золотую крышку карманных часов<sup>43</sup>... **Быт**, формулируя кратко, — это явление, играющее в вещь; мнимость, притворяющаяся реальностью; бессильные тени, пробующие хоть контурами поподражать подлинным вещам<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> В формуле «штемпель на виде» слово «вид» (species), понятие в философском смысле (вид, род), это еще и «идея», т. е. мыслимое.

<sup>43</sup> И напротив, в *Красном снеге* интеллигент жалуется на то, что время ему уже не принадлежит.

<sup>44</sup> Кржижановский, *Философема о театре*, гл. 2, СС, т. 4, с. 54. Ср. *Штемпель: Москва* 11 (1925), СС, т. 1, с. 546: «...из века в век креп тоже особый *китайгородский материализм*: если солдат был крепок верой в свою неуничтожимость, верой в бессмертие, которое, возникнув как идея, ведет за собой и все *идеалистическую триаду (бессмертие души — свобода воли — Бог)*, то купец ничего и никак не может без веры в *вещь*...

Кроме того, если рассуждать в терминах четных и нечетных чисел, ряд которых открывает тройка, то у Кржижановского «нечетные» — это нарушители порядка<sup>45</sup>, отверженные<sup>46</sup>, и в то же время творцы истории<sup>47</sup>, превосходящие «четных»<sup>48</sup>. Не случайно, здесь же упомянуты «пять-шесть» «тершегося по заграницам помещика Чацкого», отсылающие к строкам:

Душа здесь у меня каким-то горем сжата,  
И в многолюдстве я потерян, сам не свой.  
Нет! недоволен я Москвой...  
.....  
В чьей по несчастью голове  
Пять, шесть найдется мыслей здравых  
И он осмелится их гласно объявлять, —  
Глядь...<sup>49</sup>.

Огромные толстостенные склады Китай-города строились не для хранения «феноменов мозга», «призраков», «инобытия духа» (так определяют материю идеалисты), а для самой настоящей *материи*, на вещи раздробленной. Никто не запирает «феномены мозга» на тяжелые висячие замки с двойным защелком. Для меня ясно: прилавки китайгородских лавчонок были перемычками кафедрами специфического китайгородского материализма.

<sup>45</sup> Кржижановский, *В зрачке 3* (1927), *СС*, т. 1, с. 443: «Мы, четные, держимся тут особняком, потому что, видите ли, все эти нечеты — как на подбор — нахалы и задиры. Так что нам, людям спокойным и культурно настроенным...».

<sup>46</sup> Кржижановский, *Фрагменты к роману «Тот Третий»* (1929), *СС*, т. 5, с. 237: «Первому нечету, числу три, судьба отвержения не только в преданиях».

<sup>47</sup> Кржижановский, *Поэтика Шекспировских хроник IV* (1935), *СС*, т. 4, с. 269: «Почти все нечётные сцены показаны [Шекспиром]... с высоты трона, почти все чётные — из окна винного подвала... Нечеты говорят пятистопным ямбом, тронными речами, текстами посольских грамот и международных договоров, докладами королевских советников и сообщениями гонцов о мире или войне; четы — говорят ухабистой прозой, с примесью божбы и ругательств застольными тостами, разменом мелких житейских новостей и сплетен... Если спросить автора хроник, кто из персонажей мыслится им «авторами истории», а кто лишь её гостями, ответ был бы всегда в пользу обитателей нечета. Шекспир ощущает историю как творимую сверху».

<sup>48</sup> Кржижановский, *Тематические заявки. История гиперболы 7* (1936), *СС*, т. 5, с. 279: «Греция... Превосходство нечета над чётотом и ограниченного над безграничным».

<sup>49</sup> Грибоедов, *Горе от ума* (Действ. III, Явл. 22), *СС*, т. 1, с. 139-141.



Когда дверь, перед которой выстроилась очередь за логизмами, распахнулась, «из разъятых створ ее пахнуло **ледяной логикой**»<sup>50</sup>. Холод вернулся. Почему холод? Потому, что у Кржижановского холодом отмечены края реальности — материальное и логическое. Тепло лишь в промежуточном слое фантазий и снов, облекающих холод бытия — теплотой воспоминаний, холод логических схем — теплом образов.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

### I. История Кая

Начиная с эпохи Ренессанса в европейской культуре возникает мода на римские имена (Гай, Тит, Луций и пр.), что отчасти было вызвано чтением *Сравнительных жизнеописаний* Плутарха, *Жизни двенадцати цезарей* Светония и т. д. У Шекспира (1564–1616) имя «Гай / Кай» (Caius) носят как исторические<sup>51</sup>, так и вымышленные<sup>52</sup> персонажи<sup>53</sup>. В научных и философских трактатах XVII–XVIII вв. имена Кай (Гай), Тит(ий), Луций, Семпроний начинают обозначать человека вообще<sup>54</sup>. О «Кае» пишут, среди прочих, Дж. Локк<sup>55</sup>,

<sup>50</sup> Кржижановский, *Разговор двух разговоров* (1931), СС, т. 1, с. 389: «Восхождение вверх к точкам, на которые ещё не ступала ничья мысль, всегда сквозь **безлюдье и холод логики**».

<sup>51</sup> Ср. Гай Марций (*Кориолан*), Гай Марцелл (*Антоний и Клеопатра*), Гай Кассий Лонгин и Гай Квинт Лигарий (*Юлий Цезарь*).

<sup>52</sup> Ср. слуги Тита Гай и Семпроний (*Тит Андроник*), доктор-француз Гай (*Виндзорские насмешницы*), римский посол в Британии Гай Луций (*Цимбелин*), Гаем называется Кент (в *Короле Лире*).

<sup>53</sup> См. DAVIS, FRANKFORTER (2004).

<sup>54</sup> См. ГОББС, *Основы философии* (1646), ч. 3: *О гражданине*, гл. 12, 4, СС, т. 2, с. 393: «Значит, законы издаются для Тита и Гая, а не для государства, хотя юристы в своем тщеславии и заставили людей несведущих полагать, будто законы зависят не от авторитета государства, а от их мудрости»; РУССО, *Эмиль, или О воспитании* (1762) I: «Гражданин Рима не был ни **Гаем**, ни **Луцием**: это был римлянин; даже отечество он любил ради отечества»; ФИХТЕ, *Основные черты современной эпохи VII* (1806), СС, т. 2, с. 468: «Вопрос ведь вообще не о том, на какой ступени развития находятся **Семпроний**, **Кай** или **Тит**, а только о состоянии эпохи; это состояние мы показали на примере **Семпрония** и на всякий случай можем прибавить замечание, что таковы же и **Кай** и **Тит**, чтобы никто не ожидал еще особого исследования о последних».

<sup>55</sup> ЛОКК, *Опыт о человеческом разумении* (1690–1706) II, 25, СС, т. 1, с. 370–371.

И. Кант<sup>56</sup>, Г. В. Ф. Гегель<sup>57</sup>, А. Шопенгауэр (который здесь является важным источником)<sup>58</sup>, Э. Мах<sup>59</sup>. Особенное распространение «Кай» получает в логических трактатах. Посылки вроде «Кай — человек», «Кай — смертен» наводняют немецкие учебники логики<sup>60</sup>. В учебнике Иоганна Кизеветтера (1795), который пережил множество изданий и получил широчайшее распространение, «Кай» упоминается почти две сотни раз<sup>61</sup>. Учебник был переведен на русский язык<sup>62</sup> и с тех пор силлогизм с «Каем» сделался обязательным для зазубривания на уроках логики<sup>63</sup>, перейдя и в отечественные

<sup>56</sup> КАНТ, *Критика чистого разума* (1781–1787) I, часть 2, отдел 2, кн. 1, раздел 2 (В 378–379), СС, т. 3, с. 289; *Метафизика нравов. Учения о праве* (1797–1799), часть I, гл. 2, § 34, СС, т. 6, с. 324; *Лекции. Логика* (1800), СС, т. 8, с. 357, 369.

<sup>57</sup> ГЕГЕЛЬ, *Энциклопедия философских наук*, ч. I: *Наука логики* § 175, СС, т. 1, с. 283: «Когда мы, например, рассматриваем **Кая**, **Тита**, **Семпрония** и остальных жителей города или страны, то обстоятельство, что все они люди, есть не нечто только общее им всем, а их всеобщее, род, и всех этих единичностей вовсе и не было бы без этого рода»; § 190, с. 297; а также § 177, с. 285; § 190, с. 298. См. также: *Наука логики*, т. II, СС, т. 6, с. 85, 88, 112, 136. В указанном издании приводится конспект *Науки логики*, сделанный В. И. Лениным (Берн, 1914), который, в частности, записал: «Приведя на стр. [112] “знаменитое” заключение — “все люди смертны, **Кай** человек, следовательно, он смертен” — Гегель остроумно добавляет: “Сейчас же впадаешь в скуку, когда слышишь такое умозаключение...”», Там же, с. XVI.

<sup>58</sup> ШОПЕНГАУЭР, *Мир как воля и представление*, т. 1: *Критика Кантовской философии*, СС, т. 1, с. 559; т. 2: *К силлогистике*, СС, т. 2, с. 193.

<sup>59</sup> МАХ, *Познание и заблуждение* (1905) XVIII, с. 298: «Все люди смертны (общая большая посылка)... Кай человек (частная меньшая посылка)... Кай смертен (заключение)... Нельзя утверждать, что **все** люди смертны, пока не доказано еще, что Кай смертен. Прежде чем выставить большую посылку, чистый логик должен **дождаться** смерти всех будущих Каев, и ни один Кай, к которому относится силлогизм, не может **пережить** уверенности в собственной своей смертности».

<sup>60</sup> BENDAVID (1789), xx, xxiii, xxiv; MAIMON (1798), S. 158-160, 192-193, 201; TIEFTRUNK (1821), S. 98-99; JÄGER (1839), S. 38-41, 75, 87-91, 121-122.

<sup>61</sup> KIESEWETTER (1795), S. 41, et passim.

<sup>62</sup> КИЗЕВЕТТЕР (1829).

<sup>63</sup> Н. Г. Помяловский (1835–1863) пишет в *Очерках бурсы* (1865) I: «Главное свойство педагогической системы в бурсе — это долбня, долбня ужасающая и мертвящая. Она проникала в кровь и кости ученика. Пропустить букву, переставить слово считалось преступлением... Педагоги получали воспитание схоластическое, произошли всевозможную синекдоху и

учебники и книги по логике<sup>64</sup>. «Кай смертен» из учебника Кизеветера становится отправной точкой для психологического осмысления смерти в рассказе Л. Н. Толстого *Смерть Ивана Ильича* (1886)<sup>65</sup>, под влиянием которого о «Кае» начинают писать в контексте экзистенциалистских рассуждений о смерти<sup>66</sup>.

гиперболу, острием священной хрии вскормлены, воспитаны тою философией, которая учит, что “все люди смертны, Кай — человек, следовательно, Кай смертен” или что “все люди бессмертны, Кай — человек, следовательно, Кай бессмертен”...».

<sup>64</sup> Новицкий, *Руководство к логике* (1841), гл. V, 2, § 121, с. 146–147: «...обыкновенный пример посредственного силлогизма в общежитии выражается в следующих видах: “Кай смертен, потому что он человек”; или: “как все люди смертны, то и Кай”, или наконец гораздо короче: “Кай, как человек, смертен”»; Шпет (2010), *Логика. Лекции, читанные в 1911–1912 гг.*, ч. 1. *Критика силлогизма*, с. 81: «В сущности, вся суть и заключается в малой посылке. Когда я говорю, что “все люди смертны”, “Кай человек”, весь вопрос в том, имею ли я право утверждать, что Кай — человек... потому что сказать, что Кай — человек, по отношению к предшествующему “все люди смертны”, значит сказать нечто новое... И это новое есть малая посылка».

<sup>65</sup> Толстой, *Смерть Ивана Ильича VI, СС*, т. 10, с. 165–166: «В глубине души Иван Ильич знал, что он умирает, но он не только не привык к этому, но просто не понимал, никак не мог понять этого. Тот пример силлогизма, которому он учился в логике Кизеветера: Кай — человек, люди смертны, потому Кай смертен, казался ему во всю его жизнь правильным только по отношению к Каю, но никак не к нему. То был Кай-человек, вообще человек, и это было совершенно справедливо; но он был не Кай и не вообще человек, а он всегда был совсем, совсем особенное от всех других существо; он был Ваня с мамá, папá, с Митей и Володей, с игрушками, кучером, с няней, потом с Катенькой, со всеми радостями, горестями, восторгами детства, юности, молодости. Разве для Кая был тот запах кожаного полосками мячика, который так любил Ваня! Разве Кай целовал так руку матери и разве для Кая так шуршал шелк складок платья матери? Разве он бунтовал за пирожки в Правоведении? Разве Кай так был влюблен? Разве Кай так мог вести заседание? И Кай точно смертен, и ему правильно умирать, но мне, Ване, Ивану Ильичу, со всеми моими чувствами, мыслями, — мне это другое дело. И не может быть, чтобы мне следовало умирать. Это было бы слишком ужасно. Так чувствовалось ему. “Если б и мне умирать, как Каю, то я так бы и знал это, так бы и говорил мне внутренний голос, но ничего подобного не было во мне; и я и все мои друзья — мы понимали, что это совсем не так, как с Каем. А теперь вот что! — говорил он себе. — Не может быть. Не может быть, а есть. Как же это? Как понять это?”».

<sup>66</sup> Ср. Соловьев, *Смысл любви III, 4* (1892–1893), *СС*, т. 7, с. 30: «Ме-

## II. Реконструкция логических лакун в тексте *Красного снега*

Из соображений текстологической строгости следует учитывать, что в одном месте опубликованный текст рассказа С. Д. Кржижановского *Красный снег* не является авторским, но представляет собой нашу реконструкцию. В ноябре 2005 г. издатель сочинений Кржижановского В. Г. Перельмутер попросил меня восстановить пять латинских слов в том отрывке рассказа, где идет речь о выдаче «логизмов». Он же сообщил, что единственный экземпляр текста рассказа, обнаруженный в так называемом «Киевском архиве», представляет собой машинопись, выполненную, скорее всего, вдовой писателя — А. Г. Бовшек. Машинопись несет следы исправлений и, с очевидностью, не предназначалась для передачи в какую-либо редакцию. В том месте, где в тексте должны были стоять латинские термины, остались лакуны<sup>67</sup>.

Два отрывка, требовавшие восстановления, выглядели следующим образом:

1) На квадрате: по четырем углам четыре знака — А, Е, I, О, а у скрещения диагоналей латинское — «?????????».

2) С распределением логизмов недостаточно налажено. Путают. Посудите сами: в прошлый раз мне вместо «?????????» ткнули «?????????», а вместо «?????????» — «?????????». На кой ляд мне общеутвердительная посылка, когда мне нужно для моей статьи частно-отрицательную.

Смысл отрывков отчасти проясняла реплика одного из персонажей, которая, в свою очередь, требовала комментариев:

3) Тут мм... выдают логику. Если ваш талон **М** не отрезан, можно получить средние термины... **М** в «**С** есть **Р**» все равно никогда не попадает, следовательно, не всё ли равно, какое оно там.

---

жду тем тот несомненный факт, что все люди всегда умирали и умирают, всеми или почти всеми принимается за безусловно непреложный закон (так что даже в формальной логике принято пользоваться этой уверенностью для составления образцового силлогизма: “Все люди смертны; Кай человек; следовательно, Кай смертен”); ЯНКЕЛЕВИЧ, *Смерть* (1966, 1999), с. 16, 19, 25.

<sup>67</sup> Почти все заглавные латинские буквы (А, Е, I, О, Р, М), стоящие в тексте, можно впечатать, используя совпадающие по начертанию русские (для I можно использовать единицу или восклицательный знак).

Было понятно, что в последнем случае речь идет о строении силлогизма — умозаключения, в котором из двух суждений выводится третье. Необходимые пояснения можно было почерпнуть в дореволюционных учебниках логики — О. Новицкого, Г. И. Челпанова и др. Наиболее подходящим для восстановления текста Кржижановского представлялся учебник Г. И. Челпанова (1862–1936), поскольку лекции последнего Кржижановский мог посещать в Киевском университете<sup>68</sup>.

**Отрывок 3.** Поясним третий отрывок, для чего рассмотрим силлогизм:

Все люди смертны.  
Петр человек.  
Петр смертен.

В формальном виде силлогизм можно записать так:

Все М суть Р.  
S есть М.  
S есть Р.

Здесь два исходных суждения называются «посылками» (*praemissae*), а получающееся из них новое — «заключением» (*conclusio*). Как видно, заключение состоит из двух терминов — субъекта высказывания (**S**, Петр) и предиката высказывания (**P**, смертный). Термин, который присутствует в посылках, но **отсутствует в заключении**, — это средний термин (**M**, человек)<sup>69</sup>.

Поэтому, слова персонажа о том, что «**M** в “**S** есть **P**” все равно никогда не попадает» означали, что средний термин **M** по определению отсутствует в заключении «**S** есть **P**».

Казалось бы, с этим местом все ясно. Однако текстологическая пунктуальность не позволяет оставить без комментария одну деталь.

<sup>68</sup> Георгий Иванович Челпанов (1862–1936). С 1897 г. — профессор Киевского университета, а с 1907 г. — профессор Московского университета, где возглавил кафедру философии. Основатель Психологического института при Московском университете (1914) и журнала *Психологическое обозрение*. См. его *Проблема восприятия пространства* (ч. 1, 1896; ч. 2, 1904). Книгу Челпанова *Мозг и душа* (1900) В. В. Зеньковский назвал лучшей «не только в русской, но и в мировой литературе книгой по критике метафизического материализма» (*История русской философии*, с. 658). См. Зеньковский (1936), с. 53–56; Бердяев (1936), с. 56–57.

<sup>69</sup> S(ubjectum), P(raedicatum), M(edius terminus).

В исходном тексте мы видим «С есть Р», т. е. вместо латинского S стоит русское С. Это может быть аргументом в пользу того, что текст печатался не с рукописи (где автор написал бы S), но с голоса, под диктовку. Машинистка, услышав «С» впечатала русскую букву. Правда, следующая буква, латинская Р, уже напечатана правильно.

Если это ошибка машинистки, то ее следует молча исправить. Однако чуть ниже тот же персонаж говорит: «Философия?.. Хорошенькое имечко: ведь это по-нашенски, без всяких там **пи** и **си**, “любовь к мудрости”. Без двух секунд порнография-с».

Речь, разумеется, идет о Р и S — предикате и субъекте силлогизма. В латинском языке искомые буквы нужно произносить, как «пе и эс». В контексте рассуждений о порнографии, и сниженной лексики («приспичило», «размыслийство»), «пи» и «си», скорее всего, отсылают к pudenda<sup>70</sup>.

**Отрывок 1.** Здесь пропущенное можно восстановить почти однозначно. Все логические суждения делятся на четыре класса: А, Е, I, O, а отношения между классами принято представлять в виде схемы, называемой «логическим квадратом».

- А — это обще-утвердительные суждения: «все S суть Р»;
- I — частно-утвердительные: — «некоторые S суть Р»;
- Е — обще-отрицательные: «ни одно S не есть Р»;
- O — частно-отрицательные: «некоторые S не суть Р».

Соотношения между суждениями принято представлять в виде «логического квадрата» или «квадрата оппозиций» (см. схему).

В отношении друг друга суждения А и О, а также I и Е являются «противоречащими» (contradictoria), отношение между ними называется «противоречием» (contradictio). Из двух противоречащих суждений при истинности одного суждения другое оказывается ложным и наоборот. Следовательно, во фразе «На квадрате: по четырем углам четыре знака — А, Е, I, O, а у скрещения диагоналей латинское — ???» вопросительные знаки нужно заменить на «**contradictoria**»<sup>71</sup> или, что менее вероятно, на contradictio.

<sup>70</sup> В целом, подобные неувязки свидетельствуют о неотшлифованности *Красного снега*. Пример еще одной нестыковки: во время ночного полета герой сначала одет в пальто, а приближаясь к очереди за логизмами запахивает полы шубы.

<sup>71</sup> Новицкий (1841), с. 124.



**Отрывок 2.** Наибольшие трудности предоставляет фрагмент 2. Для него нет однозначного решения. Но сначала немного теории:

Три суждения составляют силлогизм. Это суждения видов А или I, или О, или Е. Поэтому, любой силлогизм можно представить как последовательность трех букв, обозначающих **большую посылку, меньшую посылку и заключение**. Суждения могут комбинироваться не как угодно, но согласно правилам логики. Число правильных силлогизмов 11, а если к тому же учесть положение среднего термина в посылках, то получим 19 правильных видов силлогизма (19 модусов), распределенных на 4 класса (4 фигуры).

Фигура 1	Фигура 2	Фигура 3	Фигура 4
AAA	EAE	AAI	AAI
EAE	AEE	IAI	AEE
AII	EIO	AII	IAI
EIO	A <u>OO</u>	EAO	EAO
		<u>QAO</u>	EIO
		EIO	

Как писал Челпанов, «всякий изучающий логику должен все эти модусы знать наизусть. Для облегчения же заучивания придумали следующее стихотворение, написанное гекзаметром:

*Bárbara, Célarént, Dariì, Ferióque prióris;  
Césare, Cámestrés, Festinó, Baróko, secúndae;  
Tértia Dárapti, Disamis, Datìsi, Felápton,  
Bókardó, Ferisón habét: Quarta ìnsuper áddit  
Brámantip, Camenés, Dimaris, Fesápo, Fresison<sup>72</sup>.*

<sup>72</sup> ЧЕЛПАНОВ (1917; 1994), с. 106.

Три гласные из каждого набранного курсивом слова означают отдельный модус: ААА, ЕАЕ и т. д. Следовательно, каждый модус силлогизма можно представить либо в виде сочетания трех букв (например, ЕЮ), либо в виде звучного слова (*Festino*).

Теперь обратимся к искомому фрагменту.

С распределением логизмов недостаточно налажено. Путают. Посудите сами: в прошлый раз мне вместо «?» ткнули «?», а вместо «?» — «?». На кой ляд мне общеутвердительная посылка, когда мне нужно для моей статьи частно-отрицательную.

Приступая к реконструкции, я исходил из следующих соображений.

а) Кржижановский не случайно говорит о «распределении логизмов». Это словосочетание означает «раздача логизмов стоящим в очереди гражданам», но оно также отсылает к «распределению силлогизмов» в логике;

б) два раза подряд некий гражданин, нуждался в частно-отрицательной посылке, и два раза подряд ему вместо неё предлагали обще-утвердительную посылку;

в) гражданин дважды нуждался именно в посылке (а не в заключении), а ему дважды предлагали тоже посылку (а не заключение);

г) Кржижановский, которому важен художественный образ, а не логические детали, скорее всего, использовал для обозначения модусов силлогизма не сочетания букв, но звучные слова из гекзаметра.

Итак. Гражданину нужно, чтобы посылка (но не заключение), была частно-отрицательной. Значит, нужно найти модус, в котором на первом или втором месте стоит буква О. Этому условию отвечают лишь два модуса: АОО (*Baroko*) и ОАО (*Bokardo*), см. Таблицу *выше*. Следовательно, соответствующими словами можно заполнить два пробела:

...в прошлый раз мне вместо «*Baroko*» ткнули «?», а вместо «*Bokardo*» — «?». На кой ляд мне общеутвердительная посылка (А), когда мне нужно для моей статьи частно-отрицательную (О).

Теперь нужно выбрать модусы, содержащие обще-утвердительную посылку. Их немало — 11: *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Cesare*, *Camestres*, *Darapti*, *Disamis*, *Datisi*, *Bramantip*, *Camenes*, *Di-*



maris. Какие два выбрать из них? Вряд ли при выборе нужно думать о собственно логике. Перед нами художественное произведение, а потому нужно нечто, воздействующее на читателя на образном уровне. Рассмотрим несколько вариантов:

а) Если предположить, что Кржижановский записал силлогизмы не словами из гекзаметра, а сочетаниями трех гласных, можно искать сходство в порядке букв. У нас уже есть АОО и ОАО. АОО — это «А», а затем две одинаковые буквы. Те, кто «выдает логизмы» могли перепутать АОО с АЕЕ, построенному по тому же принципу. Аналогично, ОАО — это «А» между двух одинаковых букв. Её можно «перепутать» с ЕАЕ. Получаем: «в прошлый раз мне вместо «АОО» ткнули «АЕЕ», а вместо «ОАО» — «ЕАЕ». Однако этот вариант не представляется художественно убедительным.

б) Кржижановский мог исходить из того, что и Varoko, и Vokardo имеют в своем составе 5 одинаковых букв — В, А, R, О, К. В этом нет логического смысла, это вопрос фонетики. Тогда Кржижановский мог противопоставить им другую пару, члены которой тоже составлены из 5 одинаковых букв — Camenes и Camestres (С, А, М, S, Е). Получаем: «в прошлый раз мне вместо «Varoko» ткнули «Camenes», а вместо «Vokardo» — «Camestres». В этом варианте мы имеем даже что-то вроде неполной рифмы, но и он несовершенен.

в) И всё же, скорее всего, Кржижановский представил силлогизмы в виде слов из гекзаметра, предназначенного для заучивания наизусть. У нас уже есть Varoko и Vokardo, оба слова фонетически выпуклы: оба начинаются с «В», в них рокочет R и имеется К, разделяемые через А и О. Единственным равным по яркости противовесом им будет пара — Barbara и Bramantip. Получаем:

...в прошлый раз мне вместо «Varoko» ткнули «Barbara», а вместо «Vokardo» — «Bramantip».

Этот вариант, на мой взгляд, подкрепляется и следующим. Интеллекту нужно нечто, звучащее утонченно (цветистые слова Varoko и Vokardo вызывают в памяти «барокко» и что-то итальянское: бокардо — это и сорт вина, и мужское имя). А ему «тычут» нечто, ассоциирующееся с варварским (Barbara) и тюркским (Bramantip). Следовательно, мы имеем все составляющие: логику, фонетику и образность, и этот вариант выбирается как наиболее предпочтительный.

Тем не менее, у Кржижановского могли быть иные соображения, и тут открывается простор для домыслов и еще не опробованных вариантов. Но мы остановимся на найденном (признав его удовлетворительным и / но гипотетическим) и не дерзая всерьез состязаться с гением на его поле. Впрочем, пропуски в тексте могли не быть заполнены вовсе. Возможно, Кржижановскому пришла в голову идея использовать мнемонический гекзаметр, но на момент написания / диктовки он, помня целиком или частично само стихотворение, не имел под рукой учебника, чтобы уточнить, какое «слово» с точки зрения правил логики ему требуется для выбора частно-отрицательной или общеутвердительной посылки. Так это или нет, мы уже вряд ли узнаем.

## БИБЛИОГРАФИЯ

(и ее сокращения)

- АЛИГЬЕРИ, ДАНТЕ, *Божественная комедия*, пер. М. ЛОЗИНСКОГО (М.: Наука, 1967). — АЛИГЬЕРИ, ДАНТЕ, *Божественная комедия*.
- АНДРЕЕВ Л., *Красный смех*, в: Леонид АНДРЕЕВ, *Рассказы* (Архангельск: Северо-Западное книжное издат., 1985). — АНДРЕЕВ, *Красный снег*.
- БЕРДЯЕВ Н., «Памяти Георгия Ивановича Челпанова», *Путь 50* (1936). — БЕРДЯЕВ (1936).
- БОВШЕК А. Г., *Глазами друга (Материалы к биографии Сигизмунда Доминиковича Кржижановского)*, в: Сигизмунд КРЖИЖАНОВСКИЙ, *Собрание сочинений в шести томах*, сост., подг. текста, предисл. В. Г. ПЕРЕЛЬМУТЕРА, т. 6 (СПб. — М.: Симпозиум — Б. С. Г.-Пресс, 2001–2013). — БОВШЕК, *Глазами друга*.
- ГЕГЕЛЬ, Г. В. Ф., *Собрание сочинений в четырнадцати томах* (М., 1929–1958). — ГЕГЕЛЬ, СС.
- ГОББС, Томас, *Сочинения в двух томах* (М.: Мысль, 1989, 1991). — ГОББС, СС.
- ГРИБОЕДОВ А. С., *Сочинения в двух томах* (М.: Правда, 1971). — ГРИБОЕДОВ, СС.
- ЗАМЯТИН Е. И., *Собрание сочинений в пяти томах* (М., 2003–2011). — ЗАМЯТИН, СС.
- ЗЕНЬКОВСКИЙ В. В., «Памяти проф. Г. И. Челпанова», *Путь 50* (1936). — ЗЕНЬКОВСКИЙ (1936).

- КАНТ, Иммануил, *Собрание сочинений в восьми томах* [Юбилейное издание 1794–1994], под общ. ред. А. В. Гулыги (М.: ЧОРО, 1994). — КАНТ, СС.
- КАНТ, Иммануил, *Критика чистого разума*, вып. 1 и 2, пер. Н. М. Соколова (СПб., 1896 и 1897). — КАНТ, *Критика чистого разума*.
- КАРРОЛЬ, Л., *Аня в стране чудес*, пер. с англ. В. Сиринина с рисунками С. Залшупина (Б.: Гамаюн, 1923). — КАРРОЛЬ, *Аня в стране чудес*.
- КИЗЕВЕТТЕР, Иоганн, *Логика для употребления в училищах*, пер. с нем. Я. Толмачева (СПб: Тип. Имп. Акад. наук, 1829). — КИЗЕВЕТТЕР (1829).
- КОПЛИСТОН, Ф., *От Фихте до Ницше*, пер. с англ. В. В. Васильева (М.: Республика, 2004). — КОПЛИСТОН, *От Фихте до Ницше*.
- КРЖИЖАНОВСКИЙ С. Д., *Собрание сочинений в шести томах*, сост., подг. текста, предисл. В. Г. Перельмутера, тт. 1 – 6 (СПб. – М.: Симпозиум – Б. С. Г.-Пресс, 2001–2013). — КРЖИЖАНОВСКИЙ, СС.
- ЛОКК, Джон. Сочинения в трех томах (М.: Мысль, 1985–1988). — ЛОКК, СС.
- МАХ, Эрнст, *Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования* (М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2003). — МАХ, *Познание и заблуждение*.
- НОВИЦКИЙ Орест Маркович, *Руководство к логике* (Киев: Университетская типография, 1841). — НОВИЦКИЙ, *Руководство к логике*.
- ПОМЯЛОВСКИЙ Н. Г., *Очерки бурсы* (СПб., 1865). — ПОМЯЛОВСКИЙ (1865).
- ПРАШАСТАПАДА, *Падартха-дхарма-санграха* (2. б. Раздел размера), пер. В. Г. Лысенко, *История философии* 7 (2000). — ПРАШАСТАПАДА, *Падартха-дхарма-санграха*.
- ПО, Эдгар Аллан, *Маска Красной Смерти*, в: *Собрание сочинений в двух томах*, т. 1 (СПб., 1995). — ПО, *Маска Красной Смерти*.
- РУССО, Ж.-Ж., *Эмиль, или О воспитании*, пер. с франц. М. А. Энгельгардта (СПб., 1912). — РУССО, *Эмиль, или О воспитании*.
- СЕМПЕР Н. Е., *Человек из Небытия. Воспоминания о С. Д. Кржижановском*, в: Сигизмунд Кржижановский, СС, т. 6. — СЕМПЕР, *Человек из Небытия*.
- СОЛОВЬЕВ В. С., *Собрание сочинений в десяти томах*, 2-е изд., под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова (СПб., 1911–1914). — СОЛОВЬЕВ, СС.
- ТОКАРСКИЙ А. А., «К вопросу об ассоциациях идей», *Вопросы философии и психологии* 23 (1894). — ТОКАРСКИЙ (1894).
- ТОЛСТОЙ Л. Н., *Собрание сочинений в двенадцати томах* (М.: Гос. изд. худ. литературы, 1958–1959). — ТОЛСТОЙ, СС.

- ТОПОРОВ В. Н., «Минус-пространство С. Кржижановского», в: ТОПОРОВ В. Н., *Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического* (М.: Прогресс, 1995). — ТОПОРОВ (1995).
- ФИХТЕ, И. Г., *Сочинения в двух томах* (СПб.: Мифрил, 1993). — ФИХТЕ, СС.
- ЦВЕТАЕВА М. И., *Собрание сочинений в семи томах* (М.: Эллис Лак, 1994–1995). — ЦВЕТАЕВА, СС.
- ЧЕЛПАНОВ Г. И., *Учебник логики*, 9-е изд. (1917; М.: Прогресс, 1994). — ЧЕЛПАНОВ (1917; 1994).
- ШОПЕНГАУЭР, Артур, *О четверояком корне закона достаточного основания*, в: А. ШОПЕНГАУЭР, *О четверояком корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии*, пер. с нем., отв. ред. Б. В. МЕЕРОВСКИЙ, И. С. НАРСКИЙ (М.: Наука, 1993). — ШОПЕНГАУЭР, *О четверояком корне закона*.
- ШОПЕНГАУЭР, Артур, *Мир как воля и представление*, в: А. ШОПЕНГАУЭР, *О четверояком корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии*, пер. с нем., отв. ред. Б. В. МЕЕРОВСКИЙ, И. С. НАРСКИЙ (М.: Наука, 1993); А. ШОПЕНГАУЭР, *Мир как воля и представление. Т. 2.* пер. с нем. М. И. ЛЕВИНОЙ, сост., коммент., отв. ред. И. С. НАРСКИЙ, Б. В. МЕЕРОВСКИЙ (М.: Наука, 1993). — ШОПЕНГАУЭР, *Мир как воля*.
- ШПЕТ Г. Г., *Философия и наука: лекционные курсы*, отв. ред. и сост. Т. Г. ЩЕДРИНА (М.: РОССПЭН, 2010). — ШПЕТ (2010).
- ЯНКЕЛЕВИЧ В., *Смерть* (19., 1966; М.: Литературный институт им. А. М. Горького, 1999). — ЯНКЕЛЕВИЧ (1966; 1999).
- BENDAVID, Lazarus, *Versuch einer logischen Auseinandersetzung des mathematischen Unendlichen* (Berlin, 1789). — BENDAVID (1789).
- DAVIS, J. M., FRANKFORTER, A. D., *The Shakespeare Name Dictionary* (N. Y. – L.: Routledge, 2004). — DAVIS, FRANKFORTER (2004).
- JÄGER, Joseph, Nikolaus, *Handbuch der Logik* (Wien, 1839). — JÄGER (1839).
- KIESEWETTER, Johann, *Grundriss einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen grundsätzen* (Berlin, 1795). — KIESEWETTER (1795).
- MAIMON, Salomon, *Die Kathegorien des Aristoteles. Mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens. Zweite unveränderte Auflage* (Berlin: Ernst Felisch, 1798). — MAIMON (1798).
- TIEFTRUNK, Johann, Heinrich, *Das Weltall nach menschlicher Ansicht. Einleitung und Grundlage zu einer Philosophie der Natur, verständlich für jeden gebildeten Leser*, Erste Abtheilung (Halle: in der Gebauerschen Buchhandlung, 1821). — TIEFTRUNK (1821).
- VAHINGER, Hans, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche* (1911,

<sup>2</sup>1913, <sup>3</sup>1918, <sup>4 5 6</sup>1920, <sup>7 8</sup>1922, <sup>9 10</sup>1927, Volksausgabe: <sup>1</sup>1923, <sup>2</sup>1924). — VAIHINGER, *Die Philosophie des Als Ob. System...*

VAIHINGER, Hans, “Wie die Philosophie des Als Ob entstand”, in: *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Hrsg. von Raymond SCHMIDT, Bd. 2 (Leipzig, 1921; <sup>2</sup>1923). — VAIHINGER, “Wie die Philosophie...”.

**Петров Валерий Валентинович**, доктор философских наук, директор Центра античной и средневековой философии и науки Института философии РАН, e-mail: [CAMPaS.IPh@gmail.com](mailto:CAMPaS.IPh@gmail.com), <http://iph.ras.ru/petroff.htm>

## SUMMARY

### BEING AND LOGIC IN PHILOSOPHICAL WRITINGS BY SIGIZMUND KRZHIZHANOVSKY

Valery PETROFF

The topics of ontology and logic engaged by Sigizmund Krzhizhanovsky in his philosophical prose in the 1920s are discussed. In particular, the concept of true being, of shadow being, a true space and imaginary space, “minus-space”, as well as the ejection from existence, the tightness of being the triad “bytie–byt–nebytie” (“being-material being-non-being”), the pair “reason and being” are considered. Among the topics discussed: the reason and the unconscious, art vs. philosophy, logic and artistic creativity. We consider methods of reconstruction of the gap in Krzhizhanovsky’s “Red Snow”. It is shown that the author intended to play up the mnemonic poem “*Barbara, Celarent, Darii, Ferioque prioris...*” from logic textbooks. Several possible solutions are suggested. The relation between the logic of the image and the logic of the syllogism is considered, as well as the tradition that introduces an imaginary figure of “Caius” into the syllogism “All men are mortal.” Syllogism as freethinking: “logism” as the right to thought and 64 moods of a syllogism.

*Key words:* ontology, logic, Sigizmund Krzhizhanovsky, being, space, triads, reason, the unconscious, art, philosophy, image, Red snow, moods of a syllogism, Caius, freethinking.

**Valery PETROFF**, Dr.Sc. in Philosophy, Director of the Centre for Ancient and Mediaeval Philosophy and Science, Institute of Philosophy RAS, e-mail: [CAMPaS.IPh@gmail.com](mailto:CAMPaS.IPh@gmail.com) ; <http://eng.iph.ras.ru/petroff.htm>

## CONTENTS

Andrei SEREGIN	
Philo's Treatise <i>On the Eternity of the World</i> .....	5
PHILO OF ALEXANDRIA, <i>On the Eternity of the World</i> , translation from Greek and notes by Andrei SEREGIN.....	16
Maria SOLOPOVA	
Galen on Three-Partite Constitution of the Soul.....	65
Irina PROLYGINA	
Galen's <i>Ars medica</i> as a Textbook on Ancient Pathology.....	87
GALEN OF PERGAMUM, <i>On Medical Art</i> (I – XVIII), translation from Greek and notes by Irina PROLYGINA.....	95
Nadezhda VOLKOVA	
The Concept of "Simply Matter" in the Philosophy of Plotinus....	130
Mikhail VEDESHKIN	
Pagan Intellectuals of the Eastern Roman Empire in the V–VI Centuries.....	153
Maya PETROVA	
Praetextatus and Paulina: Private Life and Behavior Traditions of Late Antiquity.....	192
<i>Inscription 1779</i> (Rome), translation from Latin and notes by Maya PETROVA.....	216

Dmitrij BIRIUKOV	
Ascent of Nature from the Lower to the Perfect Synthesis of Biblical and Logical-Philosophical Descriptions of the Order of Natural Beings in <i>De opificio hominis</i> , 8 by Gregory of Nyssa.....	221
Irina KONOVALOVA	
Depiction of the Relief of Northern Eurasia in the Treatise of Al-Idrīsī: Text vs Map.....	251
Elena BERGER	
Ancient Legacy in Renaissance Medicine.....	274
AMBROISE PARÉ, <i>Introduction</i> from <i>The Works</i> , translation from French and notes by Elena BERGER.....	278
AMBROISE PARÉ, <i>On Creation and Superiority of Medicine and Chirurgy</i> , translation from French and notes by Elena BERGER.....	288
Svetlana MESSIATS	
Goethe against Newton: the Controversy Concerning Color.....	299
Valery PETROFF	
Being and Logic in Philosophical Writings of Sigizmund Krzhizhanovsky.....	340
APPENDICES	
I. The History of Caius (Valery PETROFF).....	360
II. Reconstructing Lacunas Related to the Moods of Syllogisms in the Text of <i>Red Snow</i> (Valery PETROFF)	363
CONTENTS.....	373

ДЛЯ ЗАМЕТОК

---



# ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

ВЫПУСК 2



Ответственный редактор  
*Майя Станиславовна Петрова*

*Утверждено к печати Институтом всеобщей истории РАН*

Директор издательства *М. С. Петрова*  
Дизайн обложки *И. Н. Граве*  
Художник *Л. Э. Милявская*  
Корректоры *М. М. Горелов, Ф. В. Петров*

Оригинал-макет и компьютерная верстка  
подготовлены в издательстве «Аквилон»

Издательство «Аквилон»  
Тел.: +7 (968) 924–97–30  
e-mail: [aquilopress@gmail.com](mailto:aquilopress@gmail.com)

Подписано в печать 22. 09. 2014  
Формат 60х90 / 16. Бумага офсетная № 1.  
Гарнитура Таймс. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 24. Тираж 200. Заказ №

Отпечатано в типографии Onebook.ru  
ООО «Сам Полиграфист»  
Москва, Протопоповский пер., д. 6.  
Электронная почта: [info@onebook.ru](mailto:info@onebook.ru)  
Адрес в интернете: [www.onebook.ru](http://www.onebook.ru)  
Тел.: +7 (495) 545–37–10

ISSN 2307–8189  
Эл № ФС77–54409

На обложке:  
Орел. Вестготская фибула. VI век (Walters Art Museum)

*Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем* — научное периодическое издание, специально посвященное проблемам изучения истории идей в разные эпохи.

На обширном тематическом материале (идеология и культура, идеи и понятия, текст и образ) авторы демонстрируют, как сосуществовали и влияли друг на друга самые разные традиции, как они усваивались, трансформировались и видоизменялись.



А К В И Л О Н